

Maitriser le désir? : Platon et les enjeux contemporains de l'addiction

Auteur : Heinrichs, Philippe

Promoteur(s) : Gavray, Marc-Antoine

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité didactique

Année académique : 2024-2025

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/24488>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Heinrichs Philippe
Master en Philosophie
Université de Liège

Maitriser le désir :
Platon et les enjeux contemporains de l'addiction
Travail de fin d'étude présenté en vue de l'obtention d'une maîtrise en
philosophie

Promoteur :
Marc-Antoine Gavray
Lectrices :
Florence Caeymaex
Anne Herla

Année académique 2024-2025

Heinrichs Philippe
Master en Philosophie
Université de Liège

Maitriser le désir :

Platon et les enjeux contemporains de l'addiction

Travail de fin d'étude présenté en vue de l'obtention d'une maîtrise en
philosophie

Promoteur :

Marc-Antoine Gavray

Lectrices :

Florence Caeymaex

Anne Herla

Année académique 2024-2025

Avertissement

Ce travail a bénéficié de l'assistance de l'outil **ChatGPT**, utilisé exclusivement pour corriger l'orthographe et alléger certaines formulations, dans le but d'offrir une lecture plus fluide. Il est important de préciser que cet outil n'a en aucun cas été employé pour élaborer ou développer des idées qui ne soient pas les miennes.

Remerciements

Je souhaite tout d'abord exprimer ma gratitude à mon promoteur, Marc-Antoine Gavray, pour ses conseils, ses relectures attentives et son suivi bienveillant. Malgré mes silences et mes retards, son accompagnement patient m'a permis de mener à terme ce travail et de clarifier une problématique qui m'était chère.

Je tiens également à remercier toutes les personnes de mon entourage qui m'ont soutenu au cours de cette recherche. Une reconnaissance particulière va à Maëly, Benjamin, Janine, Pierre et sa maman, pour le temps et l'attention qu'ils ont consacrés à la relecture de ce travail.

Enfin, j'exprime ma profonde gratitude à mes collègues de travail, et plus particulièrement à Oualid et Juliette, qui ont accepté de reprendre mes shifts durant plusieurs semaines afin de me permettre de me consacrer pleinement à la rédaction de ce mémoire.

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	7
INTRODUCTION.....	9
<i>Abstinence ou abus.....</i>	9
<i>Le plaisir et la logique toxicomaniaque</i>	9
<i>Le toxicomane et Platon</i>	10
<i>La dénonciation du plaisir</i>	11
<i>Le Gorgias : le désir comme un abyme</i>	12
<i>La transformation existentielle due à l'instabilité du désir.....</i>	14
<i>Le temps du désir total</i>	15
<i>L'akrasia et la gestion du désir.....</i>	16
<i>La tension dans la conception de l'insatiableté.....</i>	18
<i>Repenser le désir et le plaisir pour préparer aux crises.....</i>	18
CHAPITRE 1 : DU PLAISIR AU DÉSIR DANS LE PHILÈBE	23
PARTIE 1 : SISSA ET L'HISTOIRE DE LA DÉCHÉANCE DU PLAISIR	23
<i>La négativité du plaisir.....</i>	23
<i>La première expérience et la découverte du paradis.....</i>	24
<i>La période rose et le plaisir positif.....</i>	25
<i>La dégradation du plaisir positif.....</i>	26
PARTIE 2 : LA QUESTION DU PHILÈBE, POURQUOI LE PLAISIR N'EST PAS CE QU'IL APPARAÎT ?.....	27
<i>Le plaisir et le manque : de Platon à Sissa</i>	27
<i>Les facultés cognitives et le désir</i>	28
<i>Le corps platonicien et le corps toxicomane</i>	29
<i>La division de tout en quatre catégories</i>	29
Première catégorie : l'illimité	30
Deuxième catégorie : la limite	31
Troisième catégorie : le mélange	32
Quatrième catégorie : la cause	33
<i>Plaisirs et douleurs : les variations de l'harmonie</i>	34
<i>La mémoire comme condition du désir.....</i>	34
Sensation	35
Souvenir	35
Réminiscence	36
Désir	37
<i>Plaisir et désir : les plaisirs d'anticipations</i>	39
<i>Plaisirs mélangés : intensité subjective et misère objective</i>	41
<i>Le deuxième genre de plaisirs faux</i>	42
<i>Les plaisirs mélangés : plaisirs sur un fond de douleur.....</i>	44
<i>Pureté et mélange.....</i>	45
<i>Plaisirs faux et plaisirs mélangés.....</i>	46
PARTIE 3 : LE PLAISIR DE LA DROGUE COMME UNE ILLUSION DU BIEN	47
<i>La nature du plaisir addictif à la lumière du Philète</i>	47
<i>Une autre définition du désir insatiable</i>	48
<i>Le paradis artificiel comme souvenir de l'illusion du bien</i>	49
<i>Conclusion.....</i>	51
CHAPITRE 2 : LA MAÎTRISE DE SOI ET LA MESURE DANS LE PROTAGORAS	53
<i>Introduction.....</i>	53
<i>Le cadre du dialogue : la vertu et le plaisir</i>	54
<i>La critique de l'opinion commune : la nécessite et la suffisance de la connaissance</i>	55
<i>L'hédonisme et le pouvoir de la science.....</i>	56
<i>Le statut de la thèse hédoniste : jeu d'opposition et de retournement.....</i>	57
<i>Hédonisme psychologique et évaluatif de la foule</i>	59
<i>Le plaisir comme critère de valeur supérieur</i>	62

<i>La puissance de la connaissance</i>	63
<i>L'argument de la substitution des termes</i>	66
<i>L'akrasia comme prétexte et comme défaut de connaissance</i>	68
<i>Méthode pour trouver le bien</i>	71
<i>Méthode et obstacles à l'hédonisme intelligent</i>	72
<i>Les deux types de désirs dans le modèle du Protagoras</i>	75
<i>Conclusion</i>	77
CHAPITRE 3 : L'ARDEUR ET LA TEMPÉRANCE DANS LA RÉPUBLIQUE	79
<i>Introduction</i>	79
<i>De l'âme unitaire à l'âme divisée : Platon contre Socrate</i>	80
<i>Le Principe de Conflit</i>	81
<i>Le désir de la soif : la persistance de la passion</i>	82
<i>Le désir du bien à l'épreuve des conflits apparents</i>	84
<i>Conflit intérieur et pluralité des parties de l'âme</i>	86
<i>Les deux principes de l'âme : rationnel et irrationnel</i>	87
<i>Les trois parties de l'âme : appétit, ardeur et raison</i>	88
Les trois parties de l'âme : les appétits	88
Les trois parties de l'âme : l'ardeur.....	90
Les trois parties de l'âme : la raison.....	91
<i>L'impossibilité de l'akrasia et la tripartition de l'âme</i>	92
<i>La connaissance et la foule</i>	93
<i>La tempérance comme harmonie des états de l'âme</i>	94
<i>L'homme tyrannique et l'urgence du désir</i>	96
<i>L'enjeu de la prévention</i>	98
<i>La gestion du désir de la foule par la loi</i>	99
<i>La gestion du désir de la foule par l'éducation</i>	101
<i>Conclusion</i>	105
CONCLUSION.....	107
BIBLIOGRAPHIE	112

Introduction

Abstinence ou abus

Lorsqu'il est question de drogue, un problème surgit immédiatement : les dangers de l'addiction. La société contemporaine semble incapable d'envisager ce problème autrement que par le prisme de l'abstinence ou l'abus.¹ Il semble que l'usage de la drogue exerce une attraction si forte qu'il ne laisse guère de place à une position intermédiaire entre ces deux modalités. Toute consommation même occasionnelle semble nécessairement être destinée à se répéter et à dégénérer. Peu importe la substance ou le contexte, l'expérience initiale réveille une force de désir, qui tôt ou tard, entraîne le consommateur vers la toxicomanie.

Une représentation largement répandue de la drogue repose sur l'image d'une pente glissante : un usage ponctuel conduit inévitablement à la dépendance. Les personnes qui prétendent pouvoir contrôler leur consommation mentent et se mentent. « Au début, on a l'impression de pouvoir garder le contrôle et de confiner la consommation juste pour le week-end bien qu'on n'ait jamais vu de toxicomane du dimanche », raconte une toxicomane dans sa biographie.² Autrement dit, le plaisir ne peut être contenu dans une expérience ponctuelle. En cela, le plaisir chimique semble condamner l'individu à concentrer ses aspirations sur un seul objet, la substance, au détriment de toute autre finalité. Le plaisir entraîne un désir si puissant qu'il dépasse toute forme de contrôle.

Le plaisir et la logique toxicomaniacal

Selon cette vision, l'expérience même la plus brève du plaisir chimique ouvre un processus qui mènerait inévitablement à la dépendance. Cette représentation trouve un écho théorique dans l'analyse de Giulia Sissa, qui définit la toxicomanie comme :

¹ Shulgin A., *The Nature of Drugs Vol. 1: History, Pharmacology, and Social Impact*, Transform Press, Berkeley, 2021.

² Sissa G., *Le plaisir et le mal : philosophie de la drogue*, Odile Jacob, Paris, 1997. Elle reprend ici les propos de Christiane, *Moi Christiane F., droguée, prostituée*, Gallimard, Paris, 1981.

[...] une pratique qui fait fonctionner réellement la puissance d'un désir devenu insatiable et de plus en plus dévorant, au point que la satisfaction jamais définitive – clé d'un plaisir pluriel, mobile et renouvelable – se change ici en tolérance et en dépendance : fixation sur des produits dont on ne peut plus se passer, pour ne pas trop souffrir.³

La toxicomanie constitue l'aboutissement d'un processus dans lequel l'usage de substances pharmacologiques, initialement tourné vers le plaisir, modifie progressivement la structure même du désir. L'individu devient toxicomane lorsque l'objet de ses convoitises se réduit uniquement à la recherche de la prochaine prise. Le désir, dès lors, se fixe de manière compulsive et tend à se répéter indéfiniment, selon une logique de circularité obsessionnelle. C'est en ce sens que Sissa qualifie le désir d'insatiable.

Le toxicomane et Platon

Selon elle, la question du plaisir trouve son traitement philosophique le plus radical dans l'œuvre de Platon : le philosophe semble appréhender l'ensemble des désirs comme s'ils étaient de *nature toxicomaniaque*.⁴ À première vue, mobiliser une pensée antique pour comprendre une problématique contemporaine comme celle de l'addiction peut sembler anachronique voire impertinent. L'autrice revendique cette distance entre le toxicomane et Platon, qu'elle considère comme un atout à plusieurs égards.

Premièrement, l'insatiabilité du désir n'est pas propre au mode de vie toxicomanaque. Selon Sissa, il s'agit du mode de vie dans lequel le désir manifeste sa réalité de la manière la plus explicite et la plus radicale.⁵ En ce sens, la toxicomanie n'est pas un phénomène accidentel ou marginal, mais incarne la manifestation la plus crue de la nature profonde du désir. À travers la violence et la quasi-destruction que l'addiction inflige au sujet, les histoires biographiques des toxicomanes enseignent malgré elles un avertissement contre la toute-puissance d'un désir non maîtrisé. La philosophie occidentale et, en particulier la philosophie antique, s'est préoccupée de ce problème éthique : elles appellent une réflexion rigoureuse sur la place du plaisir dans l'orientation de la vie humaine.⁶

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 105. Il faut nuancer ce propos bien que l'autrice ne le précise pas, elle semble ici faire allusion à un certain type de désir. Dans la suite du chapitre en question, elle développe un modèle de sevrage sur le modèle du désir intellectuel chez Platon. Elle indique que ce désir en particulier n'est pas insatiable. Néanmoins, il est possible de faire une critique sur la manière dont elle interprète la nature de l'insatiabilité.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 39-42.

Platon propose une pensée radicale à cet égard. Bien qu'il n'ait jamais connu les psychotropes de synthèse, il a élaboré une armature intellectuelle apte à se saisir du problème. L'autrice revendique cette distance historique comme un atout. En effet, elle permet de dégager le fonctionnement du désir lui-même, dans sa dynamique propre, indépendamment des objets et des contextes historiques.⁷ Elle ne prétend pas qu'il soit inutile d'étudier le phénomène de cette manière, mais souligne que l'addiction dépasse le cadre des explications historiquement situées pour revêtir une portée plus universelle.⁸

Deuxièmement, Sissa cherche à combler un manque du discours contemporain sur la toxicomanie, en particulier dans le cadre de la prévention.⁹ Elle critique les discours de prévention de son époque qui semblent éviter dans leur communication la dimension du plaisir.¹⁰ Bien que son ouvrage ait été rédigé à la fin du XX^e siècle, d'autres auteurs spécialisés constatent toujours ce manque vingt ans après.¹¹ Selon elle, la théorie du plaisir de Platon permet de mettre en évidence un élément souvent négligé dans le discours contemporain sur la drogue : la dimension du plaisir. Cette crainte repose généralement sur l'idée que la simple évocation des plaisirs liés à la drogue compromettrait l'efficacité du message préventif. En effet, ces plaisirs, d'une séduction si intense, continuent d'alimenter la tentation, même lorsqu'ils sont vivement critiqués.

La dénonciation du plaisir

Afin d'éviter ce travers dans le discours préventif, elle mobilise Platon qui offre la capacité à maintenir à distance le plaisir sans pour autant l'occulter.¹² Ainsi, elle propose une structure narrative de l'évolution du plaisir dans le mécanisme de l'addiction. Grâce à la pensée platonicienne, Sissa a le moyen d'interpréter ce moment où le plaisir de la drogue, qui semble positif au premier abord, se manifeste inévitablement sous une forme négative.

Le plaisir procuré par la drogue ne saurait être considéré comme un plaisir authentique, dans la mesure où il est toujours accompagné par un désir inassouvi. Le consommateur atteint

⁷ *Ibid.*, p. 33-34.

⁸ *Ibid.*, p. 18 et p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰ *Ibid.* « C'est le tournant soudain que prend le plaisir, lorsqu'il se fait besoin, qu'il faudrait offrir à penser. »

¹¹ Même si l'ouvrage de Sissa date de 1997, il semble que le problème persiste toujours vingt ans après si l'on suit l'état de la recherche produit par Race K., « Thinking with pleasure: Experimenting with drugs and drug research », in *International Journal of Drug Policy*, n°49, 2017.

¹² Sissa G., 1997, p. 35.

un état de plénitude où rien ne manque. C'est précisément cet état de complétude en lui-même qui commence à lui manquer. En effet, la vie quotidienne sans drogue devient alors encore plus insupportable s'elle est comparée au moment de plénitude apporté par le plaisir chimique. Peu à peu, la vie sans drogue se transforme en une vie de souffrance, dominée par la sensation de manque. Ainsi, le toxicomane est condamné à reprendre sans cesse, non pour un plaisir positif, mais pour ne plus souffrir. Le désir est la clé pour comprendre la véritable nature du plaisir de la drogue.

Le Gorgias : le désir comme un abyme

La conception du désir constitue le pivot de toute réflexion sur la toxicomanie, car c'est en comprenant sa nature que l'on peut espérer trouver des voies pour y faire face. Pour saisir pleinement cet enjeu, il est indispensable de revenir à un passage clé du *Gorgias* de Platon, qui éclaire un point d'interprétation décisif au cœur de la lecture que propose Giulia Sissa. Celle-ci s'appuie sur une image emblématique du dialogue, qui met en avant le caractère insatiable du désir. À partir de cette image, elle construit un discours où le plaisir est presque nié, toujours sous la menace d'un désir inextinguible. Or, l'insistance avec laquelle elle pose l'instabilité du désir empêche d'aborder des réflexions plus nuancées. Platon, en effet, ne conseille pas seulement de se méfier des plaisirs, mais aussi et surtout d'orienter correctement les désirs.

Cette conception du désir comme force implacable ne relève pas seulement d'une querelle de spécialistes : elle renvoie à un enjeu contemporain majeur. Si le désir est véritablement sans borne, alors toute réponse à des phénomènes comme la toxicomanie semble devoir passer par une imposition extérieure de limites. En revanche, si le désir peut être compris comme susceptible de rationalité et de régulation interne, une approche complémentaire, fondée sur la transformation du rapport du sujet à son propre désir, devient envisageable.

Au cœur de son analyse, Sissa fait appel à la représentation platonicienne du corps, image d'une entité en déliquescence permanente.¹³ Les substances chimiques s'épuisent dans les veines et le corps épouse ce qui offre au toxicomane cet état si plaisant. Plus le consommateur cherche à retrouver ce plaisir, plus il se voit contraint d'augmenter progressivement les doses qu'il s'injecte. Pour rendre compte de cette insatisfaction chronique due à l'instabilité du corps,

¹³ *Ibid.*, p. 58.

Sissa utilise la comparaison du *Gorgias* entre l'homme de raison et l'homme de plaisir.¹⁴ Le premier connaît la limite et raison pour lesquelles ses jarres remplies de grains sont bien entretenues et ne fuient pas ; tandis que le second tente en vain de remplir ses jarres, qui se vident continuellement à cause d'une fêlure au fond des récipients.

En effet, regarde bien si ce que tu veux dire, quand tu parles de ces deux genres de vie, une vie d'ordre et une vie de dérèglement, ne ressemble pas à la situation suivante. Suppose qu'il y ait deux hommes qui possèdent, chacun ; un grand nombre de tonneaux. Les tonneaux de l'un sont sains, remplis de vin, et de miel, de lait, et cet homme a encore bien d'autres tonneaux, remplis de toutes sortes de choses. Chaque tonneau est donc plein de ces denrées liquides qui sont rares, difficiles à recueillir et qu'on n'obtient qu'au terme de maints travaux pénibles. Mais, au moins, une fois que cet homme a rempli ses tonneaux, il n'y a plus à y verser quoi que ce ne soit ni à s'occuper d'eux ; au contraire, quand il pense à ses tonneaux, il est tranquille. L'autre homme, quant à lui, serait aussi capable de se procurer ce genre de denrées, même si elles sont difficiles à recueillir, mais comme ses récipients sont percés et fêlés, il serait forcé de les remplir sans cesse, jour et nuit, en s'infligeant les plus pénibles peines.¹⁵

Socrate cherche à démontrer que la vie bonne repose sur l'ordre, la mesure et la maîtrise de soi, contre Calliclès qui voit dans toute limite au désir une entrave à la vitalité et au plaisir. Là où Calliclès valorise une existence fondée sur la démesure, Socrate défend une vie tempérée comme seule garante du vrai bonheur. Socrate souligne un point essentiel : l'homme intempérant est condamné à s'activer en permanence pour soulager ses désirs qui ne sont jamais satisfaits. Le plaisir ressenti par un individu engagé dans un mouvement perpétuel de désir constitue en quelque sorte un plaisir épuisant, dénué de satisfaction véritable.

Contre cette présentation d'un mode de vie réglé, Calliclès objecte que l'homme tranquille, celui dont les tonneaux sont pleins, ne ressent plus aucun plaisir. À ses yeux, une telle vie est sans mouvement, sans excitation ni jouissance.

S'il fait le plein, il n'éprouve plus ni joie ni peine. Au contraire la vie de plaisirs est celle où on verse et on renverse autant qu'on peut son tonneau. – Mais alors, si on en verse beaucoup, il faut aussi qu'il y en ait beaucoup qui s'en aille, on doit donc avoir de bons gros trous, pour que tout puisse bien s'échapper !¹⁶

L'opposition entre Socrate et Calliclès présente une subtilité. Les deux s'accordent sur un point fondamental : le désir naît d'un manque et cherche à le satisfaire en atteignant un état sans manque.¹⁷ Leur désaccord porte sur la valeur de l'état qui en résulte, et par extension sur

¹⁴ *Gorg.*, 494a-b. Toutes les citations pour ce dialogue proviennent de Platon, *Gorgias*, Traduction et présentation Canto M., GF Flammarion, Paris, 1987.

¹⁵ *Gorg.*, 493d-494a.

¹⁶ *Gorg.*, 494a-b.

¹⁷ Platon, *Gorgias*, translated with notes by Irwin T., Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 196.

le mode de vie que cela engendre.¹⁸ Socrate estime qu'il est meilleur de prolonger l'état de satisfaction autant que possible. Si le sujet parvient à atteindre un état de satisfaction, il faut entretenir cet état. L'état de satisfaction est égal à un état de plénitude dans lequel on ne ressent plus aucun manque, et par extension, éteint la flamme des désirs. Dans cette condition, l'âme peut échapper à l'agitation perpétuelle des désirs multiples et violents. Le sujet est alors en meilleure disposition pour atteindre la maîtrise de soi et accéder à une forme de paix intérieure. Mieux vaut entretenir une condition dans laquelle le désir cesse, plutôt que de se condamner à un enchaînement infini de désirs renaissants.

Calliclès, au contraire, rejette totalement cette idée. Selon lui, plus le désir est illimité et multiple, plus on éprouve des plaisirs intenses et variés.¹⁹ Calliclès rejette toute forme de restriction, qu'elle concerne les désirs eux-mêmes ou les moyens de les satisfaire.²⁰ Pour lui, la bonne vie ne réside pas dans la stabilité, mais dans le mouvement même du désir en voie de satisfaction. Le plaisir naît de ce processus vers l'objet désiré, non de la plénitude elle-même. Si l'individu n'a plus aucun désir alors il est sans plaisir. Aux yeux de Calliclès, cela ressemble à la vie vide et inerte d'un individu amorphe comparable à une pierre.²¹ Vivre pleinement, c'est multiplier les désirs, chercher sans cesse à les satisfaire, et jouir du plaisir que procure ce mouvement.²² Contre Socrate, Calliclès valorise moins le résultat que le mouvement : ce n'est pas l'état atteint qui importe, mais l'élan qui y conduit.

La transformation existentielle due à l'instabilité du désir

Sissa souligne deux points essentiels à partir des jarres percées : l'impossibilité de satisfaire le désir et le temps perdu à répéter un échec. L'âme est entraînée dans un mouvement infernal. Elle reprend l'image des jarres décrivant l'abîme dynamique que le désir creuse dans le corps de l'individu.²³ Sissa montre également que les expressions courantes associées à la toxicomanie comme *se défoncer*, *boire comme un trou*, *s'imbiber*, figure un corps « troué »,

¹⁸ Lefebvre R., *Platon philosophe du plaisir*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 97-98.

¹⁹ Jouët-Pastré E., *Le plaisir à l'épreuve de la pensée : lecture du Protagoras, du Gorgias et du Philète de Platon*, Brill, Boston, 2018, p. 57-59.

²⁰ Irwin T., *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogue*, Clarendon press, Oxford, 1977, p. 119-120.

²¹ *Gorg.*, 494c. « Oui, mais surtout ce dont je parle, c'est vivre dans la jouissance, d'éprouver toutes les formes de désirs et de les assouvir ; voilà, c'est cela, la vie heureuse ! ».

²² Irwin T., 1977, p. 120-121.

²³ *Gorg.*, 494a-b.

creux et avide de se remplir à nouveau.²⁴ Selon elle, l'ensemble de ces expressions montre que le toxicomane comprend son état avec les mêmes images que le philosophe athénien.

Plus le consommateur tente de combler un manque à travers la substance, plus celle-ci devient insuffisante, exigeant une consommation accrue. La tolérance augmente en même temps que le geste se répète.²⁵ L'expérience de la satisfaction est repoussée plus loin par le même effort inadéquat d'essayer de se remplir. En ce sens, Platon nous informe que tout mouvement cherchant le « toujours plus » ou le « encore plus » ne peut trouver satisfaction. De cette dynamique entre désir et tolérance, l'échec de la satisfaction est permanent. À mesure que le drogué cherche à atteindre le plaisir, son effort pour combler le manque s'intensifie, mais, tragiquement loin de disparaître, le vide ne fait que se creuser davantage.²⁶

La véritable jouissance lui est interdite. Le drogué cherche à répéter un geste devenu pour lui simple et familier : sniffer, s'injecter, avaler. Ces actions, désormais presque automatiques, relèvent d'une mécanique bien intégrée. Pourtant, cette répétition est trompeuse : chaque reprise du geste ne comble rien, elle ne fait qu'ouvrir à une nouvelle tentative, engageant le sujet dans une spirale sans fin.²⁷

Le temps du désir total

Au-delà de l'insatisfaction chronique qu'il engendre, le désir insatiable consomme aussi le temps de vie de l'individu. Giulia Sissa souligne que la principale victime de cette dynamique est le temps ordinaire lui-même, celui qui pourrait être consacré à autre chose. Socrate insiste sur le fait que celui qui s'acharne à remplir des jarres percées doit s'affairer jour et nuit, sans jamais connaître de repos. Il est absorbé dans un labeur incessant, dicté par l'urgence de combler un vide qui ne se comble jamais.

Il y a une mécanique implacable dans l'appétit qui empêche de le concevoir dans une durée discontinue et maîtrisable : une passion après l'autre, arrêtant quand on veut et mesurant l'intensité de la satisfaction. Le désir est tyrannique, il impose un rythme que le sujet ne sait plus maîtriser. Parce que, au fond, l'âme désirante s'ouvre un trou béant qui aspire et engloutit ce qu'on y jette.²⁸

²⁴ Sissa G., 1997, p. 10-11. Elle ne se limite pas seulement aux expressions françaises mais aussi anglaises et italiennes.

²⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

Le sujet intempérant se trouve non seulement réduit à un acte dénué de finalité, mais à sa répétition perpétuelle, sans répit ni échappatoire. Le désir devient total quand il se transforme en une force d'occupation complète, absorbant tout le temps disponible et interdisant toute autre forme de vie. La consommation, dès lors qu'elle devient addiction, cesse d'être une activité choisie : elle se fait occupation absolue, au sens où elle accapare entièrement le sujet. Pour comprendre comment le désir de la drogue devient si insistant qu'il éclipse tout le reste, jusqu'à constituer l'unique problème dans la vie du toxicomane, il faut examiner de près la transformation du plaisir à la racine de cette tragédie. C'est en effet dans ce glissement du plaisir vers la contrainte que se révèle pleinement l'engrenage de l'addiction.

Pour comprendre la transformation du plaisir positif en un plaisir négatif, il est nécessaire de se tourner vers le *Philèbe*, dialogue dans lequel Platon approfondit la nature du plaisir et du désir. C'est d'ailleurs sur ce texte que Giulia Sissa appuie l'essentiel de son interprétation sur la déchéance du plaisir. Toutefois, une lecture attentive du *Philèbe* permet aussi de nuancer sa compréhension du désir.

Dans ce dialogue tardif, Platon propose une analyse plus fine du désir, en interrogeant non seulement son objet, mais aussi son origine et sa fonction dans l'âme. Tous les désirs ne mènent pas nécessairement à l'insatisfaction. Le *Philèbe* reconnecte avec la thèse socratique du *Protagoras*.²⁹ Comme nous le verrons dans le premier chapitre, toutes les formes de désir prennent source dans le désir fondamental qu'est le désir du bien. Le désir n'est pas insatiable mais il est pris dans une confusion entre son objet naturel (le bien) et les apparences dans lesquels il est pris (le plaisir et la douleur).

L'akrasia et la gestion du désir

La dynamique que nous venons de décrire dans le cadre de l'addiction illustre un problème plus général dans la philosophie platonicienne : la possibilité de l'akrasia, c'est-à-dire la faiblesse de la volonté face aux désirs. En d'autres termes, l'*akrasia* interroge les conditions de possibilité d'un comportement intempérant causé par les désirs insatiables. Quelles sont les conditions permettant à l'individu de résister face aux désirs ? Est-il possible de résister à des désirs lorsque ceux-ci ne sont pas bons et conduisent à la souffrance ? Au sein des

²⁹ Delcommenette S., *Le Philèbe de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill, Leiden, 2006, p. 337-338.

questionnements de l'*akrasia*, il y a l'enjeu du plaisir et du désir. Est-il possible de résister à la séduction des plaisirs ? Autrement dit, ce que nous avons observé dans le cadre de l'addiction n'est qu'une manifestation extrême d'un problème fondamental de l'âme humaine : la tension entre désir et raison.

Dans le *Protagoras*, il est communément admis que Platon reste proche de la thèse de son maître selon laquelle nul ne fait le mal volontairement. Cette position implique de nier la possibilité de l'*akrasia*. En effet, si l'individu ne peut agir que selon ce qu'il juge bon, il est impossible de considérer qu'un désir ou un affect l'ait poussé à faire autre chose que ce qu'il voulait. Toute action mauvaise résulte donc d'une erreur de discernement quant à la portée de l'acte, et non d'une nature corrompue ou d'une faiblesse de caractère. L'agent s'est trompé en croyant agir pour le bien.

Platon semble avoir une certaine confiance dans la foule. Le désir n'y est pas insatiable : il peut entraîner l'individu vers de mauvais buts, mais cela ne résulte pas d'une nature fondamentalement défaillante, seulement d'erreurs de jugement. La correction consiste à lui faire comprendre la source de son erreur. L'apprentissage peut suffire à permettre à la foule de se maîtriser. La question centrale du *Protagoras* est alors de savoir comment connaître les plaisirs les meilleurs et comprendre la connaissance qui motive l'action. Si la foule peut acquérir cette compréhension, le désir n'est pas insatiable : il est simplement sujet à l'erreur, et une fois corrigée, l'ordre peut être rétabli.

Platon semble revenir sur cette conception socratique lorsqu'il divise l'âme en trois parties dans la *République*. Si le désir est naturellement insatiable, l'individu risque toujours d'être entraîné vers ce qui est contraire à son bien. Cette faiblesse affecte particulièrement la foule, que Platon décrit comme gouvernée par des désirs bestiaux, dont la recherche de plaisir la rend inconsciente de la portée de ses actes. Incapable de se maîtriser, elle s'incline devant ses désirs, devenant ainsi instable, désordonnée et politiquement ingérable.

L'intervention du philosophe apparaît nécessaire pour instituer des limites et des normes de conduite au sein de la foule. Incapables de se gouverner par eux-mêmes, les individus doivent être guidés par une régulation extérieure, mais cette régulation ne se réduit pas à la contrainte : elle passe également par l'éducation et l'instruction. L'éducation permet de former la partie rationnelle de l'âme et de développer les dispositions morales et les capacités réflexives nécessaires pour maîtriser les désirs. Ainsi, Platon envisage une combinaison de guidance

philosophique et de formation éducative, afin que les individus puissent progressivement devenir capables de se gouverner eux-mêmes.

La tension dans la conception de l'insatiabilité

Les différents traitements de l'*akrasia* chez Platon révèlent une tension interne à sa pensée : la maîtrise du désir doit-elle passer avant tout par l'imposition de normes, qu'elles soient politiques ou morales, ou bien repose-t-elle sur une éducation du sujet, fondée sur la compréhension des plaisirs et la rectification de ses jugements ? Faut-il gouverner les désirs de l'extérieur, ou enseigner à chacun comment les gouverner de l'intérieur ?

La question platonicienne de l'*akrasia* trouve une résonance contemporaine : quel degré de confiance la société accorde-t-elle à l'individu pour faire face aux plaisirs de la drogue, et plus largement à ses désirs ? Comme Platon se demandait s'il fallait réguler les désirs par l'éducation ou par des normes extérieures, notre société semble privilégier la prévention et l'imposition de règles, au détriment de l'apprentissage de la maîtrise individuelle. La crainte que la drogue soit si séduisante que l'on préfère occulter les plaisirs qu'elle procure dans les discours de prévention témoigne d'une faible confiance dans le discernement des individus. Plutôt que de les aider à comprendre et à gérer leurs désirs, on leur impose des normes de comportement, négligeant ainsi la dimension personnelle du désir : comment le comprendre, le maîtriser et l'orienter correctement.

Repenser le désir et le plaisir pour préparer aux crises

Un événement historique contemporain semble souligner l'urgence de réinterroger la place des plaisirs et des désirs dans nos sociétés. Depuis les années 1990, les États-Unis connaissent une crise de santé publique majeure : la crise des opioïdes.³⁰ L'un des facteurs déterminants de cette crise fut la redéfinition des critères d'évaluation des soins médicaux, sous l'influence des compagnies pharmaceutiques. Ces dernières ont mené d'intenses campagnes

³⁰ Toutes les informations sur l'histoire et l'impact de la crise des opioïdes proviennent de Obradovic I., « La crise des opioïdes aux Etats-Unis : D'un abus de prescription à une épidémie aiguë », in *Potomac Paper*, n°35, Ifri, Paris, 2018.

pour faire reconnaître l'absence de douleur comme un indicateur central de la qualité du traitement, à égalité avec les paramètres vitaux traditionnels.

Dans cette perspective, le soulagement total de la souffrance devint une norme thérapeutique. Pour s'y conformer, de nombreux médecins commencèrent à prescrire massivement des antalgiques puissants, notamment à base d'opiacés, même en dehors de situations de douleurs chroniques. La facilité d'accès à ces substances, combinée à leur légitimité médicale, a conduit une partie significative de la population à développer une dépendance. Les patients, ayant expérimenté les effets plaisants de l'anesthésie chimique, continuèrent à désirer cet état, bien après la disparition des raisons médicales initiales.

Dans les années 1990, la prévention des conduites addictives aux États-Unis reposait largement sur un slogan devenu emblématique : « *Just say no* ». À la tentation, il convenait d'opposer un refus catégorique. Sans remettre en cause la légitimité morale de cette injonction, il importe néanmoins d'en souligner la pauvreté conceptuelle. Comme le souligne Sissa, une telle approche réduit la lutte contre l'addiction à une simple affaire de volonté individuelle, en évacuant toute réflexion sur la dynamique du plaisir, sur les conditions de sa dégradation et sur la compréhension des risques inhérents à sa recherche.

Dans son rapport sur la crise des opioïdes, Obradovic observe que celle-ci a profondément transformé la perception sociale du toxicomane. Avant cette crise, l'usager de drogues était avant tout perçu comme un délinquant, un individu marginal ayant transgressé la loi. Cette représentation appelait naturellement des réponses essentiellement répressives : il suffisait de « dire non » à la tentation de sortir du cadre légal.

La crise des opioïdes est venue ébranler cette vision. Contrairement aux figures traditionnelles de la déviance, les premières victimes n'étaient pas des consommateurs marginaux, mais des patients ayant scrupuleusement suivi les prescriptions de professionnels de santé. L'origine de l'addiction ne résidait pas dans une transgression délibérée, mais dans l'observation même des recommandations médicales. Cette situation a révélé les limites d'un modèle de gestion du désir basé uniquement sur la norme extérieure et met en lumière la nécessité, comme chez Platon, de renouveler notre compréhension du plaisir, du désir et de leur rôle dans la vie humaine.

Pour répondre à ces questions, il est peut-être nécessaire d'ouvrir une réflexion sur le désir et la maîtrise de soi. Les problématiques liées à la consommation de drogues risquent de se multiplier et de peser davantage sur nos sociétés. La crise des opioïdes a notamment enrichi

les trafiquants de narcotiques, alimentant l'essor du marché noir. Par ailleurs, l'incapacité du corps médical à proposer des pratiques adaptées renforce l'idée que l'individu ne peut plus se contenter de suivre passivement les prescriptions officielles : il doit être capable de réfléchir par lui-même à son rapport à ces substances.

Face à un problème désormais quotidien, il devient urgent de repenser l'équilibre entre, d'une part, la maîtrise individuelle du désir et du plaisir, et, d'autre part, les normes légales et morales imposées par la société. Ce questionnement ne consiste pas à relativiser la nécessité d'une régulation, mais à mettre en lumière un cas particulièrement révélateur : celui où l'encadrement social du désir et du plaisir se révèle insuffisant.

Chapitre 1 : Du plaisir au désir dans le *Philèbe*

Partie 1 : Sissa et l'histoire de la déchéance du plaisir

La négativité du plaisir

Un des enjeux de la lecture platonicienne que propose Sissa est de montrer comment une jouissance pleinement intense et parfaite se voit inévitablement réduite à un simple soulagement de la douleur. Il y a là une déchéance remarquable du plaisir en lui-même. Sissa, en s'appuyant sur les propos du toxicomane William Burroughs, montre que le plaisir lié à la consommation de drogue se pervertit inévitablement en un processus de jouissance négative, c'est-à-dire en une simple compensation du manque, et non plus en un état positif ou stable.³¹

La réalité du mécanisme toxicomaniacal se révèle quand la drogue cesse de procurer un plaisir durable, mais n'apporte plus qu'une accalmie brève et illusoire, satisfaction d'un vide qu'elle a elle-même engendré. Le plaisir n'y est plus que la suspension momentanée d'une souffrance induite.³² En ce sens, le seul « plaisir » de l'addiction est celui de l'accoutumance, et il n'a plus rien à voir avec la jouissance intense et positive des premiers instants.

Cette déchéance graduelle du plaisir comporte un aspect paradoxal : comment un plaisir en vient-il à perdre sa dimension agréable ? C'est à travers la pensée platonicienne que Sissa parvient à éclairer ce paradoxe. Dans le *Philèbe*, Platon opère une distinction entre différents types de plaisirs, en fonction de leur nature et de leur valeur. Il propose une hiérarchie dans laquelle les plaisirs sont évalués, notamment selon leur pureté et leur relation à la douleur. Parmi ceux-ci, les plaisirs mêlés, où douleur et plaisir se superposent dans un même processus, font l'objet d'une critique particulière. Ce sont précisément ces plaisirs ambivalents que Giulia Sissa analyse dans le contexte de la toxicomanie.

³¹ Sissa G., 1997, p. 30. [« La came n'est pas “un truc super”. L'intérêt de la came pour un drogué, c'est qu'elle crée une accoutumance. » Car cette accoutumance, c'est-à-dire le fait de ne pas pouvoir s'en passer, est devenue “le plaisir en soi”].

³² *Ibid.*, p. 31.

Dans le *Phèdre*, Platon entreprend un geste significatif en montrant que tous les plaisirs ne se valent pas. Il s'oppose à l'évidence subjective de l'expérience sensible et cherche à convaincre Protarque que, bien que certaines choses nous apparaissent comme plaisantes, elles ne constituent en réalité pas des plaisirs authentiques. Pour être plus précis, certains plaisirs se manifestent comme particulièrement intenses ; néanmoins, cette intensité résulte d'un manque, proportionnel à l'intensité ressentie. Lorsque l'individu éprouve une grande soif, boire lui procure un plaisir bien plus intense que si la sensation de manque était moins aiguë. C'est cette corrélation entre l'ampleur du manque et l'intensité de la satisfaction qui trouble profondément Platon. Le fait que, pour éprouver un certain type de plaisir, il soit nécessaire de souffrir d'un manque afin que la satisfaction soit perçue comme un plaisir, montre qu'en réalité il ne s'agit pas d'un pur plaisir. Platon ne nie pas que ce type de plaisir puisse être perçu comme plaisant. Néanmoins, il critique cette apparence, affirmant que ceux qui croient jouir intensément sont en réalité ceux qui souffrent le plus. Platon distingue l'aspect immédiat de l'expérience qui semble positif contre la réalité objective du plaisir. C'est ce que révèle la dynamique de l'addiction : le sujet ne poursuit plus un bien, mais la cessation d'un mal provoqué par le « plaisir » lui-même.

La première expérience et la découverte du paradis

Selon Sissa, le désir de la drogue émerge exclusivement à partir de la première expérience du plaisir chimique. En s'appuyant sur les récits autobiographiques de toxicomanes, elle affirme que la première prise de drogue est toujours le fruit d'un hasard, d'une circonstance fortuite, d'une suggestion innocente de la part de quelqu'un d'autre ou bien encore d'une indication médicale, et non l'expression d'un désir préexistant. Il n'existe pas de désir réel avant la première consommation. Ce n'est que l'expérience du plaisir positif qui engendre le désir de recommencer. On ne désire la drogue qu'après avoir goûté à ses effets. Le plaisir initial, intense, est ce qui suscite inévitablement le désir de renouveler l'expérience.

Sissa montre que, dans ses premiers moments, la drogue procure un plaisir total. Elle reprend la description qu'en fait De Quincey de sa découverte de l'opium. Éduqué à la pensée antique, celui-ci s'exclame qu'il a découvert l'état que tant de philosophes ont cherchés à atteindre.³³ Il découvre ce produit quand il cherche à apaiser les douleurs d'une névralgie faciale

³³ *Ibid.*, p. 21. « Pour Thomas de Quincey, qui est en effet un philosophe et qui connaît bien surtout la philosophie grecque, l'opium se donne comme cette chose matérielle, concrète, incroyablement peu encombrante

particulièrement atroce. A travers ses veines remplies de substances, il découvre un état parfait puisque non seulement, les douleurs de son visage se sont envolées mais en plus toutes les formes de douleur et d'inconfort disparaissent en même temps. Il jouit d'un plaisir total. L'état est parfait, rien ne manque, plus aucune souffrance, tout n'est plus qu'un état de plénitude qui se satisfait à lui-même. Les effets des premières prises sont semblables au concept de bien ce bonheur tellement suffisant que rien d'autre n'a besoin d'être ajouté. L'expérience de l'opium est similaire à l'état de bien dont Socrate définit les caractéristiques dans le *Philète*.

Le lot du bien, est-il nécessaire que ce soit d'être complet ou incomplet ? - Tout ce qu'il y a de plus complet, je suppose Socrate. – Eh quoi ! Que le bien soit suffisant ? – Comment ne le serait-ce pas, en effet ? Et même que c'est en cela qu'il diffère de tous les êtres. Mais assurément, ce qu'il est le plus nécessaire de dire à son sujet, c'est ceci, je crois : que tout qui le connaît le prend en chasse et tend vers lui, dans l'intention de l'attraper et de l'acquérir pour soi-même, et qu'il ne se préoccupe de rien d'autre que de ce dont l'accomplissement s'accompagne de biens.³⁴

Socrate établit avec l'accord de Protarque que le bien est parfait, suffisant et que tous ceux qui le connaissent, en font leur unique préoccupation.³⁵ Si l'individu n'a plus que la préoccupation du bien en tête, cela signifie qu'il contient nécessairement tout ce qui est désirable.³⁶ Par analogie, on peut observer que les substances psychoactives produisent l'illusion d'un état analogue : le sujet éprouve, dans sa découverte de la drogue, un sentiment de plénitude absolue, comme si rien ne pouvait altérer cet état, et comme si tout manque ou tout désir s'abolissaient. La drogue constitue ainsi l'une des illusions les plus extrêmes d'un plaisir parfait et autosuffisant.

La période rose et le plaisir positif

Cette illusion dure un certain temps. Au début, le bonheur est total. Non seulement la drogue offre une expérience de plénitude, elle apporte également une sensation de reconnexion avec la vie dans son ensemble. Il y a une tolérance plus grande pour toutes les imperfections de la vie.³⁷ La drogue ne constitue pas seulement une expérience isolée : elle tend à reconfigurer

et qui répond enfin à la demande humaine la plus intensément ressentie et la plus difficile à assouvir : la quête de cette insaisissable *eudaimonia* dont la pensée antique n'a cessé d'interroger la possibilité. »

³⁴ *Phil.*, 20d. Toutes les citations proviennent de Platon, *Philète*, introduction, traduction et commentaire par Delcommenette S., J. Vrin, Paris, 2022.

³⁵ Lefebvre R., 2007, p. 174.

³⁶ Lefebvre D., « Qu'est-ce qu'une vie vivable », in *La félure du plaisir : études sur le Philète de Platon 1. Commentaires*, direction de Dixsaut M. Vrin, Paris, 1999. p. 76.

³⁷ Sissa G., 1997, p. 19-20.

l'ensemble de la vie du sujet. Le toxicomane garde en mémoire la possibilité de retrouver cet état de plénitude par un geste simple, immédiatement efficace. Comme le souligne Sissa, c'est précisément cette facilité d'accès à un plaisir intense, apparemment absolu, qui favorise l'addiction.³⁸ Ce qui, au départ, n'était qu'un geste inconscient, une tentative hasardeuse teintée d'inconscience, se transforme progressivement en un automatisme. Le désir, en s'ancrant dans la mémoire du plaisir initial, convertit le geste spontané en un réflexe habituel. Il faut toutefois noter que ni le premier geste, ni le geste devenu rituel ne relèvent d'une délibération réfléchie : tous deux semblent échapper à la réflexion.

Le mécanisme de l'addiction commence à travers la répétition d'un geste.³⁹ Au début, les toxicomanes pensent qu'ils gardent le contrôle parce qu'ils savent attendre entre deux prises. Mais le quotidien sans drogue est fait de tous les désagréments et les douleurs ; quand ils ont connu un état où rien n'affecte négativement l'esprit, les douleurs paraissent encore plus insupportables. Dès lors, ils reprennent une deuxième dose puis une troisième et ainsi de suite. Entre chaque dose, le délai se raccourcit et diminue jusqu'à ce que la consommation se fasse journalière et l'état sous drogue devient le quotidien au lieu d'être une escapade vers un état paradisiaque.⁴⁰

Pourquoi la drogue devient un objet quotidien alors qu'elle était un objet extraordinaire ? La question est évidemment une question de désir. En même temps, elle pose une question existentielle : « Pourquoi remettre à demain, le bonheur qu'on peut acquérir aujourd'hui ? »⁴¹ En un sens, il est possible d'interpréter la théorie platonicienne comme un moyen de répondre à cette question. Il faut repousser certaines formes de plaisir, parce qu'elles sont trompeuses et entraînent l'individu dans un mécanisme infernal. Elles nous apparaissent comme des moyens d'atteindre le bonheur mais, elles sont des illusions qui ne sont pas réellement plaisantes mais génératrices de souffrances.

La dégradation du plaisir positif

Une fois que l'état de plénitude a été éprouvé, son épuisement ne ramène pas l'individu à un calme indifférent, mais suscite un manque irréductible. Après la jouissance chimique,

³⁸ *Ibid.*, p. 24-25.

³⁹ *Ibid.*, p. 22-25.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 26-27.

l'esprit n'est plus "neutre" : il porte en lui la trace obsédante d'une plénitude à laquelle il ne participe plus.⁴² Le souvenir de cet état parfait devient alors le moteur d'un glissement progressif dans le désir. Celui-ci est dans un premier temps, le désir de retrouver cette jouissance supplémentaire qu'offre l'état de plénitude absolue mais au fur et à mesure, le désir n'a plus comme objet l'état de plénitude, il vise uniquement à soulager une douleur. Le sujet après ses premières expériences souhaite retourner à cet état. En ce sens, il se met à désirer. Graduellement, ce n'est plus l'état de plénitude qui est visé mais l'évitement de la douleur. C'est dans ce glissement que la réalité de l'addiction se fait savoir. Le geste visait au début un état de bonheur mais il ne vise plus que l'absence de souffrance au fur et à mesure.⁴³

Ce moment de basculement d'un plaisir positif vers un plaisir négatif Sissa le nomme : *ce moment où l'on se réveille malade*.⁴⁴ Cela fait référence à ce moment où le drogué comprend qu'il ne désire plus qu'une seule chose, mettre fin au manque. Il a fini sa mutation en toxicomane.⁴⁵ La souffrance du manque est telle que la vie quotidienne est invivable. La vie sans dogue est devenue intolérable, tout semble faux et douloureux. Cette intolérance donne son aspect tyrannique au manque. Le drogué consomme simplement pour éviter de souffrir du manque. Dès l'origine, la succession des prises obéit à une logique d'évitement de l'état de manque.⁴⁶ Par son insatiabilité, le désir reconfigure progressivement l'existence du sujet, jusqu'à ce que toute son énergie et toute son attention soient absorbées par la quête du soulagement. Nous reviendrons sur l'idée que la toxicomanie fonctionne sur un dévoilement de la réalité du désir en fin de chapitre.

Partie 2 : La question du Philète, pourquoi le plaisir n'est pas ce qu'il apparaît ?

Le plaisir et le manque : de Platon à Sissa

Pour Sissa, le plaisir procuré par la drogue ne saurait être tenu pour un plaisir véritable, puisque celui-ci expose nécessairement l'individu à la souffrance du manque. Elle prolonge ainsi l'avertissement platonicien : certaines sensations, bien qu'elles se présentent comme

⁴² *Ibid.*, p. 23-25.

⁴³ *Ibid.*, p. 30-31.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁵ *Ibid.*, « L'héroïne est devenue tout, elle occupe tout le temps puisqu'une discontinuité provoque désormais une crise ; elle remplace tous les intérêts possibles, puisqu'on n'a plus de goût pour quoi que ce soit d'autre. »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27-31.

plaisantes, n'appartiennent pas au genre des plaisirs authentiques. Pour introduire la lecture du *Philebe*, il convient donc d'exposer la mécanique du désir telle que Platon la pense. Comme l'a montré Sissa, le souvenir de la plénitude joue un rôle déterminant dans la genèse du désir en fixant dans l'âme la trace d'un plaisir total. En effet, comme nous le verrons, comme le plaisir relève du genre de l'*apeiron* (l'illimité), il transforme le désir initial qui recherche une illusion de l'état de bien, en une dynamique d'insatiabilité où le plaisir n'est plus que la sensation de combler un manque. Comprendre la formation du désir suppose donc, en amont, d'analyser la constitution de ces souvenirs, qui orientent l'âme vers la répétition illusoire d'un plaisir supposé parfait.

Les facultés cognitives et le désir

De manière générale, Platon insiste sur le fait que le plaisir suppose une capacité à le comprendre. Les facultés intellectuelles jouent un rôle essentiel, puisque le plaisir n'a de sens que s'il a la capacité d'être saisi par la pensée.

Et de même, puisque tu ne posséderais pas de mémoire, il serait impossible, je suppose que tu te souviennes avoir joui autrefois, et que le plaisir qui survient dans l'instant te laisse un quelconque souvenir ; bien plus dépourvu d'opinion vraie, tu ne pourrais croire jouir lorsque tu jouis, et, privé de la faculté de calculer, tu ne serais pas non plus capable de prévoir ta jouissance à venir ; tu ne vivrais pas une vie d'homme, mais celle d'une sorte de mollusque ou de l'in de ces animaux marins dont le corps est emprisonné dans une coquille. En est-il bien ainsi, ou avons-nous d'autres pensées sur la question en plus de celle-là ?⁴⁷

Socrate souligne ainsi à Protarque que les processus cognitifs sont indispensables pour pouvoir éprouver consciemment le plaisir.⁴⁸ En effet, Protarque prétend que s'il n'avait que la jouissance, sans aucune activité de pensée, il aurait déjà atteint la vie bonne. Socrate lui réplique que sans conscience, il ne peut véritablement y avoir de plaisir : un plaisir inconscient n'est pas un plaisir.⁴⁹ Par ailleurs, ce passage met en avant la dimension temporelle du désir, qui engage les trois temps — passé, présent et futur. Comme il sera précisé ensuite, le désir requiert la capacité de se souvenir d'un état agréable passé et de le projeter dans l'avenir comme un but à atteindre.

⁴⁷ *Phil.*, 21a-b.

⁴⁸ Delcommenette S., 2008, p. 173-176,

⁴⁹ *Ibid.*

Le corps platonicien et le corps toxicomane

Pour comprendre le plaisir et le désir dans le *Philète*, il est essentiel de saisir comment la division de l'être en quatre genres fondamentaux définit une conception du corps différente de celle du *Gorgias*. À travers cette division, Platon présente le corps comme un mélange organisé de processus illimités, régulés par la mesure et ordonnés par une cause rationnelle. Cette nouvelle conception permet d'éclairer la nature du désir et de mieux comprendre ses dérèglements. Elle contraste la représentation du corps que Sissa privilégie, en s'appuyant sur le *Gorgias*, celle de la jarre percée comme une métaphore d'un corps en perpétuel écoulement.⁵⁰ Dans cette perspective, le corps est voué à l'insatisfaction chronique, incapable de se remplir durablement, condamné à une consommation répétée, cyclique, vaine. Cette image renvoie à un corps traversé de fluides, en perpétuel écoulement. Quelle que soit la quantité qu'on tente d'y verser, il finit toujours par se vider avec le temps. Selon Giulia Sissa, cette analogie est particulièrement éclairante car elle met en évidence l'insatisfaction fondamentale qui caractérise la toxicomanie. Le toxicomane cherche à se remplir de produit mais ce remplissage est toujours voué à l'échec : ce qui a été ingéré s'épanche nécessairement. Ainsi, celui dont l'objectif est d'être constamment « plein » est condamné à répéter sans fin le geste de se remplir, dans un cycle indéfini de consommation, d'épuisement et de manque.

Le corps platonicien est un corps baroque, déliquescient et fluide. C'est également un corps toxicomane. Arraché à sa dissolution par un remplissage cyclique, il n'est pas, il devient. Tant que le flux l'inonde et se maintient à l'intérieur, on peut faire autre chose que l'abreuver.⁵¹

Opposée à cette figure d'un corps fluide et toxicomane, la vision du *Philète* permet d'envisager un corps harmonieux, pris dans des mouvements de dissolution et de restauration, mais susceptible d'être stabilisé par l'intervention de la mesure et de la rationalité. Ces deux conceptions du corps ne sont pas nécessairement contradictoires en soi, mais le modèle du *Philète* offre une subtilité supplémentaire qu'il s'agira de dégager à la fin de ce chapitre.

La division de tout en quatre catégories

Platon opère une division de l'ensemble des choses. Socrate propose à Protarque de s'engager dans une méthode de division permettant de *voir tout dans tout*.

⁵⁰ Sissa G., 1997, p. 51-52.

⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

Nous avons dit, si je me souviens bien, que la divinité nous a montré la présence de l'illimité et de la limite parmi les êtres. – Absolument. – Posons donc ces deux-là comme espèces et comme troisième une certaine unité qui résulte de leur mélange à tous les deux. Mais j'ai l'air d'être quelqu'un de passablement ridicule, avec mes divisions en espèces et mes énumérations ! - Que veux-tu dire, très cher ? – Il semble que j'ai encore besoin d'un quatrième genre ! – Dis-moi lequel. – Considère la cause du mélange des deux premiers, et pose-moi ce quatrième genre en plus des trois précédents.⁵²

Il soutient que l'on peut diviser l'ensemble des réalités en quatre principes fondamentaux. Avant de s'étendre sur le rapport des fruits de cette division et le plaisir, il faut découvrir ces quatre genres et les rapports qu'ils entretiennent.

Cette section se présente comme un classement des principes régissant l'ensemble du réel. Le statut de cette division concerne le monde physique des choses en devenir.⁵³ Selon Delcommine, Ces principes ne sont pas tous de même nature : les deux premiers ont une valeur logique, au sens où ils désignent des manières dont la pensée peut appréhender les choses ; le troisième est le résultat sensible, produit par la rencontre des deux premiers ; enfin, le quatrième est la cause intelligente, principe d'organisation de l'ensemble.⁵⁴ Pour que Protarque saisisse au mieux l'intérêt de cette division, Socrate attribue à chacun de ces principes un signe distinctif.⁵⁵

Première catégorie : l'illimité

Le premier principe est l'illimité (*apeiron*). Il désigne tout ce qui est indéfini ou illimité sans aucune mesure propre.⁵⁶

Tout ce qui nous paraît devenir plus et moins et admettre le fortement, le doucement, le trop et toutes les choses de cette sorte, tout cela, on doit le poser dans le genre de l'illimité comme dans une unité, conformément à notre propos antérieur où nous affirmions qu'il faut, après avoir rassemblé tout ce qui est dispersé et épargillé, lui apposer autant que possible le signe distinctif d'une certaine nature unique, si tu t'en souviens.⁵⁷

Le premier principe est l'illimité (*apeiron*). Il désigne tout ce qui est indéfini ou illimité sans aucune mesure propre.⁵⁸ Pour le décrire, Platon dit qu'ils sont toutes éléments acceptant le plus et le moins. Il donne une série de comparatif : le plus chaud/plus froid, plus grand/plus

⁵² *Phil.*, 23c-d.

⁵³ Delcommine S., 2022, p. 332.

⁵⁴ Delcommine S., 2008, p. 212-216.

⁵⁵ Jouët-Pastré E., 2018, p. 207-208.

⁵⁶ Delcommine S., 2018, p. 333.

⁵⁷ *Phil.*, 24e-25a.

⁵⁸ Delcommine S., 2018, p. 333.

petit, fortement/doucement, en plus d'un exemple (trop) sans qu'il soit directement comparatif. Même sans forme comparative explicite, les termes relevant de l'apeiron obéissent néanmoins à cette logique d'accroissement et de diminution. C'est dû à cette possibilité d'être toujours plus ou moins que les éléments sont illimités.

En ce sens, l'illimité désigne tout ce qui peut varier de façon continue, sans point d'ancre fixe.⁵⁹ Comme dit précédemment, l'apeiron ne fait pas référence aux objets en eux-mêmes mais à la signification de la prédication en elle-même.⁶⁰ Cette dynamique du plus et du moins repose sur l'opposition entre excès et défaut. En effet, être plus chaud signifie être moins froid, il y a un mouvement contraire entre deux pôles opposés.⁶¹ Gavray utilise le terme d'oscillation pour marquer le va et vient entre les termes du couple contraire.⁶²

Platon attribue une valeur négative à l'illimité au sens où il échappe nécessairement à la saisie par la pensée. Quand les deux termes sont dans un mouvement d'excès et de défaut, ils le sont en eux-mêmes et non par rapport à une valeur déterminée. Toute chose définie comme illimité peut croître sans aucune référence à une origine ou une limite précise.⁶³

L'*apeiron* représente l'élément indéterminé indéfini, qu'il est nécessaire d'ordonner par la mesure. Dans le domaine de l'*apeiron*, il n'est possible de n'avoir que des idées vagues ou des estimations peu précises. Ce point est central quand il s'agit d'étudier les plaisirs faux/mélangés. Il faut lui imposer une norme extérieure à la dynamique d'oscillation afin de lui attribuer une valeur précise et positive.⁶⁴ Cependant, l'attribution d'une norme met fin à l'illimitation.

Deuxième catégorie : la limite

La deuxième catégorie est la limite (*peras*). Il est défini comme l'antithèse de la première catégorie.

Dès lors, ce qui n'admet pas cela, mais admet tout le contraire ; tout d'abord l'égal et l'égalité, et après l'égal, le double et tout ce qui serait comme nombre à nombre

⁵⁹ Plus tôt dans le dialogue, Socrate a montré cette caractéristique pendant l'exemple du chaud et du froid. *Phil.*, 24d. « En effet, plus chaud ou plus froid, tous deux ne le seraient plus, une fois saisis par la quantité déterminée ; car le plus chaud va toujours de l'avant sans jamais rester en place, et de même le plus froid, tandis que la quantité déterminée est fixation et cessation de toute avancée. Ainsi, selon cet argument, le plus chaud, en même temps que son contraire, s'avéreraient illimités. »

⁶⁰ Delcommenette S., 2022, p. 335.

⁶¹ *Ibid.*, p. 334.

⁶² Gavray M-A., 2017, p. 104.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Lefebvre R., 2007, p. 178-179.

ou mesure à mesure ; en comptant l'ensemble de toutes ces choses dans la limite, nous paraîtrions bien. Ou bien qu'en dis-tu ?⁶⁵

Ce principe introduit la limitation qui permet d'instaurer des proportions et des équilibres. Contre le plus et le moins de l'illimité, la deuxième catégorie donne des rapports de *nombre à nombre* ou *mesure à mesure*.⁶⁶ En un sens, celle-ci introduit le nombre pour permettre de déterminer précisément les oscillations du premier principe. Le nombre ne fait pas référence nécessairement à un rapport géométrique ou arithmétique. Socrate donne l'exemple de la loi ou des règles de compositions musicales.⁶⁷ Le nombre est à comprendre comme un ensemble de relations ordonnées entre plusieurs éléments.

La limite est une fonction qui s'applique sur l'illimité et ainsi produit le mélange.⁶⁸ L'imposition de cette fonction termine la dynamique mouvementée de l'illimité.⁶⁹ Le devenir, livré à lui-même, demeure dans l'indétermination : il échappe à toute emprise par la pensée.⁷⁰ Au lieu de rester dans la mesure vague et peu précise, la limite agit comme un système de référence structurée permettant de délimiter la quantité.⁷¹ Le nombre est l'instrument permettant la détermination et par extension l'apprehension de la pensée.⁷²

Puisque la limite est la condition nécessaire de l'aspect intelligible, elle annule la valeur négative du premier mouvement.⁷³ Elle est le fondement de l'harmonie et par extension la beauté et la rationalité.⁷⁴ Gavray souligne que la mesure est à la fois la fonction servant à la détermination et à l'organisation des relations entre les termes. Ceux-ci sous l'effet de la limite forme une communauté alors que leur état précédent les en empêchait.⁷⁵

Troisième catégorie : le mélange

Le mélange est la troisième catégorie (*meikton*) définie par la rencontre des deux premières catégories.

⁶⁵ *Phil.*, 25a-b.

⁶⁶ Delcommenette S., 2022, p. 336.

⁶⁷ *Phil.*, 26b-c. ; Delcommenette S., 2022, p. 338.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 336.

⁶⁹ *Phil.*, 25d-e.

⁷⁰ Delcommenette S., 2022, p. 337.

⁷¹ Gavray M-A, 2017, p. 105.

⁷² Delcommenette S., 2022, p. 338.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Gavray M-A, 2017, p. 105.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105-106.

Eh bien, par ce troisième genre, dis-toi que je veux désigner en la posant comme unité, toute descendance des deux premiers, qui est une génération de l'être à partir des mesures accomplies à l'aide de la limite.⁷⁶

Le mélange est donc le produit de ce qui est généré quand la règle rencontre l'illimité.⁷⁷ Ainsi, ce mélange respecte une proportion harmonieuse, faite par une cause intelligente. C'est à partir de ce genre que l'on a accès à la réalité concrète du monde : ni pure intelligibilité ni pur devenir, mais une entité stabilisée et accessible à la rationalité.⁷⁸ Les exemples que Socrate donnent de mélange sont tous beaux et bons : les saisons, les compositions musicales et la santé. Il faut étudier plus en profondeur l'exemple de la santé puisque celui-ci est éclairant pour la suite du propos.

Quatrième catégorie : la cause

Néanmoins, pourachever le résultat de la division, il faut passer en revue le quatrième genre. Enfin, la cause (*aition*) est ce qui engendre le mélange à partir des deux premiers principes.

Considère en effet s'il te semble nécessaire que tout ce qui advient advienne sous l'action d'une certaine cause ?⁷⁹

Nous disons donc que l'artisan de tout cela en est le quatrième, la cause, considérant avoir suffisamment montré qu'il diffère des autres ?⁸⁰

Socrate souligne la nécessité de distinguer le produit de la cause de ce produit.⁸¹ Elle est une cause productrice. Cette cause produit l'organisation (la limite) de son matériel (l'illimité) en vue d'une certaine fin (mélange).⁸² Cela implique que cette cause est intelligente. Cela favorise aux yeux de Platon l'harmonie et la limite contre le chaos et l'illimité. L'excès et le défaut entraînent une forme de laideur tandis que la limite dissout cette laideur au profit d'une beauté dans le mélange.⁸³

⁷⁶ *Phil.*, 26d.

⁷⁷ Delcommenette S., 2022, p. 339.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Phil.*, 26e.

⁸⁰ *Phil.*, 27b.

⁸¹ Delcommenette S., 2022, p. 341.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Gavray M-A., 2017, p. 106.

Plaisirs et douleurs : les variations de l'harmonie

Pour comprendre la genèse du plaisir et de la souffrance chez Platon, il est utile de se pencher sur la relation entre l'harmonie corporelle et les affects.

Eh bien, je dis que lorsque l'harmonie se dissout en nous, les êtres vivants, la dissolution de la nature et le surgissement des souffrances se produisent au même moment. – Ce que tu dis là est tout à fait vraisemblable. – En revanche, lorsque l'harmonie se rétablit et qu'elle retourne à sa propre nature, on doit dire que c'est le plaisir qui survient, s'il faut s'exprimer en peu de mots et le plus rapidement possible à propos des choses les plus importantes.⁸⁴

Le plaisir et la souffrance sont des phénomènes qui accompagnent les variations de l'état d'harmonie présent dans le corps. L'état d'harmonie appartient au troisième genre, celui du mélange.⁸⁵ Le corps est un principe organisé, caractérisé par une dynamique de mouvement. En effet, cette harmonie connaît des perturbations ou à l'inverse des restaurations, et c'est précisément dans ce mouvement que les affects plaisants ou douloureux sont engendrés.

Donc la bonne santé est un mélange stable et organisé. Quand une personne tombe malade ou se blesse, le mélange se dissout et connaît une dégradation tandis que quand son corps guérit ou les blessures cicatrisent le mélange connaît une restauration. La dissolution a comme origine un état déterminé tandis que la restauration se fait en vue d'un état défini. Cette précision est importante pour la suite. Les affects plaisants et douloureux sont produits en même temps que ces mouvements de l'état d'harmonie. Ces états ne sont pas identiques aux affects bien qu'ils soient profondément liés.⁸⁶

La mémoire comme condition du désir

Quand Socrate entreprend d'expliquer le désir à Protarque, tout cela nécessite un développement assez dense qui se développe par la définition de chaque élément présent dans la mécanique du désir.

Quant à l'autre espèce de plaisirs, celle que nous avons dites appartenir à l'âme elle-même, c'est par l'intermédiaire de la mémoire que dans sa totalité, elle advient. – Comment cela ? Il nous faut d'abord retrouver ce que peut bien être la mémoire, à

⁸⁴ *Phil.*, 31d-e.

⁸⁵ Delcommenette S., 2022, p. 357.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 358.

ce qu'il semble ! Et avant la mémoire, la sensation, je le crains, si nous voulons gagner une clarté un tant soit peu acceptable sur ces phénomènes.⁸⁷

Cette capacité de prévoir les plaisirs et les douleurs est fondamentalement liée à la mécanique du désir. En effet, le désir nécessite que l'on désire quelque chose qui ne soit pas encore en notre possession. Pour désir, il faut être capable de visualiser quelque chose qui répond au manque actuel et l'acquisition de cet objet nous réjouisse. Pour comprendre ce rapport entre projection affective et désir, il faut revenir sur les opérations de l'esprit qui rendent possible une telle projection, à savoir : la mémoire et la sensation.

Sensation :

Platon distingue la simple perturbation du corps de ce qui constitue véritablement une sensation, qui naît seulement lorsque l'âme et le corps se meuvent ensemble dans une affection unique.

Quand, d'un autre côté, l'âme et le corps se fondent dans une affection unique et se meuvent ensemble, tu ne t'exprimeras pas improprement en appelant ce mouvement « sensation ».⁸⁸

Donc, il faut d'abord que Socrate définitte la sensation. La sensation n'est pas un pur principe corporel. Pour que la sensation naîsse, il faut que l'âme et le corps soit conjoint dans un mouvement. Si on subit un mouvement d'un objet extérieur, par exemple on est poussé, il faut que le corps subisse un stimulus extérieur et quand même temps l'âme soit consciente de ce mouvement.⁸⁹ Dans le cas où la force appliquée sur le corps soit si petite que l'on ne sente pas la pression, alors il n'est pas possible d'en avoir la sensation pour Platon. Une sensation non-consciente n'est pas une sensation, il faut en un sens, que celle arrive jusqu'à l'âme pour être comprise comme telle.⁹⁰

Souvenir :

Une fois que la sensation est définie comme un mouvement ressenti par l'âme quand une affliction corporelle arrive, il est possible de définir le rôle de la mémoire.

Dans ce cas, en disant que le souvenir est la conservation de la sensation, on parlerait correctement à mon avis.⁹¹

⁸⁷ *Phil.*, 33c.

⁸⁸ *Phil.*, 34a.

⁸⁹ Delcommenette S., 2022, p. 364-365.

⁹⁰ *Phil.*, 33e. « Plutôt que de parler de dissimulation à l'âme dans les cas où celle-ci demeure inaffectée par les ébranlements du corps, ce que tu appelles maintenant “oubli”, nomme-le “absence de sensation”.

⁹¹ *Phil.*, 34b.

Celle-ci renferme la possibilité de conserver la sensation. Néanmoins, il est important de souligner qu'elle ne garde pas la totalité de la sensation.⁹² En effet, elle présente à la fois une dimension corporelle et une dimension psychique. La mémoire est capable d'enregistrer uniquement la partie psychique de l'événement. Pour reprendre l'exemple d'avoir été poussé, un individu peut dire qu'il se souvient d'avoir été poussé. Il se souvient de l'effet que cela fait d'être poussé, il se souvient de comment il s'est senti au moment où il avait conscience d'être poussé. Malgré tous les efforts d'imagination possible, son corps ne peut répéter le fait d'avoir poussé sans que le stimulus soit à nouveau présent.⁹³ La partie que la mémoire conserve ne peut être que la conscience d'avoir subi une affliction physique.⁹⁴

Réminiscence :

Il est nécessaire pour actualiser la sensation préservée une faculté supplémentaire. C'est pour cette raison que Socrate présente aussi la réminiscence.⁹⁵

Lorsque l'âme reprend autant que possible par elle-même et en elle-même, sans le corps, les affections qu'elle a un jour éprouvées en compagnie du corps, nous disons alors, je crois, qu'elle a une réminiscence.⁹⁶

Il est important de souligner que la réminiscence présente deux modes.⁹⁷ Le second est absolument essentiel dans le cadre de la théorie de la connaissance de Platon. Néanmoins, dans le *Phédon*, celle-ci n'est pas développé suffisamment pour être comprise à l'aide de ce dialogue seul.⁹⁸ C'est principalement la première modalité de réminiscence qui est intéressante dans le cadre de cette analyse désir-plaisir. Pourtant pour comprendre les enjeux sur la détermination du désir en rapport à l'idée de bien, celle-ci joue un rôle crucial. La réminiscence quand elle a affaire à la recherche d'une connaissance perdue sera abordée à ce moment-là.

La réminiscence est donc la capacité à se saisir à nouveau de la sensation conservée.⁹⁹ La réminiscence permet de vivre à nouveau la sensation telle qu'elle s'est donnée précédemment. Donc elle est le moyen par lequel l'individu actualise le souvenir passé contenue dans son âme, toujours en considération des limites établie dans la partie sur la

⁹² Delcommenette S., 2022, p. 366-367.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Delcommenette S., 2022, p. 366-367.

⁹⁶ *Phil.*, 34b.

⁹⁷ *Phil.*, 34b-c. « En outre, lorsque, alors qu'elle a perdu un souvenir, que ce soit d'une sensation ou d'une connaissance, elle y retourne encore et encore et par elle-même, tout cela aussi, nous disons, je crois, que ce sont des réminiscences et des souvenirs. »

⁹⁸ Delcommenette S., 2022, p. 367-368.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 367.

mémoire. En ce sens, la réminiscence est la condition qui permet à l'individu d'être affecté par quelque chose qui n'est pas là ou plus là.¹⁰⁰ En d'autres termes, elle permet de réactiver la conscience de quelque chose sans que cette chose soit là directement. A travers la réminiscence, il y a possibilité d'être affecté comme à distance sans que le stimulus extérieur soit à nouveau présent.

Désir :

Maintenant que les trois parties essentielles (sensation, mémoire et réminiscence) ont été défini, il est possible de comprendre leur rôle dans la mécanique de désir. Le passage sur le désir commence par une correction essentielle de la pensée spontanée. En effet, Platon décorrèle l'association courante entre le désir et l'objet extérieur. Dans le dialogue quand Socrate pose la question à Protarque de savoir ce que l'on désire dans le cas de la soif, celui-ci répond la boisson. Or c'est justement ce point-là que la subtilité du modèle platonicien se joue. Le désir n'aspire pas directement un objet extérieur.¹⁰¹

Il a soif : voilà du moins quelque chose qu'il nous arrive de dire en toute occasion ? – Evidemment ! – Et cela revient à « il est vide » ? – Certes. – Mais la soif, n'est-ce pas un désir ? – Si, un désir de boisson. – De boisson ou de se remplir de boisson ? – De se remplir, je crois – Celui d'entre nous qui est vide, à ce qu'il semble, désire le contraire de ce dont il est affecté : car il est vide, et il aspire être rempli.¹⁰²

La soif indique que le sujet soit vide. Donc il désire l'état de réplétion. Cette logique montre que le sujet désire toujours le contraire de son état présent.¹⁰³ Si le désir n'apparaît que dans le vide et qu'il vise l'état contraire, cela nécessite que le sujet ait fait l'expérience de cet état à savoir celui où il est rempli. Ce que le désir vise est en réalité de retourner à un état harmonieux. De cette manière, on comprend mieux pourquoi Sissa insiste sur le fait que la drogue naît d'un non-désir. Il est impossible de souhaiter la plénitude chimique avant d'y avoir goûter.

Cela conduit à s'interroger sur ce que le désir vise réellement. Pour Platon, cette interrogation révèle l'illusion propre à la sensibilité. Le désir naît lorsque l'état présent se dissout ; or, puisqu'il tend nécessairement vers l'état contraire, il vise avant tout à restaurer la condition perdue. Donc le désir n'a rien de problématique en tant que tel.¹⁰⁴ Le désir constitue

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Dixsaut M., *Le naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 132-133.

¹⁰² *Phil.*, 34e-35a.

¹⁰³ Delcommine S., 2022, p. 370.

¹⁰⁴ Delcommine S., 2006, p. 331.

le principe de mouvement à l'œuvre dans l'être humain soumis au devenir et à la variation de l'état d'harmonie.¹⁰⁵ En ce sens, dire que Platon traite tous les désirs comme s'ils s'étaient de *nature toxicomaniaque* n'a pas de sens puisque la nature du désir est de retourner à l'état d'harmonie.

Or, dans l'expérience sensible, ce mouvement ne manifeste comme tel. Ces mouvements de restauration et de dissolution apparaissent via la sensibilité comme des plaisirs et des douleurs. L'individu ne ressent pas directement la dissolution ; il en juge à travers les signaux livrés par la sensibilité et lesquels se traduisent par une douleur. Ainsi, les mouvements de l'état d'harmonie sont occultés par le prisme de la sensation.¹⁰⁶

Du point de vue de la sensibilité, le désir ne se rapporte pas à la dissolution elle-même mais la douleur qu'elle engendre ; il semble donc viser non pas l'harmonie mais le plaisir.¹⁰⁷ Quelles sont les conséquences de ce changement ? La restauration est définie comme un mouvement en vue d'une fin, à savoir l'état d'harmonie. Une fois, l'état d'harmonie restauré, le désir disparaît n'ayant plus de raison d'être. En ce sens, le désir n'est pas insatiable, il est un mouvement organisé en vue d'atteindre un état déterminé achevant la nécessité du mouvement.¹⁰⁸

Dans ce cas, le désir est ponctuel ; plus l'harmonie est maintenue, moins le désir se manifeste et par extension, la souffrance est réduite aussi. L'important est de répondre adéquatement au désir afin de se préserver autant que possible de son apparition. Socrate offre un modèle de ce genre de vie quand il évoque l'état neutre.¹⁰⁹ L'instabilité de l'état d'harmonie, toujours soumis à la dissolution et à la restauration, condamne l'être humain à un cycle de douleurs et de plaisir. Néanmoins, comme Socrate l'a souligné, la sensation est un mouvement conjoint du corps et de l'âme. Si l'oscillation reste faible, elle n'affecte pas l'âme à travers la sensation. Ainsi, la bonne vie consiste à éviter les mouvements trop intenses, souvent provoqués

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 336.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 340-341.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 335-336.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 337.

¹⁰⁹ *Phil.*, 43c. « Que ce sont les grands changements qui produisent en nous douleurs et plaisirs, tandis que ceux qui sont mesurés ou minimes ne suscitent aucun des deux. – Oui, Socrate, cette formule est plus correcte que la précédente. – Alors, s'il en est ainsi, c'est la vie dont on parlait tout à l'heure qui resurgit à nouveau. – Quelle vie ? – Celle que nous avons dite être dépourvue de douleur comme de joies. ». A ce stade du dialogue, Socrate dédouble la bonne vie en distinguant deux de ses caractéristiques essentielles à savoir l'absence de grandes passions (état neutre) et les plaisirs authentiques (pures qui ne dépendent pas d'une douleur). La vie neutre n'exclut pas d'y inclure les plaisirs purs (qui apparaissent sans aucune forme de désirs préalables). Delcommine S., 2022, p. 402.

par les passions, et à privilégier une existence plus calme et ordonnée.¹¹⁰ C'est précisément cela que Platon reproche à ses contemporains, aux hédonistes sans réflexions qui comme Philète célèbre la recherche du plaisir.¹¹¹

De tous ceux qui, lorsqu'ils remédient à leur faim, à leur soif ou à l'une des affections de ce genre dont le remède est une génération, se réjouissent à cause de cette génération qu'ils considèrent comme étant un plaisir, et qui affirment qu'ils n'accepteraient pas de vivre sans éprouver la soif, la faim et tout ce dont on pourrait dire par ailleurs qu'il découle de telles affections.¹¹²

L'hédoniste sérieux ne peut poser la célébration de toutes les formes de plaisirs puisque souvent le plaisir prend son origine dans un manque douloureux.¹¹³ La vie bonne consiste donc à privilégier la stabilité de l'harmonie, en évitant tout ce qui provoque de grandes ruptures même si cela implique de renoncer aux plaisirs les plus intenses, comme nous le verrons plus loin.

Plaisir et désir : les plaisirs d'anticipations

Après avoir défini les plaisirs et les douleurs liés à la restauration et la dissolution, Socrate apporte une précision en définissant les plaisirs liés à l'anticipation.

Pose alors dans l'âme elle-même l'anticipation de ces affections, plaisante et pleine de confiance lorsqu'elle espère des plaisirs, mais craintive et pénible lorsque ce sont des douleurs. – En effet, il y a là une autre espèce de plaisir et de douleur : celle de l'âme elle-même séparée du corps produit par l'attente.¹¹⁴

Les propos tenus dans ce passage laissent croire que Socrate définit ici les plaisirs qui ne sont pas liés au corps mais à l'âme seul. Selon Delcommenette, ce n'est pas la différence qu'établit Socrate. D'abords, l'âme peut éprouver des plaisirs liés à l'harmonie puisque l'esprit

¹¹⁰ *Phil.*, 45d-e. « Oh, j'ai bien compris tes paroles, et je vois là une grande différence. Car les modérés sont pour ainsi dire à chaque fois retenus par la formule proverbiale, ce “rien de trop” dont ils suivent l'injonction ; tandis que ceux qui vivent dans la déraison et dans l'excès, le plaisir intense qui s'empare d'eux jusqu'à la folie les fait crier à tue-tête. »

¹¹¹ *Phil.*, 67b. « Et non pas en première, même si c'est ce qu'affirment les bœufs, les chevaux et toutes les autres bêtes par leur poursuite de la jouissance ! La foule leur accorde crédit, comme les devins aux oiseaux, et juge que les plaisirs sont ce qu'il y a de plus excellent pour notre vie ; ils croient que les amours des bêtes sont de meilleurs témoins que celles des arguments divinement inspirés en toute occasion par la muse philosophe ! ». Socrate fait référence à l'affirmation de Philète (*Phil.*, 11 b-c) où ce dernier dit que les plaisirs est ce que fondamental tous les êtres vivants recherchent. Sur ce sujet voir : Dixsaut M., « L'affirmation du Philète », in *La fêlure du plaisir : études sur le Philète de Platon 1. Commentaires*, direction de Dixsaut M. Vrin, Paris, 1999. Et Jouët-Pastré E., 2018, p. 133-156.

¹¹² *Phil.*, 54e.

¹¹³ Delcommenette S., 2022, p. 403-404.

¹¹⁴ *Phil.*, 32c.

est aussi réglé par un principe organisateur à l'image du corps. Donc, selon le commentateur, le point à souligner est la capacité d'anticipation. L'âme a la capacité d'éprouver des affects plaisants ou douloureux en fonction de la prévisualisation qu'elle en fait. Pour le dire autrement, quand un individu s'attend à jouir de quelque chose, il se réjouit et inversement avec une douleur, il a peur à l'idée de la subir. Pour reprendre les termes de Delcommenette, dans le principe général exposé précédemment, les plaisirs et les douleurs sont celles qui sont contemporaines au processus de modifications de l'harmonie tandis que les seconds résultent de la capacité de l'esprit à les anticiper comme à distance.¹¹⁵

Cela est important dans le cas du plaisir, puisque cela permet de rendre compte qu'on puisse être affligé par un plaisir qui ne soit directement présent. L'anticipation d'un plaisir ou d'une douleur affecte l'individu, celui-ci se réjouit d'avance quand il espère jouir d'un plaisir et souffre quand celui-ci prévoit souffrir. Dans le *Phèdre*, Platon semble suggérer que l'anticipation n'influence pas seulement les quantités de plaisirs mais qu'en quelque sorte, celle-ci dédouble les plaisirs et les peines entraînant des conséquences sur leur nature.

Lorsqu'on souffre en raison de ce qui affecte le corps, mais qu'on se souvient de choses plaisantes qui si elles se produisaient, feraient cesser la douleur, sans pour autant déjà se remplir. Que se passe-t-il alors ? Dirons-nous, oui ou non, qu'on se situe entre ces deux affectations ? – Oui, nous le dirons. – Est-ce qu'on est totalement dans la souffrance, ou dans la jouissance ? – Par Zeus ! Mais on est plutôt affligé d'une double douleur ! Corporelle par son affection, et psychique par une sorte de regret résultant de l'attente.¹¹⁶

Socrate montre qu'en réalité le désir produit un dédoublement des affectations. Il reprend les deux types de plaisirs qu'il a distingué plus tôt dans le dialogue. Les affects liés aux mouvements de dissolutions et de restauration en tant que tels sont souvent accompagnés des affects contraires liés à l'anticipation.¹¹⁷ Quand l'harmonie du corps se dissout, une douleur surgit. Mais en même temps, cette douleur produit un désir, celui de répondre à cette souffrance. Le désir apparaît sous la forme de l'espérance de posséder l'état inverse à celui qui affecte présentement l'individu. Le désir se réalise dans un intervalle entre ce qui est présent comme sensation et l'espérance futur de l'état contraire.¹¹⁸ Donc, il y a un dédoublement des affectations : l'une présente et celle qui désire en créant l'espérance ou la crainte de l'état contraire.

Comment entends-tu ce redoublement de douleur, Protarque ? N'y a-t-il pas des cas où l'un de nous tout en étant vide, est placé devant un clair espoir d'être rempli, et

¹¹⁵ Delcommenette S., 2022, p. 359.

¹¹⁶ *Phèdre*, 35e-36a.

¹¹⁷ Delcommenette S., 2022, p. 376.

¹¹⁸ Platon, *Phèdre*, traduction et présentation de Pradeau J-F., G-F Flammarion, Paris, 2002, p. 49.

d’autres où il est au contraire sans espoir ? – Si, tout à fait. – Celui qui espère se remplir, ne te semble-t-il pas qu’il se réjouit à ce souvenir, bien qu’en ces mêmes moments, il souffre parce qu’il est vide ? Si nécessairement. – En de telles occasions, donc l’homme et les autres vivants éprouvent simultanément douleur et jouissance.¹¹⁹

La simultanéité est essentielle puisque que c'est la souffrance qui rend les actions agréables. Non seulement elle crée le désir, mais elle maintient le caractère plaisant de toutes choses qui s'y conforme. Mais, ces choses ne sont pas agréables en tant que telles, c'est la souffrance qui leur donne cette signification. En un sens, le plaisir n'est pas l'inverse de la douleur, c'est à travers le désir que se produise un grand nombre de plaisirs. Le plaisir prend souvent sa source dans la douleur et c'est le maintien de cette douleur qui maintient le côté plaisant des choses. Cette concomitance entre les deux états est absolument essentielle pour caractériser les plaisirs mélangés que Platon expose par la suite. La souffrance est la condition de possibilité de ce genre de plaisir.

Plaisirs mélangés : intensité subjective et misère objective

Depuis le début du dialogue, Socrate remet en cause l'évidence sensible attachée au plaisir. Protarque, en bon hédoniste, suppose que tout plaisir est également bon du seul fait qu'il est ressenti comme agréable. Mais c'est précisément cette équivalence entre l'intensité sensible et la valeur du plaisir que Platon entend remettre en cause. Les plaisirs diffèrent en bonté selon les critères que Socrate développe progressivement, et notamment selon leur cause et leur structure. Jouir n'est pas un fait objectif, le plaisir se forme souvent comme une appréciation relative à l'état de douleur.¹²⁰

À partir du passage 36c, Socrate explore la possibilité d'attribuer aux plaisirs les prédictats du vrai et du faux : peut-on dire d'un plaisir qu'il est faux, comme on le dirait d'un jugement erroné ? Cette thèse, très controversée, a suscité de nombreux commentaires. Sans entrer ici dans les détails de la démonstration de Socrate ni dans les débats contemporains, on peut néanmoins admettre ceci : il arrive que les individus prennent du plaisir au sens ils font l'expérience d'une sensation agréable néanmoins, le contenu de l'expérience lui peut être

¹¹⁹ *Phil.*, 36b.

¹²⁰ Pradeau J-F., 2002, p. 52-54.

susceptible d'être soit vrai ou soit faux.¹²¹ Socrate émet cette possibilité pour tous les genres de plaisirs.

Nous sommes intéressés par un cas spécifique de plaisir faux. Selon R. Lefebvre, l'attribution du prédicat vise principalement les plaisirs mélangés.¹²² Bien qu'il s'agisse de deux critères différents, ceux-ci se recoupent inlassablement. Selon Delcommine, les deux critères sont posés comme différent dans l'ordre du discours démonstratif. Dans l'analyse de l'expérience subjective, les deux distinctions se recoupent de façon essentielle.¹²³ Pour bien saisir en quoi les plaisirs mélangés sont trompeurs, il faut analyser le deuxième genre de plaisirs faux tel que le développe Platon : des plaisirs qui, bien que ressentis, reposent sur un désordre de l'âme ou du corps et sur une illusion concernant leur véritable valeur.

Le deuxième genre de plaisirs faux

Socrate reprend le modèle du désir qu'il a introduit précédemment. Il a déjà insisté sur la concomitance entre la souffrance du manque et le plaisir futur qu'offre l'accomplissement du désir.

Or ce qui désire, c'était l'âme, qui désire des états contraires à ceux du corps ; mais le corps, c'était ce qui procure la souffrance ou un certain plaisir qui fait suite à une affection ? – Oui, en effet. – Alors, il te reste à conclure ce qui se passe dans tels cas. – Parle. – Eh bien, ce qui se passe alors, c'est que des douleurs et des plaisirs sont simultanément placés côté à côté, et que leurs sensations, toutes contraires qu'elles soient, se produisent en même temps l'une près de l'autre : c'est cela qui nous est apparu tout à l'heure.¹²⁴

Il insiste que le plaisir même s'il porte sur l'anticipation ou sur l'espoir de la réalisation, reste présent en même temps que le manque.¹²⁵ Peu importe qu'il soit réalisable ou non dans le futur, à ce stade, Socrate insiste sur le fait que le désir introduit une forme plaisir contemporain au manque. Ensuite, le plaisir introduit par le désir apparaît uniquement sous la forme de sensations. Pour être plus précis, ils apparaissent comme la partie psychique de la sensation. Comme le désir espère quelque chose qui n'est pas encore dans la possession de l'agent, ce plaisir contemporain ne peut pas affecter le corps. Il est restreint au domaine de l'âme.

¹²¹ Delcommine S., 2022, p. 379-380.

¹²² Lefebvre R., 2007, p. 198.

¹²³ Delcommine S., 2022, p. 379.

¹²⁴ *Phil.*, 41c-d.

¹²⁵ Delcommine S., 2022, p. 394-395.

Tandis que maintenant, ce sont ces derniers qui, sans cesse changeants selon qu'ils sont considérés de loin ou de près, et placés simultanément l'un à côté de l'autre, apparaissent, les plaisirs, plus grands et plus forts par comparaison à l'état douloureux, et les douleurs, de leur côté, tout le contraire, parce qu'elles sont comparées aux plaisirs.¹²⁶

Le plaisir et la souffrance sont des réalités régies par le plus et le moins due à leur appartenance au genre de l'*apeiron*.¹²⁷ Ce caractère illimité par définition rend compliqué de leur attribuer une valeur précise. Par conséquence, le processus d'évaluation de ces affects ne peut aboutir à une mesure objective et déterminée. En quoi cela pose-t-il un problème ? Souvent, l'individu est pris au piège parce que deux affects se présentent l'un par rapport à l'autre dans une forme unique. Il est difficile d'isoler les deux affects afin de les évaluer sans rentrer dans une évaluation comparative l'un par rapport à l'autre. La difficulté est que l'on juge plutôt du contraste entre l'un et l'autre. On compare la douleur présente par rapport au plaisir que le désir introduit en nous. Souvent qu'il est de la nature de l'illimité d'être pris dans une dynamique entre le couple de contraires. L'évaluation des quantités de plaisirs et de peines se retrouvent prises dans un mouvement de fluctuation parce que les deux éléments modifient sans cesse les quantités réelles de l'un et l'autre.¹²⁸ Une peine peut apparaître beaucoup plus intense si le plaisir généré en réponse est lui-même très intense. Donc le contraste empêche de déterminer correctement la valeur des affects.

La simultanéité de la douleur et du plaisir entraîne nécessairement une exagération de ce que l'on éprouve. Cette exagération fonctionne dans les deux sens : la souffrance donne une apparence plus intense au plaisir du désir tandis qu'à l'inverse, le manque peut être plus aigu si le désir est particulièrement intense.¹²⁹ Socrate qualifie non pas la sensation comme fausse en tant que telle, mais il vise la façon dont elle apparaît et comme l'individu la juge dans son intensité.¹³⁰ Le plaisir et la douleur apparaissent dans une forme confuse où leur rapport réciproque crée des appréciations fausses quand on y prend part.¹³¹

¹²⁶ *Phil.*, 42b.

¹²⁷ *Phil.*, 41d. « Que tous deux, douleur et plaisir, admettent le plus et le moins, et qu'ils appartiennent aux illimités. »

¹²⁸ Jouët-Pastré E., 2018, p.226-227.

¹²⁹ Delcommenette S., 2022, p. 396.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 398.

¹³¹ *Ibid.*

Les plaisirs mélangés : plaisirs sur un fond de douleur

Socrate officialise le caractère mélangé des deux plaisirs déjà étudiés. Tous les deux sont liés au désir : le premier consiste dans le mélange entre la souffrance du manque et le plaisir d'anticipation et le lie les deux conceptions de plaisirs au sein de la conception du mélange.¹³²

Mais à propos de ceux où l'âme apporte le contraire du corps, et simultanément, douleur contre plaisir ou plaisir contre douleur, de sorte que tous les deux se combinent en un seul mélange, nous avons exposé précédemment que, lorsqu'on est à nouveau vide, on désire la réplétion, et qu'on jouit de cet espoir, tout en souffrant d'être vide. Mais à ce moment-là, nous n'avons pas rendu cela explicite et nous le disons donc à présent : lorsque l'âme s'oppose au corps dans tous ces cas en nombre extraordinaire, un alliage unique de douleur et de plaisir en vient à se produire.¹³³

D'abords, le plaisir introduit par le désir en même temps que le manque puis l'espérance que la possibilité d'une jouissance future. Les plaisirs mélangés sont en un sens faux parce qu'ils sont trompeurs. Ils se présentent subjectivement comme très intenses, mais cette intensité ne garantit pas qu'ils soient réellement des plaisirs authentiques. Il y a un défaut d'évaluation inhérent à l'expérience telle qu'elle se donne.¹³⁴ On peut jouir intensément d'un plaisir, non pas parce qu'il est en soi précieux, mais parce qu'il soulage une souffrance profonde. En plus, Platon souligne que cette erreur n'amène pas simplement à exagérer le plaisir du soulagent mais aussi à surévaluer la souffrance dans un même mouvement.¹³⁵

D'où une confusion centrale entre ce que l'on ressent (le plaisir intense) et ce que l'on vise (le bien véritable). Cette confusion est au cœur de l'erreur que Platon attribue à la foule : celle de juger les plaisirs selon leur apparence affective immédiate, et non selon leur nature réelle.

Donc Platon juge les plaisirs selon leur rapport à la vérité, mais il ajoute aussi une autre distinction essentielle : celle entre les plaisirs purs et les plaisirs mélangés. Cette seconde classification est en continuité avec la première, car la pureté renvoie ici à un plaisir qui ne doit rien à un état déficient de l'âme ou du corps, et donc qui n'est pas produit par la souffrance.

¹³² Delcommenette S., 2022, p. 404-405.

¹³³ *Phil.*, 47c-d.

¹³⁴ Lefebvre R., 2007, p. 100.

¹³⁵ Jouet-Pastré E., 2018, p. 228-229.

Pureté et mélange

Socrate interroge Protarque : si la valeur d'un plaisir se mesure à son intensité, alors les personnes les plus heureuses devraient être les plus malades.

Parmi les plaisirs, ceux qui l'emportent ne sont-ils pas ceux qui sont également précédés par les plus grands désirs ? – Si, c'est vrai. - Mais ceux qui souffrent de la fièvre et de maladies semblables n'ont-ils pas plus soif, plus froid, et de mêmes pour toutes les afflictions qu'ils subissent habituellement par l'intermédiaire de leur corps ? Ne sont-ils pas davantage sujet au manque, et, une fois celui-ci comblé, ne ressentent-ils pas de plus grands plaisirs ?¹³⁶

En effet, si le plaisir éprouvé lors du soulagement d'un manque est considéré comme authentique, il suffirait de beaucoup souffrir pour beaucoup jouir. L'intensité du plaisir ne reflète donc pas sa valeur réelle, mais simplement l'ampleur de la douleur qui le précède.¹³⁷

Dans cette logique, il faudrait désirer le mal autant que le plaisir, puisque c'est le premier qui donne au second toute sa force. Ce mode de vie revient à cultiver la douleur, entretenir le manque, et se laisser tourmenter par le désir.¹³⁸ Puisque la douleur est la condition nécessaire à un plaisir intense, cela conduit inévitablement à vouloir souffrir pour pouvoir jouir ensuite.

On aboutit ainsi à un paradoxe : l'individu cherche à s'imposer les plus grandes douleurs, uniquement pour ressentir le soulagement qui les suit. Il faut rappeler que plaisir et douleur s'inscrivent dans une oscillation dynamique : plus la souffrance est aiguë, plus le moindre soulagement peut produire un plaisir intense.

C'est précisément pour déjouer cette logique que Platon introduit la distinction entre plaisirs purs et plaisirs mélangés. La foule pense spontanément que les plaisirs les plus intenses sont les meilleurs ; Platon, au contraire, affirme qu'il faut rechercher les plaisirs les plus purs. Socrate illustre cela en prenant l'exemple de la couleur blanche.

Considérons d'abord le genre du blanc, si tu veux – D'accord. – Eh bien, comment pourrait-il y avoir pureté de blanc selon nous, et que serait-elle ? Serait-ce le blanc le plus grand et le plus abondant, ou bien celui qui comporterait le moins de mélange et dans lequel il n'y aurait aucune autre part d'aucune couleur ?¹³⁹

Socrate propose l'exemple de la couleur blanche pour illustrer une distinction essentielle entre plaisir pur et plaisir mélangé. Il demande à Protarque laquelle des deux situations

¹³⁶ *Phil.*, 45b.

¹³⁷ Delcommine S., 2022, p. 407.

¹³⁸ Lefebvre R., 2007, p. 207.

¹³⁹ *Phil.*, 53a.

représente le mieux la blancheur : celle qui contient une grande quantité de blanc mêlé à d'autres couleurs, ou celle qui, bien que plus modeste en quantité, ne comporte aucun mélange ?

L'objectif de cet exemple est de préparer la réflexion sur la nature du plaisir : quel type de plaisir est le plus représentatif de ce que le plaisir doit être ? La réponse attendue est claire : l'authenticité d'un plaisir ne se mesure ni à son intensité ni à sa quantité, mais à l'absence de toute souffrance.¹⁴⁰

C'est dans cette perspective qu'apparaît la nécessité d'examiner les plaisirs mélangés. Il ne s'agit pas de les disqualifier en tant que plaisirs, mais de souligner qu'ils reposent toujours sur un fond de douleur. Ils séduisent par leur intensité, mais ils sont trompeurs : ils confondent ce qui ébranle l'âme par les sens avec ce qui mérite d'être choisi pour sa pureté. Ce passage met ainsi en lumière l'effort de Platon pour purifier le plaisir, comme on chercherait une blancheur sans impureté — non pour rejeter le plaisir, mais pour en reconnaître la véritable valeur.

Plaisirs faux et plaisirs mélangés

Socrate décrit un type de plaisir indissociable de la douleur, qui naît du mouvement conjoint du corps et de l'âme et de la tension entre manque et réplétion.

Du moins à propos des plaisirs qui se produisent dans les affections communes du corps lui-même, Protarque, où se mêlent affections des parties externes et affections des parties internes. Mais à propos de ceux où l'âme apporte le contraire du corps, et simultanément, douleur contre plaisir ou plaisir contre douleur, de sorte que tous deux se combinent en un seul mélange, nous avons exposé précédemment que, lorsqu'on est à nouveau vide, on désire la réplétion et qu'on jouit de cet espoir, tout en souffrant d'être vide. Mais à ce moment-là, nous n'avons pas rendu cela explicite et nous le disons donc à présent : lorsque l'âme s'oppose au corps dans tous ces cas en nombre extraordinaire, un alliage unique de douleur et de plaisir en vient à se produire.¹⁴¹

Le mélange est composé à la fois par la douleur du manque et par le plaisir de l'espérance d'un soulagement. Il faut insister que ces deux affections forment ensemble le mélange, ils ne sont pas simplement juxtaposés.¹⁴² Ce que l'on ressent, dans ce type d'expérience, n'est pas une simple succession de deux états distincts mais bien un vécu unifié où ces deux éléments sont étroitement imbriqués. L'expérience subjective ne permet pas de

¹⁴⁰ Delcommine S., 2022, p. 421-422.

¹⁴¹ *Phil.*, 46c-d.

¹⁴² Delcommine S., 2008, p. 435.

dissocier nettement la douleur du manque et le plaisir de la satisfaction : ils se donnent ensemble, dans une même dynamique affective.¹⁴³ Socrate illustre ce point par l'exemple de la soif. Le plaisir que procure le fait de boire ne dure que tant que la soif est présente ; il disparaît aussitôt que le manque est comblé. Boire en l'absence de soif n'est pas un plaisir, mais peut même devenir désagréable, voire douloureux. Ainsi, ce plaisir spécifique n'existe que dans la tension d'un manque et dans le soulagement de ce manque. C'est le processus qui fait naître ce mélange d'affects, et non chacun des états pris séparément. Socrate veut ainsi montrer que certains plaisirs sont inséparables d'un certain degré de douleur, et que l'on ne peut donc pas les comprendre comme des réalités indépendantes, isolables dans l'analyse.¹⁴⁴

Partie 3 : Le plaisir de la drogue comme une illusion du bien

La nature du plaisir addictif à la lumière du Philète

Grâce à la lecture du *Philète*, il est possible de redéployer l'interprétation que Giulia Sissa propose du désir addictif. Pour Sissa, l'addiction est un processus qui se dévoile progressivement : dès la première prise, la drogue est un plaisir négatif, au sens où elle correspond à une absence de souffrance. Le désir, quant à lui, met du temps à révéler la réalité de ce plaisir, dont la nature d'absence s'impose a posteriori.¹⁴⁵

L'étude des plaisirs mélangés montre bien que l'intensité du plaisir ressenti dépend de la gravité du manque. La drogue n'est pas un plaisir car celui-ci est structurellement ruiné par le désir. Le plaisir de la drogue n'apporte plus rien si ce n'est le soulagement de la souffrance que le produit a lui-même engendré.¹⁴⁶ L'intensité du soulagement que chaque prise apporte n'est plus que la signification de la profondeur du manque. Le *Philète* offre les clés pour comprendre pourquoi quelque chose de plaisant n'est pas nécessairement un plaisir.

Pour montrer le lien entre la jouissance ressentie et l'état de manque, Socrate prend l'exemple des malades de la fièvre. De manière analogue, on peut évoquer le cas du toxicomane. Celui qui ne connaît plus que le désir doit alors connaître les plus grands plaisirs puisque tout

¹⁴³ Delcommenette S., 2022, p. 409-410.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Sissa G., 1997, p. 70-72.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 29.

manque stimule l'intensité des plaisirs. Au contraire de ce que pense la foule, Platon soutient que ces plaisirs sont le fruit d'une illusion née de la confusion entre remplissement du manque (plaisir apparent) et la véritable harmonie (plaisir vrai). C'est pourquoi il oppose aux plaisirs violents, nés de la souffrance, les plaisirs purs, mesurés, et stables.

Sissa souhaite réintroduire la notion de plaisir au sein du discours sur la prévention. Passer le plaisir sous silence empêche de comprendre pourquoi le plaisir si séduisant n'est pas un plaisir authentique et pourquoi le désir, sous forme de manque, condamne ce plaisir à ne plus en être un. Il faut à nouveau prolonger le geste initial pour dépasser l'insatiabilité du désir tel que cette interprétation le dépeint. Derrière la nature insatiable du désir, il se cache quelque chose d'autre : une illusion sur la nature du bien.

Une autre définition du désir insatiable

Delcommenette dans son commentaire exhaustif du *Phèdre* adresse une critique directement à Sissa puisque celui-ci lui reproche de considérer que le désir est comme naturellement insatiable¹⁴⁷ alors qu'à la lumière du *Phèdre*, il est possible d'arriver à une conclusion différente. Il l'est à la condition qu'il prenne un objet en lui-même illimité pour que le désir devienne en lui-même insatiable. Le désir est trompé par la sensibilité, qui le pousse non vers l'état de réplétion mais vers le plaisir comme contraire de la souffrance.¹⁴⁸ A l'*apeiron* de la douleur répond l'autre membre du couple défini dans cette relation. Delcommenette établit la distinction entre l'objet naturel du désir qu'est l'état de réplétion et l'objet immédiat du désir qu'est la restauration qui elle n'est accessible qu'à travers la sensation de plaisir.¹⁴⁹ Celui qui règle son désir sur la sensation, s'expose à un mode de vie balancé entre la destruction et la génération.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Delcommenette S., 2008, p. 337. Delcommenette adresse cette critique directement à l'interprétation de Sissa dans les notes de bas de page. Pour être précis, Delcommenette fait référence à l'article : Sissa G., « Du désir insatiable au plaisir captif », in *Religion et tabou sexuel*, direction de Marx J., Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990. Cependant, il est clair qu'il s'agit d'une version que Sissa remanie légèrement pour l'inclure dans l'ouvrage *Le plaisir et le mal*. Il n'y a aucune différence substantielle entre les deux.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 336.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 337. « Tant qu'il se réglera sur l'*apeiron*, le désir manquera toujours son but et sera lui-même infini. »

Delcommenette cite ici le passage 55a. « Destruction et génération : voilà ce qu'on choisirait en faisant ce choix, et non cette troisième vie, celle dans laquelle il n'y a ni jouissance ni douleur, mais la pensée à son plus haut degré de pureté possible. »

L’individu est pris dans une dynamique où tout s’articule autour d’une logique régie par le signe du toujours plus. Il y a toujours plus de plaisir, mais cela entraîne toujours plus de douleur. Cela entraîne également plus de douleur : plus on jouit lorsque la drogue pénètre les veines, plus on souffre ensuite lorsqu’elle se dissipe.

Cette distinction entre l’objet naturel et l’objet immédiat nécessite de reconsiderer que le désir *trouve* l’individu n’est pas un corps déliquescents qui se vide en permanence, mais le corps est un principe organisé qui subit des transformations tantôt négatives sous forme de douleur tantôt positives sous forme de plaisir. Le désir tend naturellement à retrouver l’état d’harmonie. Pourtant, il arrive fréquemment qu’il soit emporté par le mouvement même des sensations. Pris dans le flux des sensations, le désir perd de vue son but initial et se met à lutter contre le mouvement même qui l’entraîne. Le mouvement l’amène à dépasser le but qu’il s’était fixé à la base. En dépassant l’état de réplétion, le mouvement change de direction.¹⁵¹ Avec l’exemple de la faim, cela apparaît facilement, la faim a comme but premier la réplétion de nourriture. Le problème surgit quand on prend trop de plaisir à manger. On ne mange plus pour se remplir mais on mange davantage pour faire continuer le plaisir. Une fois un certain seuil de réplétion atteint, continuer à manger par pur plaisir conduit à la douleur.¹⁵²

Le paradis artificiel comme souvenir de l’illusion du bien

Pour mieux comprendre l’enjeu de cette analyse, il faut rappeler que l’état d’harmonie est la condition de la vie bonne.¹⁵³ Tout désir naît quand l’état est dérangé et le désir vise à retourner à cet état spécifique. Fondamentalement, le désir est le désir du bien. Toutes les formes de désirs particuliers prennent sources dans le désir premier qu’est la recherche du bien. Delcommenette souligne que dans le *Philèbe*, Platon reprend une thèse socratique selon laquelle personne ne fait le mal volontairement.¹⁵⁴

Dans un premier temps, il faut rappeler que le désir engage les trois dimensions du temps. Il naît dans le présent comme un manque, vécu sur le mode de la souffrance. Ce manque appelle à être comblé, en s’appuyant sur le souvenir d’un état antérieur de plénitude, où il n’était

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 338. « [...] parce que vu à partir d’un *apeiron*, celui-ci [l’objet du désir] apparaît lui-même comme un *apeiron*, qui par définition échappera toujours à toute prise. »

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.* « [...] le bien est l’objet naturel de tout désir et de toute volonté, toujours déjà impliqué dans nos actions, même les plus ordinaires. »

pas encore ressenti. Le désir se projette alors vers le futur, sous la forme d'un plaisir attendu, censé restaurer cette plénitude perdue.¹⁵⁵

Dans l'expérience de la drogue, la plénitude initiale est chimiquement induite : elle est réelle en tant qu'affect vécu, ressentie comme une jouissance pleine, saturée, où rien ne semble manquer. Dans cette première phase, l'individu ne cherche pas à fuir une douleur ; il recherche activement ce qu'il perçoit comme un bien, c'est-à-dire une forme d'harmonie parfaite. L'addiction, à ce stade, ne relève donc pas d'un plaisir « négatif » (au sens platonicien d'absence de souffrance), mais d'un plaisir « positif », d'une affirmation de la vie telle qu'elle est perçue dans cet instant artificiel. Cette *période rose* est dominée par la conviction illusoire d'avoir trouvé une fin ultime : un état où le désir s'éteint car il n'y a plus rien à désirer.

Mais, comme Platon le souligne dans le *Phèdre* à propos des plaisirs illimités, ce qui est obtenu par le corps est par nature instable et voué à s'épuiser. L'harmonie chimiquement provoquée se dissipe de plus en plus vite, et l'expérience se vide de son intensité première. Progressivement, le plaisir initial cède la place à une lutte contre le manque : il ne s'agit plus de revivre une plénitude, mais d'éviter la douleur croissante de l'absence. Le désir bascule alors de la poursuite d'un bien imaginaire à la compulsion de neutraliser un état douloureux.

Evidemment, l'abîme du désir insatiable se profile dès la première expérience. On comprend alors pourquoi Sissa peut la considérer comme présente dès l'origine, dissimulée sous l'apparence d'un plaisir authentique. Toutefois, la relecture proposée ici vise à montrer que, derrière cette insatiabilité, se cache avant tout une illusion sur le bien. Le désir n'est pas, par nature, une force corruptrice conduisant fatalement à la déchéance et à la répétition d'actes douloureux ; il le devient lorsqu'il est captif d'une telle illusion. L'individu se laisse séduire par la drogue parce qu'il croit y avoir trouvé un bien véritable : un paradis artificiel, un état de plénitude chimique. Ce qui rend la première expérience si marquante, c'est l'impression qu'aucun autre bien n'est désormais nécessaire. Si le souvenir de ce moment devient si obsédant qu'il finit par éclipser tout autre désir, c'est que la drogue a semblé, l'espace d'un instant, mettre fin au désir lui-même : il n'y avait plus rien à désirer, car le bien semblait atteint.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 2008, p. 331-332.

Conclusion

Le geste accompli par Sissa consiste à mobiliser la théorie du *Philèbe* pour dévoiler la fausseté du plaisir procuré par la drogue. Plutôt que de passer ce plaisir sous silence, elle choisit de l'examiner, d'en analyser la structure, et de recourir aux concepts platoniciens afin de le classer dans sa véritable catégorie, évitant ainsi toute fascination ou séduction que pourrait exercer un discours sur les plaisirs toxiques.

En poursuivant la lecture du *Philèbe*, il semble possible de prolonger son analyse là où elle s'interrompt. Sissa situe, au cœur du problème de la toxicomanie, un désir insatiable : un abîme où tout est englouti et d'où rien ne revient. Or, dans cette représentation, demeure à son tour un point non interrogé : le désir n'est pas, en lui-même, un abîme. Il ne le devient que lorsqu'il s'égare dans des illusions qui, chez Platon, relèvent toujours d'une erreur sur le bien.

Les désirs deviennent insatiables lorsqu'ils ne sont pas orientés par une connaissance correcte du bien ; ils s'attachent alors à des objets qui, loin de combler l'âme, l'entraînent dans un cycle de manque et de faux accomplissements, comme dans le cas paradigmique de la toxicomanie. La question décisive n'est donc pas d'éradiquer le désir, mais de déterminer les conditions qui permettent à l'âme de l'orienter correctement, de sorte qu'il ne devienne pas une force destructrice. Deux dialogues platoniciens offrent des points de départ contrastés pour penser cette orientation : le *Protagoras*, où Socrate défend la thèse selon laquelle le désir vise toujours le bien, et où l'erreur ne réside pas dans le vouloir mais dans l'ignorance ; et la *République*, où Platon introduit une conception plus complexe de la psychologie humaine, marquée par le conflit des désirs, et où la juste hiérarchie des parties de l'âme devient la condition de leur bon gouvernement.

Chapitre 2 : La maîtrise de soi et la mesure dans le *Protagoras*

Introduction

Le *Philèbe* renouvelle la thèse socratique selon laquelle il est impossible de désirer le mal : tout désir tend naturellement vers le bien. Pourtant, l'individu est souvent égaré par les illusions de la sensation et règle son désir non pas sur l'harmonie véritable, mais sur la recherche du plaisir.

Le *Protagoras* est le dialogue où Socrate examine la question de l'akrasia, pour en démontrer l'absurdité. Il est impossible de désirer le mal ; cependant, certains prétendent le contraire. C'est cette contradiction que Socrate met en lumière à la fin du dialogue.

À ce stade du corpus platonicien, il n'est pas encore question de distinguer plaisirs purs et impurs, vrais ou illusoires, comme ce sera le cas dans le *Philèbe*. Ce que Socrate critique, c'est la manière dont les individus, livrés à leur évaluation spontanée, poursuivent le plaisir sans parvenir à éviter la douleur. Ils cherchent ce qu'ils croient être le plus agréable, mais, face aux conséquences néfastes de leurs choix, prétendent avoir été entraînés malgré eux, comme si le plaisir les avait contraints à agir contre leur jugement.

Socrate montre que cette posture est incohérente. Si l'on agit toujours en vue de ce que l'on juge le plus plaisant, il est absurde de dire qu'on a agi contre son propre jugement. Ce n'est pas le plaisir qui a vaincu une volonté lucide, mais le jugement lui-même qui a été faussé : l'individu s'est trompé dans son calcul, croyant que l'action en question procurerait plus de plaisir que de peine. La faute morale n'est donc pas un conflit entre raison et désir, mais une erreur d'évaluation, masquée ensuite par l'idée d'une domination du plaisir.

Ainsi, le *Protagoras* pose les bases d'une critique fondamentale : la foule est inconséquente dans sa gestion du plaisir, car elle ne développe pas de rapport actif, rationnel et lucide à celui-ci. Elle se laisse guider par l'apparence des affects sans les soumettre à l'examen, et ne manifeste pas de disposition à apprendre ou à corriger ses erreurs. Même du point de vue hédoniste qui est le sien, elle ne peut gérer ses plaisirs qu'à condition de posséder une science capable d'en mesurer les effets.

Le *Protagoras* ne présente pas le désir comme une force insatiable, mais comme une tendance confuse, orientée vers des plaisirs qui ne sont qu'apparents. Pour le diriger correctement, il suffit d'évaluer la quantité relative de plaisir et de peine qu'entraîne chaque action. Comme le rappelle Jouët-Pastré, l'art métrétique est non seulement recommandé par Socrate, mais il est également ouvert à tous : chacun peut, en principe, apprendre à mesurer ses affects.¹⁵⁶ C'est donc l'examen rationnel de son rapport réel aux plaisirs qui rend possible une véritable maîtrise du désir.

Le cadre du dialogue : la vertu et le plaisir

A partir de 351b, Socrate semble changer de sujet quand il demande à Protagoras s'il est d'accord avec lui pour dire que « mener une vie agréable est un bien et mener une vie désagréable est un mal »¹⁵⁷. Ce changement de sujet suscite l'interrogation chez beaucoup de commentateurs du texte, quant à sa nature précise en tant que partie isolée où se développent des idées nouvelles, sur le lien avec le dialogue précédent et le lien avec la suite et la fin du dialogue. Nous nous appuierons sur le commentaire de C.C.W. Taylor accompagnant sa traduction du *Protagoras*¹⁵⁸, sur l'ouvrage de J.C.B Gosling et C.C.W. Taylor *The Greeks on Pleasure*¹⁵⁹ et sur l'ouvrage de T. Irwin, *Plato's Moral Theory*¹⁶⁰. Il ne s'agit pas ici de dresser un inventaire exhaustif des interprétations proposées par les commentateurs pour résoudre les difficultés soulevées par ce changement de perspective. Il demeure toutefois nécessaire de clarifier la structure et les enjeux du passage, afin de déterminer dans quelles conditions Platon formule sa critique à l'égard de la foule.

Le passage en question sur la question du plaisir fait apparaître un nouvel intervenant : la foule. La foule n'intervient pas directement, elle n'a pas de représentant prenant part au dialogue. En fait, Socrate prend la foule pour cible, afin de démontrer que celle-ci possède une fausse opinion : la possibilité *d'être vaincu par le plaisir*.¹⁶¹ C'est donc une opinion portée par la masse. Pour opérer l'examen de cette opinion, il demande à ses interlocuteurs sophistes de prendre part à une forme de simulation. Socrate demande aux sophistes présents de valider si

¹⁵⁶ Jouët-Pastré E., 2018, p. 17-18.

¹⁵⁷ *Prot.*, 351b, toutes les citations proviennent de Platon, *Protagoras*, présentation et traduction de Ildefonse F., GF Flammarion, Paris, 1997.

¹⁵⁸ Plato, *Protagoras*, translated with notes by Taylor C.C.W., Clarendon Press, Oxford, 1976.

¹⁵⁹ Gosling J.C.B. et Taylor C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

¹⁶⁰ Irwin T., 1977.

¹⁶¹ Pour la première occurrence de l'expression dans le texte voir : *Prot.* 352e.

les propos tenus et les réponses hypothétiques sont ceux que la masse tiendrait si elle était présente. Notons d'emblée que Protagoras ne s'oppose pas à cette critique, même si nous détaillerons cela dans la suite de ce travail. Toute l'introduction de ce passage définit les positions de chaque intervenant : Socrate, Protagoras et la foule.

Socrate entreprend donc une certaine critique de la foule au sujet du plaisir. Cette critique nous donne des détails intéressants sur son incapacité à se contrôler. Avant d'entrer dans le cœur de la critique socratique, il est important de considérer la situation du passage dans le *Protagoras*. Le but n'est pas de détailler la structure de l'ensemble du dialogue, mais plutôt d'épingler des éléments nécessaires pour comprendre la critique dans sa globalité.

La critique de l'opinion commune : la nécessite et la suffisance de la connaissance

Le changement de sujet suit un échec de Socrate à convaincre Protagoras que le courage peut être ramené à une forme de connaissance.¹⁶² Socrate a essayé de convaincre Protagoras que la vertu du courage ne se résume non pas à une forme de disposition non-cognitive, mais plutôt à une forme de connaissance sur la meilleure action à entreprendre.¹⁶³ Protagoras a refusé de faire de cette vertu une forme de connaissance, puisqu'il est capable de concevoir un individu très courageux mais très ignorant.¹⁶⁴ La position socratique vise donc à convaincre que pour agir correctement dans n'importe quelle situation donnée, il est nécessaire et suffisant d'avoir à sa disposition le savoir requis par la situation.¹⁶⁵ Ainsi, dans la suite du dialogue, Socrate effectue un déplacement stratégique en introduisant une situation analogue à celle du courage : le rapport au plaisir et à la peine. Ce changement de terrain lui permet de construire un cadre d'argumentation plus favorable à l'obtention de l'accord de Protagoras.

En apparence, il s'agit de discuter une idée que le sophiste pourrait partager avec la foule ; en réalité, Socrate met en lumière la convergence entre l'opinion de la masse et celle du

¹⁶² *Prot.*, 350d–351b.

¹⁶³ Irwin T., 1977, p. 106.

¹⁶⁴ *Prot.*, 350d–351b. « Je te dis, moi, Socrate, dit-il, que toutes sont des parties de la vertu, que quatre d'entre elles sont assez proches les unes des autres, et que le courage, en revanche, est très différent de toutes les autres. Voici comment tu vas savoir que ce que je te dis est vrai : tu trouveras beaucoup d'hommes qui sont très injustes, très impies, très intempérants et très ignorants, tout en étant exceptionnellement courageux. ».

Il faut noter que ce passage met aussi en évidence le problème de l'unité de la vertu puisque Protagoras s'oppose à Socrate sur ce point étant donné qu'il sépare le courage des autres vertus : justice, piété et tempérance. Ce qui nous intéresse plus dans notre problématique est la différence entre courage et la connaissance (*très ignorant tout en étant exceptionnellement courageux*).

¹⁶⁵ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 48.

Protagoras au sujet de l'impuissance de la connaissance face à la force des affects. Le sophiste, en effet, avait implicitement refusé d'accorder au savoir une fonction nécessaire et suffisante pour agir courageusement dans n'importe quelle situation¹⁶⁶. La discussion sur le plaisir se situe dans le prolongement du dialogue, où Socrate tente de démontrer la suffisance de la connaissance pour bien agir. La stratégie est d'ailleurs efficace, puisqu'à la suite de ce passage, Protagoras convient que la vertu ne nécessite rien d'autre que la connaissance.¹⁶⁷ Socrate établit un socle d'accord minimal avec Protagoras, à partir duquel il peut réintroduire indirectement les thèses qu'il avait auparavant échoué à faire reconnaître. Ce consensus apparent permet à Socrate de repositionner la discussion dans des termes moins frontalement polémiques.

L'hédonisme et le pouvoir de la science

Afin de poser les fondements nécessaires à la critique socratique de l'opinion de la foule, il convient d'abord de clarifier deux éléments centraux du passage concerné : d'une part, le lien que celle-ci établit entre plaisir et bien (351b–352a) ; d'autre part, la conception qu'elle se fait du pouvoir prescriptif de la science (352a–352d). Ces deux moments du texte sont interdépendants, car ils manifestent conjointement les confusions propres à l'opinion commune : la première quant à la nature même du bien, la seconde quant aux conditions réelles de l'action correcte. Socrate attribue ces thèses à la foule pour en révéler progressivement les limites. C'est à partir de cette double méprise, sur l'évaluation et sur le principe directeur de l'action, que Socrate développe la méthode de correction fondée sur la connaissance et la rectification des apparences, afin d'user d'une manière optimale des plaisirs.

Le premier passage (351b–352a) soulève une difficulté interprétative majeure, abondamment commentée dans la littérature secondaire. Socrate semble y soutenir l'idée d'une équivalence entre plaisir et bien, affirmant que toutes les actions ne sont entreprises qu'en vue du plaisir ou de l'évitement de la peine. Or, une telle position paraît en tension avec les dialogues ultérieurs — *Gorgias*, *République*, *Lois*, *Philète* — où Platon semble prendre ses distances avec l'hédonisme du *Protagoras*.¹⁶⁸ C.C.W. Taylor insiste à juste titre sur l'ambiguïté

¹⁶⁶ Irwin T., 1977, p. 102-103.

¹⁶⁷ *Prot.*, 360e. « Laisse-moi te poser encore une seule question, dis-je : crois-tu toujours, comme au début, qu'il y a des hommes très ignorants et très courageux ? – Il me semble, Socrate, que tu veux jouir de ta victoire sur moi en continuant à m'assigner le rôle du répondant ; je vais donc te faire ce plaisir : d'après ce que nous venons d'accorder, j'affirme que cela me paraît impossible. »

¹⁶⁸ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 46.

de ce passage : il peut se prêter à plusieurs lectures sans permettre de trancher définitivement en faveur de l'une d'elles.¹⁶⁹ Dans le cadre du présent travail, cette ambiguïté est d'autant plus significative qu'elle doit être vue *comme une thèse attribuée à la foule*.

Le second passage (352a–352d) engage une problématique plus nette : celle de la capacité de la science à gouverner l'action humaine, en résistant aux forces contraires des affects. La thèse socratique devient ici plus explicite : le savoir est non seulement nécessaire, mais suffisant pour bien agir. Il n'existe pas, selon Socrate, de conflit entre connaissance du bien et action plaisante ; la séduction du plaisir provient non d'une faiblesse de la volonté, mais d'une erreur d'évaluation. Contrairement à la foule, qui croit à l'*akrasia* comme soumission à la force des plaisirs, Socrate soutient que seul un défaut de discernement rend possible une action aboutissant à des mauvaises conséquences.

Le statut de la thèse hédoniste : jeu d'opposition et de retournement

Socrate propose à Protagoras que mener une vie agréable est un bien, mais celui-ci ajoute qu'il faut aussi tenir compte d'un critère moral, montrant ainsi le désaccord entre la vue de Socrate et celle de la foule.

Es-tu d'accord, Protagoras, dis-je, pour dire que certains hommes vivent bien et d'autres mal – Il approuva. – Et est-ce qu'un homme te paraît bien vivre, s'il vit dans le chagrin et la souffrance ? – Non, dit-il. – Et si l'on achève sa vie après avoir mené une vie agréable, ne te semble-t-il pas qu'on aura bien vécu ? – Si, dit-il. – Mener une vie agréable est donc un bien, et mener une vie désagréable est un mal ?¹⁷⁰

Socrate expose un lien entre le plaisir et la vie bonne. Il faut noter que par la suite, il semble dire que l'homme ordinaire n'accepte pas cette relation entre la vie bonne et le plaisir, puisque Protagoras dit qu'il faut rajouter un critère supplémentaire à cette relation sous la forme d'un critère moral.¹⁷¹ En effet, l'activité plaisante doit participer à des choses belles ou « *louables* »¹⁷². Socrate lui rétorque que le sophiste rejette la foule quand il s'oppose à la thèse

¹⁶⁹ Taylor C., 1976, p. 166.

¹⁷⁰ *Prot.*, 351b.

¹⁷¹ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 47. En référence à *Prot.*, 351c, « Eh quoi, Protagoras ! tu ne vas pas te mettre toi aussi, comme la plupart des gens, à appeler mauvaises certaines choses agréables, et bonnes certaines choses désagréables ? ».

¹⁷² Dans sa traduction, Ildefonse écrit « prenant plaisir à des belles choses » tandis que Taylor traduit par « *takes pleasure in praiseworthy thing* ». Dans les notes de traduction, Taylor indique qu'il traduit *kala* comme *praiseworthy, honourable, noble* en opposition à *aischra* traduit comme *shameful, disgraceful, undignified, dishonourable*. Selon lui, ce couple de termes englobe un grand champ d'application, de l'esthétique à la morale en passant par la bienséance. Il ne semble pas important de trancher sur un domaine particulier puisque pour notre

initiale. Si Protagoras ajoute un critère moral, cela peut déboucher sur une situation où des choses plaisantes ne sont pas des bonnes choses. Sans déterminer le sens général ou plus spécifique que Protagoras emploie ici, on peut s'assurer qu'il défend un critère indépendant de la question du plaisir et de la peine et que ce critère est d'une force suffisante pour l'emporter systématiquement sur le critère du plaisir dans un jugement où les deux critères rentrent en conflit.¹⁷³ Ainsi, nous avons une première opposition entre la thèse socratique et la thèse que la foule semble porter.

Par la suite, Socrate reformule le rapport entre agréable et bien selon ces termes :

Car voici ce que je veux dire, moi : dans la mesure où elles sont agréables, ne sont-elles pas bonnes dans cette mesure, abstraction faite de ce qui peut en résulter ailleurs ?¹⁷⁴

Taylor donne deux interprétations possibles de cette reformulation, l'une plus restreinte dans sa portée, tandis que l'autre pose un sens plus fort. Il ajoute une troisième interprétation quand Socrate reformule encore une fois la question plus loin dans le dialogue.

Le sens restreint implique que le plaisir n'est bon qu'en tant qu'on ne prend pas en compte d'autres principes évaluatifs.¹⁷⁵ Dans la mesure où une chose est agréable, elle est bien. Néanmoins, cela peut impliquer que cette même chose est mauvaise si on ne la juge pas uniquement du point de vue de l'agrément mais du point de vue de l'honneur. Si Taylor émet cette possibilité d'interprétation, celui-ci la nuance puisqu'elle nécessite de considérer Socrate comme confus. En effet, le sens restreint n'est pas une réponse adéquate à l'objection précédente de Protagoras.

Le sens fort nous épargne de voir Socrate comme confus, mais implique une thèse où le plaisir est perçu comme le bien suprême.¹⁷⁶ Socrate adopte alors une thèse selon laquelle une vie plus plaisante est d'office une vie meilleure, sans laisser la possibilité à un autre facteur de surpasser ce critère de jugement. Si une vie est plaisante dans sa globalité, alors elle est bonne dans l'ensemble, même si elle contient des éléments de déshonneur. Le plaisir devient l'unique critère d'évaluation pertinent pour juger de la bonté d'une vie.

propos, il est plus important de montrer que la foule à l'instar de Protagoras, elle pense qu'il existe un critère supplémentaire quelconque qui fasse qu'une action agréable ne soit pas bonne.

¹⁷³ Taylor C., 1976, p. 165-166.

¹⁷⁴ *Prot.*, 351c.

¹⁷⁵ Taylor C., 1976, p. 166.

¹⁷⁶ *Ibid.*

Il faut noter que Taylor ajoute une thèse supplémentaire quand Socrate reformule la relation plus tard dans le dialogue.¹⁷⁷ Il s'agit de la thèse de l'indifférenciation ; Socrate suggère que le plaisant et le bien soient deux noms différents pour une même chose, au sens où le plaisir est l'unique chose qui soit bonne en elle-même.¹⁷⁸ Il en résulte que toutes les choses plaisantes et uniquement ces choses-là sont bonnes.

En 351c, Socrate indique qu'il convient d'établir sa thèse « abstraction faite de ce qui peut en résulter par ailleurs »¹⁷⁹. Il s'agit de poser l'idée que le plaisir est en soi ce qu'il y a de bon, indépendamment de ses conséquences. Par la suite, Socrate montre pourtant que certaines activités ou expériences plaisantes peuvent être mauvaises. Mais il ne change pas de critère d'évaluation : une action plaisante est dite mauvaise uniquement si les douleurs qu'elle entraîne dépassent le plaisir initial. Autrement dit, elle est mauvaise non en vertu d'un autre principe, mais parce que le bilan global de plaisir et de peine qu'elle produit est négatif.¹⁸⁰ Ainsi, même lorsque Socrate qualifie certaines actions plaisantes de mauvaises, ce n'est pas parce qu'il rejoint la position de Protagoras, qui fait appel à des critères de valeur supérieurs au plaisir. Le principe d'évaluation reste inchangé : c'est toujours le plaisir envisagé dans la totalité de ses effets qui sert de mesure. La thèse hédoniste demeure donc cohérente tout au long du raisonnement.

Hédonisme psychologique et évaluatif de la foule

A ce stade, il est difficile de voir quelle thèse Socrate soutient précisément, la thèse qu'il attribue à la foule et en quoi la thèse de Protagoras s'oppose à celle du philosophe. En effet, Protagoras soutient que, selon lui, des actions agréables peuvent être mauvaises, des actions désagréables peuvent être bonnes et qu'il existe une troisième catégorie telle qu'il existe des actions sans jugement significatif sur le bien ou le mal.¹⁸¹ Si on suit toujours l'analyse de Taylor, la première interprétation, à savoir que le plaisir est quelque chose de bien, n'est pas contradictoire, puisque Protagoras accepte que des actions plaisantes soient bonnes. La

¹⁷⁷ *Prot.*, 351e. « Eh bien, ce que je veux dire, lorsque je te demande si ce qui est agréable n'est pas bon en tant qu'il est agréable, revient à te demander si le plaisir lui-même n'est pas bon. »

¹⁷⁸ Taylor C., 1976, p. 169-170.

¹⁷⁹ *Prot.*, 351c.

¹⁸⁰ Taylor C., 1976, p. 169-170.

¹⁸¹ *Prot.*, 351d.

différence porte sur la généralité de cette affirmation : toutes les actions ne sont pas bonnes en vertu d'autres principes d'évaluation.¹⁸²

Ainsi, si Protagoras refuse la thèse socratique, il le fait parce qu'il ne pense pas que le plaisir soit l'unique critère pour juger du bienfait de l'action. Or, il y a en conséquence une différence essentielle entre la thèse du sophiste et la thèse de la foule, puisque même si la foule prétend, selon Socrate, qu'il y a des actions agréables qui ne sont pas bonnes, ce n'est pas en vertu d'un critère de jugement différent, mais parce qu'elle se contredit elle-même au sujet de son principe d'évaluation unique le plaisir.¹⁸³ Même dans les deux autres interprétations que Taylor avance, il n'y a conflit que si Socrate maintient le fait qu'il faut faire abstraction des conséquences des actes, puisque Protagoras dit que des actions plaisantes sont en réalité mauvaises parce qu'elles entraînent des conséquences désastreuses en vertu d'autres principes comme l'honneur ou la beauté. On peut imaginer que l'action est bonne dans le plaisir instantané qu'elle offre mais que les conséquences entraînées sont mauvaises parce que l'action apporte du déshonneur.

Quand Socrate rapproche le sophiste de la foule, qui tous les deux proclament que toutes actions agréables ne sont pas bonnes, il y a une différence majeure. Le sophiste indique qu'il n'est pas suffisant qu'une action soit agréable pour être bonne, il est nécessaire qu'elle soit aussi digne d'éloge. La foule, quant à elle, est confuse à sujet du procédé qu'elle use pour juger du caractère bien-mal de son action, puisqu'il n'est en réalité qu'un procédé en termes d'agréable-désagréable. Cette confusion est justement ce que Socrate souhaite mettre à jour puisqu'elle est essentielle pour démontrer que le plaisir n'est pas une force capable d'amener à un mal que la connaissance a voulu éviter. Même si la foule est en premier lieu montrée comme hostile au principe que le plaisir soit le principe évaluateur de la bonne action, Socrate la dément entre montrant qu'elle n'opère réellement que de cette manière-là.¹⁸⁴

Cela nous permet de mieux comprendre le statut de la contradiction initiale entre la thèse socratique et celle qu'il attribue à la foule et à Protagoras. En réalité, quand Socrate annonce la thèse au début du passage, il n'énonce peut-être pas une thèse à laquelle il adhère mais il l'emploie dans un but stratégique si l'on se réfère à l'interprétation d'Irwin.

Selon cette interprétation, Socrate adopte une hypothèse pour démontrer que si la foule est hédoniste, alors celle-ci est obligée de reconnaître la suffisance de la connaissance pour bien

¹⁸² Taylor C., 1976, p. 171.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 47.

agir.¹⁸⁵ En effet, celui-ci cherche à démontrer que même selon la logique hédoniste populaire, il n'est pas possible d'aller à l'encontre de la thèse socratique : « que nul ne fait le mal volontairement ».¹⁸⁶ Il cherche à démontrer cela à partir de la logique et des mots utilisés par la foule. En ce sens, Irwin pense que Socrate adopte une thèse hédoniste parce qu'elle offre un moyen argumentatif de s'opposer à la thèse selon laquelle il est possible d'agir contre le bien. Il ne rejette pas l'hédonisme à ce stade parce qu'il en a besoin.¹⁸⁷

Il convient d'abord de déterminer le type d'hédonisme que Socrate attribue à la foule, ainsi que la nature de l'illusion qu'elle maintient à ce sujet. Cela permet de soulever le paradoxe de la foule puisque, si elle s'oppose à la thèse de Socrate, elle soutient en réalité cette thèse par son comportement. Pour élucider cette contradiction, l'interprétation de Taylor et Gosling est particulièrement éclairante.

Comme nous l'avons vu, Protagoras oppose à Socrate que certaines actions, même si elles sont plaisantes, ne sont pas bonnes en vertu d'un autre principe d'évaluation subordonnant l'évaluation en termes de plaisir-peine. La distinction entre le sophiste et la foule est que cette dernière ne procède à l'évaluation que selon cet unique principe.¹⁸⁸ Protagoras, dans le dialogue, soutient qu'une action peut être plaisante sans pour autant être bonne, introduisant implicitement un critère d'évaluation non hédoniste ; la foule, quant à elle, raisonne toujours en termes de plaisir et de peine. À la différence du sophiste, elle ne mobilise aucun principe de valeur supérieur à l'hédonisme.¹⁸⁹

Selon Taylor et Gosling, la thèse que Socrate avance est une description du mécanisme poussant la foule à l'action. C'est en cela que Socrate attribue une thèse *hédoniste évaluative*.¹⁹⁰ Elle ne juge que du bienfait d'une action ou d'une expérience selon la quantité de plaisir ou de peine que celle-ci contient. De ce principe évaluatif, il découle une autre conséquence. Le principe hédoniste apparaît également en tant que direction vers laquelle l'action doit être entreprise. La foule cherche toujours à produire une action contenant du plaisir potentiel ou une sensation plaisante. C'est pour cette raison que la thèse se double aussi d'un *hédonisme psychologique*.¹⁹¹ Non seulement la foule juge toute action selon le plaisir, mais elle exécute aussi toute action en vue de cette fin. Selon les deux commentateurs, dans ce dialogue, Platon

¹⁸⁵ Irwin T., 1977, p. 106.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Taylor C., 1976, p. 168-169.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 57-58.

¹⁹¹ *Ibid.*

n'opère aucune distinction entre les deux formes d'hédonisme.¹⁹² La motivation à l'action est la recherche du plaisir et le jugement sur le résultat est la quantité de plaisir obtenue.

Le plaisir comme critère de valeur supérieur

La thèse que Socrate pose au début du passage est identique à celle qu'il attribue à la foule. Le fait qu'au début du passage, la foule semble s'opposer à cette thèse ne s'explique par le fait qu'elle aurait une thèse différente mais plutôt parce qu'elle n'est pas pleinement consciente qu'elle agisse de cette manière. Il faut noter que pour Socrate, la foule n'a que ce principe-là, contrairement à Protagoras qui ajoute un critère moral en plus. Si, au début, la présentation laisse entendre qu'il y a d'un côté la thèse de Socrate (le plaisant est nécessairement bon) et de l'autre la thèse de Protagoras et de la foule (toute action plaisante n'est pas nécessairement bonne), il faut voir que, par la suite, la thèse de Socrate est celle que la foule possède en réalité et qui s'oppose à celle de Protagoras, puisqu'elle n'ajoute pas un critère supplémentaire et plus important que celui du plaisir.

Terence Irwin formalise la thèse en la nommant *prudence hedonism* :

*When A chooses x over y, he chooses x because he believes x will yield greater over-all pleasure than y.*¹⁹³

Pour établir plus précisément le sens de la thèse attribuée, il faut anticiper légèrement sur le déroulement du dialogue et examiner ce que Socrate propose d'écarter provisoirement. En effet, si l'on reprend le passage que Socrate suggère de mettre de côté, à savoir les conséquences de l'action, on constate que la thèse hédoniste n'en est pas fondamentalement modifiée. Au contraire, Socrate introduit un raffinement destiné à renforcer l'efficacité du principe hédoniste.¹⁹⁴ Il arrive que des actions plaisantes soient suivies de conséquences douloureuses tandis que des actions déplaisantes sont suivies de conséquences agréables. Socrate donne plusieurs exemples, notamment du deuxième cas de figure (le sport, le service militaire, etc...).

Donc, il s'agit d'étendre l'évaluation, non seulement à l'action présente et sa teneur potentielle immédiate de plaisir ou de peine, mais également aux conséquences que cette action engendre. Il faut supposer que l'individu connaisse *a priori* les conséquences des actes qu'il

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Irwin T., 1977, p. 105.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 108.

entreprend. Cette évaluation qui prend en compte une temporalité plus grande que le moment immédiat ne modifie pas le principe, il s'agit de mettre en rapport le moment immédiat avec les conséquences à long terme. Dans les cas qui sont donnés, la question est de savoir si soit le plaisir, soit la peine produite dans l'immédiat dépassent ou sont dépassés par le plaisir ou la peine qui en découlent.

Ainsi, nous pouvons conclure que Socrate attribue à la foule la thèse selon laquelle elle est poussée à agir en poursuivant ce qui est plaisant, et qu'elle évalue la valeur d'une action d'après le plaisir qu'elle en retire. Il est essentiel de noter que, dans le domaine de l'action, la foule raisonne exclusivement en termes de plaisir et de peine. Or, c'est précisément ce raisonnement qu'elle méconnaît : elle n'a pas conscience d'appliquer un calcul. Il faut désormais expliquer pourquoi la foule semble rejeter la thèse que Socrate lui prête, en affirmant que certaines actions plaisantes ne sont pas bonnes. Pour cela, il convient d'examiner le second passage qui suit l'exposition de la thèse hédoniste.

La puissance de la connaissance

Socrate interroge Protagoras sur le pouvoir de la science : peut-elle seule guider nos actions, ou les passions l'emportent-elles parfois ?

Allez, Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : quelle est ta position à l'égard la science ? Es-tu du même avis que la plupart des gens, ou non ? L'avis de la plupart, c'est à peu près qu'il y a en elle quelque chose qui n'est du ressort ni de la force, ni de la direction, ni du commandement ; ils pensent qu'il n'y a dans la science rien qui soit de cet ordre, mais que, souvent, chez l'homme où elle réside, ce n'est pas elle qui commande en lui, mais autre chose : tantôt la fougue, tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelquefois l'amour, souvent la crainte, ce qui fait que nous nous représentons la science tout bonnement comme un esclave tiraillé de toutes les côtés.¹⁹⁵

Après avoir établi avec Protagoras, qu'il est nécessaire de poursuivre l'enquête entre la vie bonne et le plaisir, Socrate souhaite d'abord s'arrêter sur le statut du pouvoir de la science quand il s'agit de déterminer l'action à suivre. Il interroge donc le sophiste en lui présentant une alternative : soit la connaissance du bien suffit à prescrire une action en concordance avec elle, soit cette dernière ne produit pas d'ordre à l'action assez puissant pour que les autres affects passionnels comme le plaisir et la peine ne changent l'action entreprise en leur faveur.

¹⁹⁵ *Prot.*, 352b-c.

Il faut déterminer le sens de la connaissance. Quel est ici le statut de connaître le bien ? Est-ce qu'il s'agit de connaître ce qui est bon pour soi ou est-ce qu'il s'agit des croyances sur ce qui est bon sur soi ?¹⁹⁶ Socrate ne développe pas plus le statut et la nature de la connaissance. Est-ce qu'il faut que les croyances soient appuyées sur l'expérience ou sur un savoir spécifique comme la médecine pour déterminer ce qui est bon ? D'ailleurs, dans le cas *d'être vaincu par le plaisir*, il faut noter que l'individu connaissait les conséquences de ces actes avant d'avoir entrepris l'action¹⁹⁷. Il ne s'agit pas d'un cas où à la suite de son action, celui-ci en découvre les conséquences désastreuses. Par exemple, il ne s'agit pas d'un cas où un individu prend plaisir à boire un verre pour découvrir ensuite que son verre était empoisonné. Il faut se rappeler que Socrate veut défendre, contre Protagoras, qu'il n'y a pas de différence entre connaître le bien et agir selon ce bien. En ce sens, si on reprend la formulation d'Irwin, le savoir est condition nécessaire et suffisante pour bien agir.¹⁹⁸

Malgré l'énonciation de plusieurs types d'affects, il semble en réalité que le plaisir et la peine soient les deux affects fondamentaux, tandis que les autres sont des cas plus spécifiques à certaines situations mais sont toujours traduisibles en termes de plaisirs et de peines.¹⁹⁹ On peut prendre comme exemple que Socrate reformule celui du courage en termes de plaisir et de peine.²⁰⁰

La question que Socrate pose est de savoir si la connaissance du bien peut être détournée par la puissance d'autres affects comme le plaisir. C'est de cette manière qu'il entreprend d'étudier la possibilité *d'être vaincu par le plaisir*.

Tu sais que la plupart des hommes ne nous croient pas, toi et moi ; qu'ils affirment que bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement ; et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement affirment qu'ils se sont laissé vaincre par le plaisir, la peine ou l'une des affectations que je mentionnais tout à l'heure, et que c'est sous leur emprise qu'on agit de la sorte.²⁰¹

Après avoir fini d'établir les éléments préparatifs, à savoir le plaisir et la connaissance, Socrate expose l'enjeu réel du passage, à savoir la critique de l'*akrasia*. Même si le terme n'apparaît pas dans le texte de Platon, l'*akrasia* est définie traditionnellement comme

¹⁹⁶ Taylor C., 1976, p. 171.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹⁹⁸ Irwin T., 1977, p. 107.

¹⁹⁹ Taylor C., 1976, p. 173.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Prot.*, 352d-e.

l'insuffisance de la volonté.²⁰² Or c'est justement cette possibilité que l'action soit détournée de son but²⁰³ par la puissance d'un affect comme le plaisir que Socrate refuse catégoriquement.

Les individus ont entrepris une action qui ne correspondait pas à ce qui leur semblait le mieux. Il faut noter que la réflexion socratique pense à un cas où l'individu connaît les conséquences de ses actes, comme nous l'avons déjà noté précédemment, et qu'il entreprend l'action en toute liberté. Il s'agit d'un choix libre et éclairé de se tourner vers ce qui semble mauvais alors que l'agent a la possibilité de diriger l'action vers un bien.²⁰⁴ Quand Socrate interroge les personnes sur la raison pour laquelle ils ont fait le choix du pire au lieu du meilleur, ils répondent qu'ils ont été séduits par le plaisir à entreprendre la mauvaise direction. La séduction du plaisir est une forme de tyrannie puisqu'elle empêche les individus d'être eux-mêmes, au sens où ils deviennent des esclaves sous l'emprise du plaisir. Autrement dit, le plaisir apparaît comme une force extrinsèque qui saisit l'individu pour le pousser dans une direction sans que celui-ci soit dans la capacité de faire quoi que ce soit de différent.

Socrate s'oppose à cette position puisque selon lui, il ne s'agit pas d'une explication mais plutôt d'une forme de prétexte de la part de la foule pour justifier qu'elle subit les conséquences négatives d'une action plaisante. Il lui faut donc expliquer la nature réelle de l'expérience de la prétendue *akrasia* afin de préserver le fait que l'individu agisse nécessairement en concordance avec sa connaissance du bien.²⁰⁵ Socrate entreprend alors de déterminer les circonstances où la foule qualifie une activité plaisante de mauvaise et une activité déplaisante de bonne.

Qu'est-ce qui vous fait dire que ces choses sont mauvaises ? Le plaisir qu'elles apportent sur le moment, et le fait que chacune d'elles est agréable, ou bien les maladies, la pauvreté qui en sont les conséquences à venir, ainsi que les nombreux effets de ce genre qu'elles provoquent ? Ou bien, si elles n'entraînent aucun de ces désagréments mais apportent seulement de la joie, peut-il vraiment s'agir de ces choses mauvaises, quelle que soit la joie qu'elles apportent, et quelle que soit la manière dont elles l'apportent ?²⁰⁶

Messieurs, vous qui dites que certaines choses bonnes sont désagréables, de quoi voulez-vous parler ? Des exercices du gymnase, des obligations militaires, de traitements médicaux, qui procèdent par cautérisations et incisions, purgatifs et

²⁰² Bobonich C. et Destrée P., *Arkasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden, 2007. Dans ce recueil d'articles consacrée à la notion d'*akrasia*, les auteurs utilisent cette définition.

²⁰³ Il faut insister sur le fait que le bien est défini comme l'ensemble de croyances/connaissances sur ce que l'agent considère comme préférable pour lui

²⁰⁴ Taylor C., 1976, p. 173.

²⁰⁵ *Prot.*, 352e–353a. « Essaie donc avec moi de convaincre ces hommes et de leur apprendre quelle est l'affection qui les fait se laisser vaincre par les plaisirs, à ce qu'ils se disent, et qui les fait agir à l'encontre du meilleur, alors qu'ils le connaissent ».

²⁰⁶ *Prot.*, 353c-e.

diètes. Est-ce de cela dont vous voulez parler quand vous parlez de choses bonnes, mais désagréables ?²⁰⁷

Socrate cherche à clarifier le sens de l'affirmation populaire selon laquelle certaines actions plaisantes seraient mauvaises, ou inversement, certaines actions pénibles seraient bonnes. Autrement dit, lorsqu'un individu déclare qu'une action plaisante est mauvaise, ce n'est pas parce qu'il rejette le plaisir comme critère de valeur, mais parce que les conséquences futures de cette action s'avèrent plus douloureuses que le plaisir immédiat qu'elle procure. De même, lorsqu'une action pénible est jugée bonne, c'est parce qu'elle entraîne par la suite un plaisir supérieur, qui compense largement la peine initiale (comme dans les exemples de l'entraînement physique ou du service militaire).

Vous pensez que la peine est un mal et que le plaisir est un bien, puisque vous dites de la joie elle-même qu'elle est un mal, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle comporte à elle seule, ou lorsqu'elle entraîne des peines plus grandes que les plaisirs qu'elle renferme ; car si vous disiez que la joie envisagée pour elle-même est mauvaise pour une autre raison et en considération d'un autre but, vous pourriez nous dire lequel ; mais vous ne le pourrez pas.²⁰⁸

Ce qu'il met en évidence, c'est que ces jugements ne sortent jamais du cadre de l'évaluation hédoniste.²⁰⁹ Socrate montre que, pour qualifier les faits, la foule ne s'appuie pas sur un autre critère que le calcul du plaisir et de la peine, mais seulement sur une extension temporelle de ce calcul. Les jugements de la foule, qui semblent nier que le plaisant soit nécessairement le bien, reposent en réalité sur une distinction implicite entre l'effet immédiat de l'action et ses conséquences différées. Socrate ne fait que prolonger cette évaluation hédoniste sur un plan temporel plus large, ce que la foule réalise également, mais sans en avoir toujours conscience.²¹⁰

L'argument de la substitution des termes

Socrate s'engage dans un jeu de langage, échangeant certains termes par d'autres équivalents pour montrer que l'impossibilité de l'*akrasia* n'est pas logique dans sa formulation.

Le ridicule de ces propos va éclater, pourvu qu'au lieu d'employer une foule de termes – agréable, désagréable, bon, mauvais – nous usions que d'un seul couple de termes pour désigner ces choses, puisqu'elles se sont avérées n'être que deux :

²⁰⁷ *Prot.*, 354a.

²⁰⁸ *Prot.*, 354c-d.

²⁰⁹ Taylor, 1976, p. 179-180.; Lefebvre R., 2007, p. 53.

²¹⁰ *Ibid.*

n’employons donc d’abord que les mots « bons » et « mauvais », et réservons « agréable » et « désagréable » pour plus tard.²¹¹

Pour procéder à la démonstration, nous reprenons la réécriture de ce passage de Terrence Irwin dans son ouvrage *Plato’s moral philosophy*²¹² :

1. “(*The many’s claim*): *Sometimes A knows x is worse than y, but still chooses x, overcome by the pleasure in x.*”
2. (*Substitute good for pleasure*): *Sometimes A knows x is worse than y; but still chooses x, overcome by the goods in x.*”
3. (*Substitute good for pleasure in HP²¹³*): *When A chooses x over y, he chooses x because he believes x will yield greater over-all good than y (i.e. will be better than y) ”*
4. (*Apply (3) to (2)*): *Sometimes A knows that x is worse than y, but still chooses x over y, because he believes x is better than y.*”

Pour une version française de l’argument, on peut aussi citer René Lefebvre dans son ouvrage *Platon philosophe du plaisir*. La croyance en l’acrasie s’énonce de cette manière : « faire ce qui est mauvais en sachant que c’est mauvais, en étant vaincu par le plaisir. » A la suite du changement de terme opéré par Socrate, l’énoncé se reformule ainsi : « faire ce qui est mauvais en sachant que c’est mauvais, en étant vaincu par le bien ».²¹⁴ En effectuant ce glissement terminologique, Socrate conduit son interlocuteur à formuler l’énoncé de l’acrasie sous une forme logiquement absurde. Celle-ci conduit à devoir dire que l’individu est incapable de faire ce qui est plaisant à cause du plaisir.

À l’issue de l’opération de substitution menée par Socrate, il devient manifeste que, selon la logique hédoniste admise par la foule, il est logiquement incohérent de prétendre qu’un individu puisse être « vaincu par le plaisir ». Une telle affirmation reviendrait à postuler que le plaisir agit comme une force extérieure, capable de contraindre l’individu à agir contre son propre jugement rationnel. Or, Socrate montre que le plaisir n’intervient pas comme une puissance extrinsèque, mais comme un critère d’évaluation interne à l’individu. Autrement dit, si l’individu entreprend l’action, c’est pour la raison que celle-ci lui paraît la plus plaisante au moment de la décision. Il y a une contradiction à dire que l’action est déterminée en direction de ce qui est plaisant mais elle est détournée à cause du plaisir.²¹⁵

C’est ce point qu’Irwin met en évidence dans son interprétation du passage : dans un cadre hédoniste psychologique, l’individu n’agit que pour maximiser son plaisir.²¹⁶ Dès lors,

²¹¹ *Prot.*, 355b.

²¹² Irwin T., 1977, p. 105.

²¹³ *Hedonism prudence*, voir la section « *Le plaisir comme critère de valeur supérieur* » de ce chapitre.

²¹⁴ Lefebvre R., 2007, p. 53.

²¹⁵ Taylor C., 1976, p. 182-183.

²¹⁶ Irwin T., 1977, p. 106.

toute décision est déterminée par un jugement comparatif entre les plaisirs attendus de plusieurs options possibles. L'agent choisit l'alternative qu'il estime, en fonction de ses croyances présentes, la plus rentable sur le plan hédoniste. En ce sens, le plaisir constitue une force intrinsèque à l'âme de l'individu, orientant l'action non par contrainte, mais par un désir fondamental. Le phénomène de l'*akrasia* n'est alors que l'illusion rétrospective d'une contrainte. Le phénomène est alors une manière de rejeter la responsabilité de l'échec de la bonne action sur une puissance affective extérieure, alors que l'erreur provient d'un défaut de connaissance.²¹⁷

A ce stade, il nous reste donc deux questions auxquelles il faut répondre. La première est de savoir, si l'*akrasia* est une impossibilité logique, pourquoi les individus l'utilisent comme justification de leur acte et surtout que cachent-ils derrière ce prétexte ? La deuxième est en lien avec la première et consiste à se demander comment on peut échapper au problème sous-jacent à l'*akrasia*.

L'akrasia comme prétexte et comme défaut de connaissance

Si l'*akrasia* est une impossibilité logique, il faut alors s'interroger sur la raison pour laquelle la foule y croit. Comme Socrate l'a montré, la foule ne se soucie que du plaisir au moment d'agir. Or, le plaisir n'est pas responsable de l'erreur : si l'on suppose que le plaisir a détourné l'action de son but premier, alors que ce but est lui-même défini par la recherche du plaisir, on aboutit à une contradiction.²¹⁸ Il n'est pas cohérent d'accuser le plaisir d'avoir perverti une action qui visait justement ce plaisir.

Il faut se rappeler que Socrate a élargi la compréhension de l'action en l'étendant au-delà de son aspect immédiat, pour y inclure également ses conséquences. Il prend en compte des situations où plaisirs et douleurs sont mélangés dans une perspective temporelle plus étendue. Dans ce cadre, la mauvaise action est définie comme celle où le plaisir immédiat a entraîné des conséquences plus douloureuses. À l'inverse, une bonne action est celle qui, malgré des douleurs initiales, conduit à des plaisirs plus importants.

En quoi, dira-t-il peut-être, les choses bonnes ont-elles moins de valeur que les mauvaises, ou les choses mauvaises moins de valeur que les bonnes ? Est-ce pour une autre raison que parce que les unes sont plus grandes, les autres plus petites ?

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Taylor C., 1976, p. 182.

Ou bien parce que les unes sont plus nombreuses, les autres moins nombreuses ? Il est donc évident, dira-t-il, que ce que vous appelez se laisser vaincre, c'est choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits.²¹⁹

Socrate dévoile ici la raison pour laquelle les individus invoquent l'acrasie, à savoir qu'ils ont choisi une action produisant des plaisirs plus petits que les douleurs plus grandes qui ont suivi l'action. L'individu n'est pas victime du plaisir mais il est victime d'avoir commis un mauvais choix. La question est donc de savoir pourquoi l'individu est entraîné à commettre un mauvais choix. Il ne peut pas s'agir d'un choix conscient d'aller vers le mauvais. En effet, cela constitue une impossibilité pour Socrate.²²⁰ C'est pour cela qu'il a défendu le pouvoir de la science avant de commencer à démontrer l'impossibilité de l'*akrasia*. Si l'individu a la capacité d'agir différemment des prescriptions de la connaissance du bien, alors l'*akrasia* peut exister en tant que processus psychologique.²²¹ Donc le fait que les individus se soient lancés vers une fin mauvaise ne peut pas être le résultat d'un choix délibéré et conscient. Dans le cas de l'*akrasia*, la foule soutient qu'elle a été entraînée par le plaisir à commettre une action mauvaise. En ce sens, sa volonté rationnelle a été réduite par la séduction à ne pas avoir la capacité de lui résister. C'est pour cette raison que quand Socrate expose la thèse de la foule sur le pouvoir de la science, il établit que dans ce cas, la raison est comme une esclave tiraillée dans tous les sens.²²²

Donc si, selon Socrate, la raison ne peut être réduite à un état de faiblesse devant la puissance des affects telle qu'elle ne peut plus imposer la direction de l'action, il faut donc s'interroger sur le mécanisme qui a poussé la raison à commettre une action mauvaise malgré le fait qu'elle connaissait une meilleure solution. Le problème, en réalité, n'est pas une insuffisance psychologique. Si on reprend le passage précédent celui sur le plaisir, il faut rappeler que Protagoras objecte à Socrate que le courage peut être entièrement réduit au savoir. Selon le sophiste, pour être courageux, il est nécessaire d'avoir une disposition psychologique en plus, permettant de manifester cette vertu dans son comportement. Or, pour Socrate, la vertu est connaissance. Le savoir et l'agir ne sont pas des domaines différents, le savoir est nécessaire et suffisant pour avoir un comportement vertueux.²²³ Dans le domaine de la gestion des plaisirs, il n'y a pas de différence ; tout problème surgit d'un défaut de connaissance.

²¹⁹ *Prot.*, 355d-e.

²²⁰ *Prot.*, 352e–353a. « Essaie donc avec moi de convaincre ces hommes et de leur apprendre quelle est l'affection qui les fait se laisser vaincre par les plaisirs, à ce qu'ils se disent, et qui les fait agir à l'encontre du meilleur, **alors qu'ils le connaissent** ». Nous avons déjà cité ce passage mais il faut insister sur la fin.

²²¹ Irwin T., 1977, p. 106.

²²² *Prot.*, 352b-c.

²²³ Irwin T., 1977, p. 109.

Maintenant que ceci est établi, il nous reste à définir ce défaut pour Socrate. Il faut déjà prévenir, comme nous l'avons pointé plusieurs fois, qu'il ne s'agit d'un défaut de connaissance des conséquences, au sens où l'individu a entrepris une action puis a été pris surpris par les conséquences. Nous sommes dans une situation où l'individu a le choix entre deux actions *a* et *b* et il connaît les plaisirs et les peines contenus dans chacune des actions. Or, il choisit l'action *a* qui contient moins de plaisir que l'action *b*. Pourtant Socrate a établi que l'individu, par sa tendance hédoniste, désire la situation la plus plaisante et qu'il est incapable d'entreprendre une action dont il sait qu'elle n'est pas dans son intérêt. L'erreur ne peut venir que d'un défaut de connaissance. Il choisit *a* parce qu'il pense à tort que *a* contient plus que *b*.²²⁴

Pour expliquer l'erreur, Socrate a montré qu'il fallait sortir l'action *a* de son immédiateté. La foule pense aussi ainsi, même si elle n'en n'a pas conscience.²²⁵ C'est la raison pour laquelle elle dit que l'agréable peut être mauvais. L'action *a* comprend deux moments, à savoir son effet immédiat et ses conséquences. Pour déterminer la bonté de l'action, il faut comparer l'effet immédiat et ses conséquences pour envisager si elle est plaisante ou désagréable sur sa globalité.

Donc, le choix ne peut être que lié à une erreur d'appréciation entre ce qui est immédiatement présent et ce qui est plus éloigné dans le temps. Dans cette perspective, l'agent n'est pas vaincu par une force irrationnelle qui le détournerait de son meilleur jugement ; il est victime d'une erreur cognitive. Le plaisir immédiat lui apparaît, par un calcul erroné, supérieur aux conséquences négatives à venir. L'action ne résulte donc pas d'une perte de maîtrise de soi, mais d'un mauvais usage de la raison dans l'évaluation comparative des biens et des maux. Le plaisir n'a pas de force en lui-même, il est toujours subordonné à un jugement de valeur, qu'il soit vrai ou erroné.²²⁶ Donc l'*akrasia* n'est que le symptôme d'une connaissance inadéquate de la situation. Quand il se défend d'avoir été vaincu par le plaisir, ce qu'il dit en réalité, c'est qu'il a été vaincu par sa bêtise. Il n'a pas été poussé à agir par la force des affects mais s'est trompé sur la quantité de plaisir qu'il souhaitait obtenir.

²²⁴ Irwin T., 1977, p. 105.

²²⁵ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 53-54.

²²⁶ Jouët-Pastré E., 2018, p. 17-18.

Méthode pour trouver le bien

Dans le contexte hédoniste, le bien est la présence générale de plaisir. Il y a deux extensions de cet énoncé à envisager. La première, nous l'avons déjà soulignée à de nombreuses reprises, à savoir qu'il est nécessaire de comparer l'action avec ses conséquences, vu que Platon étend la compréhension de l'action en prenant en compte toutes les implications au-delà de ce qu'elle présente de manière directe et instantanée. La deuxième est de portée plus globale, la vie authentiquement bonne est celle qui possède majoritairement des moments agréables.²²⁷ Donc la raison suit ce bien et est déterminée à trouver les activités contenant des plaisirs plus grands.

Comme un homme qui sait peser, rassemble donc ce qui est agréable et rassemble ce qui est pénible, mets dans la balance les effets immédiats et les effets à long terme, et dis-moi quel côté l'emporte. Car si tu pèses l'agréable avec l'agréable, il faut toujours choisir le plus grand et le plus nombreux ; si tu pèses le pénible avec le pénible, il faut choisir le moindre et le plus petit ; si tu pèses l'agréable avec le pénible, et si l'agréable est en excès par rapport au désagréable, que le long terme l'emporte sur l'immédiat ou l'immédiat sur le long terme, tu dois agir en respectant toutes ces données ; si le désagréable est en excès par rapport à l'agréable, il ne faut rien faire.²²⁸

Socrate donne ici le mode d'emploi pour déterminer l'action à entreprendre selon le principe hédoniste. L'individu opère déjà de cette manière mais sans en avoir pleinement conscience. Socrate montre deux conséquences. Le problème est que l'individu a une tendance intuitive à ne pas prendre en compte la dimension du long terme. Du fait de cette négligence des conséquences à long terme, il professe qu'il a été victime d'*akrasia*. Cela traduit aussi une attitude passive par rapport au plaisir.²²⁹ Celui-ci subit passivement les plaisirs qui se présentent immédiatement à lui sans prendre de recul sur eux. Il ne tente pas de réfléchir au-delà de ce qui se présente pour trouver une meilleure action à entreprendre. Il se saisit de ce qui est présent à lui sans jamais chercher activement à trouver un meilleur plaisir. Socrate enjoint l'individu à chercher activement des plaisirs plus grands et des peines plus petites.

Pour résoudre ce problème, il lui faut une méthode afin de réussir à mieux déterminer les quantités de plaisirs et de peines. Une fois la valeur déterminée, il suffit de comparer les quantités de plaisirs et de peines pour qu'apparaisse l'action optimale à entreprendre en ce sens.

²²⁷ Irwin T., 1977, p. 108.

²²⁸ *Prot.*, 356a-c.

²²⁹ Gavray M-A., 2017, p. 35.

Ce n'est pas un hédonisme naïf, où l'on se précipite sur le moindre plaisir disponible pour jouir un instant, quitte à en subir ensuite les conséquences douloureuses. C'est plutôt une posture de précaution face au plaisir : garder présentes à l'esprit les conséquences de ses actes et prendre le recul nécessaire pour les évaluer dans une perspective plus longue.²³⁰ Même si l'*akrasia* n'a aucune réalité, quand des individus l'emploient comme excuse, l'expression peut être comparée à un symptôme indiquant que la foule n'emploie pas la raison de manière correcte et active. L'hédonisme intelligent diffère de l'hédonisme naïf parce qu'il préconise d'user activement de la raison afin de déterminer les meilleurs plaisirs.²³¹ Il nous reste maintenant à voir la méthode que Socrate propose afin que la foule utilise sa raison activement.

Méthode et obstacles à l'hédonisme intelligent

Néanmoins, la raison commet des fautes dans l'évaluation de la taille des plaisirs, comme le montre le cas de l'*akrasia*.

Mais comment évaluer l'inégalité de valeur du plaisir par rapport à la peine, sinon en considérant l'excès et le défaut de l'un par rapport à l'autre ? Or ces phénomènes connaissent des variations en grandeur, en quantité, en degré. En effet, si quelqu'un déclare : « Mais Socrate, il y a une grande différence entre ce qui est agréable sur le moment et ce qui est agréable ou pénible par la suite », je dirais, moi : « En quoi y aura-t-il différence sinon en peine et en plaisir ? Car il n'y en a pas d'autre. »²³²

Pour y remédier, Socrate propose une méthode d'évaluation selon plusieurs critères : grandeur, intensité, durée, nombre. Toutefois, il ne développe pas en détail la manière dont ces critères doivent être appliqués à des cas précis. Taylor regrette l'absence d'un développement plus précis sur ces critères, qui aurait pu permettre au lecteur du dialogue de comprendre concrètement comment les utiliser dans l'appréhension des plaisirs.²³³ Dans son commentaire du *Protagoras*, Jouët-Pastré explique l'absence de développement par le fait que Socrate cherche moins à exposer une méthode rigoureuse d'évaluation qu'à affirmer et démontrer la nécessité du principe en lui-même.²³⁴ Dans le cadre du dialogue, le point important à retenir n'est pas l'application pratique des critères mais bien la démonstration du pouvoir de la connaissance à gouverner pour réussir la bonne action, en dépassant les illusions produites par le plaisir. Si on retient cette interprétation, cela permet de comprendre pourquoi Socrate passe

²³⁰ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 53.; Taylor C., 1976, p. 190- 191.

²³¹ Irwin T., 1977, p. 108-109.

²³² *Prot.* 356a.

²³³ Taylor C., 1976, p. 198-199.

²³⁴ Jouët-Pastré E., 2018, p. 36.

plus de temps à surmonter une illusion contenue dans l'opinion populaire qu'à expliquer les critères d'évaluation.

Socrate observe un facteur qui vient perturber l'évaluation correcte des plaisirs et des peines. Au cœur de la croyance de l'acrasie se niche un biais perceptif. En effet, l'individu manifeste une inclination naturelle à privilégier ce qui lui est immédiatement présent. Cette préférence introduit une distorsion dans l'évaluation des plaisirs et des peines : ce qui est proche dans le temps tend à apparaître comme plus intense ou plus important qu'il ne l'est en réalité.²³⁵ La foule objecte que l'écart temporel est un facteur modifiant la quantité de plaisir ou de peine ; Socrate, lui, rejette cette thèse : le temps ne change pas intrinsèquement la quantité de plaisir ou de peine, mais influence négativement notre manière de les percevoir. Il identifie ainsi une illusion typique de la foule, qui accorde une valeur exagérée à l'immédiat.²³⁶ Les conséquences éloignées d'un acte, qu'elles soient plaisantes ou douloureuses, apparaissent faussées, atténuerées dans leur poids réel.

Pour illustrer cette illusion, il fait une analogie avec le problème de la perspective dans le champ visuel.²³⁷ En fonction de la distance entre deux objets et l'observateur, les objets apparaissent plus grands ou plus petits selon la proximité ou la distance de l'observateur. Ainsi si on demande à l'observateur de comparer la taille des deux objets, il y a un grand risque que celui-ci indique que l'objet à proximité est plus grand que l'objet à une plus grande distance. Dans le domaine des plaisirs, il ne s'agit pas d'un problème de distance physique mais temporelle. Il est nécessaire de saisir l'action dans sa globalité pour bien la juger. Il est néanmoins nécessaire de neutraliser l'effet de l'écart temporel sur son évaluation.²³⁸ Pour neutraliser cet effet de perspective, il faut réussir à comparer les deux affects en faisant fi de la différence de segment temporel. L'action immédiate et ses conséquences ne doivent pas être vues d'une manière diachronique, où le présent l'emporte sur les conséquences futures, mais selon une logique synchronique.²³⁹ Il est nécessaire de ramener les deux parties à une même échelle de comparaison, où les quantités peuvent être comparées sans la distorsion que procure leur temporalité respective. Grâce à cette procédure, la foule a la capacité de corriger sa tendance à préférer ce qui est immédiat.

²³⁵ Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 56.

²³⁶ Jouët-Pastré E., 2018, p. 32-33.

²³⁷ *Prot.*, 356c-d.

²³⁸ Taylor C., 1976, p. 189.

²³⁹ Gavray M-A, 2018, p. 38.

Si donc nous considérions que l'activité réussie consistait à choisir dans nos actions les grandes dimensions et d'éviter dans nos actions les petites dimensions, qu'est-ce qui, manifestement, assurerait la sauvegarde de notre vie ? Est-ce que c'est l'art de la mesure ou la puissance de l'apparence ? Ne faut-il pas dire que celle-ci nous égarerait, nous ferait souvent tout mettre sens dessus dessous, nous conduirait à nous repentir, dans nos actions et dans nos choix du grand et du petit, alors que l'art et la mesure rendrait cette illusion sans force, et, en faisant connaître le vrai et sauverait sa vie ?²⁴⁰

Dans ce passage, Socrate oppose la puissance des apparences à la *metrētikē technē*. Toute difficulté à faire le choix correct est à imputer à la puissance trompeuse des apparences, tandis que tout bon choix requiert d'être établi au moyen de cette science de la mesure.²⁴¹ Ce faisant, il impose encore l'idée que le bien requiert la connaissance et que la connaissance suffit au bien.²⁴² L'art métrélique suffit à distinguer les plaisirs plus grands et les petites peines. Cela suffit pour posséder la vie bonne puisqu'elle est définie dans le *Protagoras* comme une vie possédant dans sa globalité les plus grands et nombreux moments de plaisirs, bien qu'encore une fois Socrate, ne s'est pas étendu sur les critères dans le dialogue. Donc l'art de la métrélique est la clé pour accéder à la vie bonne.

A la fin du dialogue, quand Socrate retourne à la discussion sur le courage, il définit le courage comme le savoir sur les actions à entreprendre ou non en fonction des plaisirs que cela contient. La question des plaisirs et des peines devient un enjeu central pour l'ensemble des vertus, puisqu'elle est le critère central permettant de déterminer le bon comportement.²⁴³

L'hédonisme intelligent prend une importance vitale, puisque Socrate le prend comme moyen de maintenir la vie bonne ; c'est en effet à travers la gestion correcte des plaisirs et des peines que l'individu peut viser le bien véritable et adopter un comportement vertueux. Pour réussir à appliquer correctement la science de la mesure, il faut réussir à se débarrasser des *conditions d'apparition des phénomènes*.²⁴⁴ Cela implique, comme nous l'avons déjà vu, de ne pas céder à l'illusion selon laquelle la temporalité des plaisirs ou des peines est un facteur dans la taille réelle des affects. Pour revenir sur le cas des objets à distance, le meilleur moyen de juger correctement de la taille des objets consiste à les mesurer.²⁴⁵ Dans le domaine des affects, il est en conséquence nécessaire d'employer une méthode pour donner une taille précise et indépendante de l'observation intuitive du sujet. Obtenir la mesure du plaisir permet de

²⁴⁰ *Prot.* 356d-e.

²⁴¹ Taylor C., 1976, p. 191.

²⁴² Gosling J. et Taylor C., 1982, p. 56.

²⁴³ Irwin T., 1977, p. 109-110.

²⁴⁴ Gavray M-A, 2018, p. 40.

²⁴⁵ Taylor C., 1976, p. 191.

s'affranchir des conditions d'apparition et ainsi connaître la vérité sur les quantités que contiennent les actions.²⁴⁶ Si l'on obtient la grandeur réelle des plaisirs et des peines, alors il n'est plus possible d'entreprendre une action mauvaise ou erronée.

Les deux types de désirs dans le modèle du Protagoras

Dans ce texte, Socrate décrit le fonctionnement de la foule. Celle-ci juge toute action en fonction des plaisirs et des peines potentiellement contenues. Non seulement, il s'agit d'un principe évaluatif mais aussi d'un principe directeur, la foule agit uniquement pour obtenir du plaisir. Si Socrate ne critique pas l'hédonisme en tant tel, il critique la manière dont la foule agit dans l'optique d'obtenir du plaisir. Il défend une conception de l'éthique réductible à la connaissance : celui qui agit mal se trompe sur le plaisir véritable de l'action entreprise. C'est à partir de cette thèse que Socrate critique l'*akrasia*. Celle-ci n'est plus la faiblesse de la volonté mais le résultat de l'ignorance. Il ne dit pas que les individus arrivent à garder le contrôle sur eux-mêmes en toute occasion. Ils sont plutôt amenés à faire des mauvais choix, non parce qu'ils sont soumis à la force des plaisirs, mais parce qu'ils se laissent tromper par les apparences des plaisirs. L'attrait des plaisirs les entraîne à commettre des erreurs dans leur estimation des affects.

Il est nécessaire d'insister sur cette opposition entre la puissance des apparences et le pouvoir de la science. Il semble que dans le *Protagoras*, Socrate propose deux formes de désirs essentiels dans la motivation humaine : le plaisir dû à son hédonisme et le bien, élément du dialogue. Il nous faut comprendre l'interaction entre ces deux formes parce qu'elle est cruciale pour comprendre la faillibilité chronique de la foule dans la gestion de son plaisir. La quête du plaisir échoue nécessairement si elle n'est pas placée sous l'égide de la science de la mesure. Or, cela pose la question de savoir pourquoi la foule échoue si piteusement à atteindre la connaissance du bien alors que le désir du bien est fondamental dans la pensée de Socrate. Elle confond la grandeur des plaisirs avec leur proximité immédiate et cela l'amène à croire qu'elle est victime d'*akrasia*, parce qu'elle ne comprend pas que le mal est produit uniquement par un défaut d'évaluation.

²⁴⁶ *Ibid.*

Brickhouse et Smith proposent un modèle éclairant pour comprendre la dynamique du désir dans le *Protagoras*.²⁴⁷ Selon eux, Socrate distingue deux niveaux de désir²⁴⁸. Le principe supérieur (*boulēsis*) est le désir rationnel que l'on peut qualifier de volonté morale, et qui consiste à vouloir agir en accord avec ce que l'on sait ou croit être le bien. C'est ce désir qui gouverne nécessairement l'action : si un individu sait ce qu'il est bon de faire, il le fait. Le principe secondaire (*epithumia*) est le désir irrationnel qui ne vise pas le bien en tant que tel, mais la participation au plaisir ou l'évitement d'une peine intense. Ce type de désir n'est pas sans pouvoir : il peut influencer la sphère cognitive, non pas en déterminant l'action directement, mais en altérant les croyances de l'agent.²⁴⁹ Autrement dit, le désir irrationnel n'emporte pas la volonté, mais crée des interférences dans les croyances.

Dans cette perspective, le conflit apparent entre raison et désir chez Socrate se joue au niveau de la formation des croyances. L'agent veut toujours le bien, mais il peut se tromper sur ce qu'est-ce bien, car ses désirs orientent ses jugements de manière biaisée. Le désir de plaisir agit alors comme une force causale indirecte : il pousse l'individu à se persuader qu'une action est bonne parce qu'elle lui semble plus plaisante. Il ne renverse pas la direction rationnelle de l'action, mais fausse la représentation du bien en l'assimilant au plaisir immédiat. L'art métrétique permet précisément d'éviter que, sous l'effet du désir de jouir, des plaisirs apparents, en réalité porteurs de souffrances plus grandes, soient pris pour des biens véritables, et que des plaisirs moindres soient surestimés. Cette méthode permet d'empêcher ou amoindrir l'altération que le désir du plaisant peut réaliser sur les croyances.²⁵⁰ Cela libère de la souffrance que produisent ces illusions.

Brickhouse et Smith insistent sur le fait que bien mesurer permet alors d'échapper au regret du changement d'opinion à la suite d'une action désastreuse. Cela permet d'éviter à l'individu de se lamenter de ses choix et de ne pas se sentir victime d'un plaisir dont il prétend qu'il n'a pas le contrôle.²⁵¹ L'akrasia montre que l'individu est inconséquent par rapport à ses choix, il ne prend pas la responsabilité de ses actions, préférant professer être victime d'un pouvoir s'abattant sur lui.

²⁴⁷ Brickhouse T. et Smith N., *The Philosophy of Socrates*, Westview, Boulder, 2000, p 180-182.

²⁴⁸ Brickhouse T. et Smith N., "Socrates on Akrasia, knowledge and the power of appearance", in *Akrasia in Greek philosophy: From Socrates to Plotinus*, dir. Bobonich C. et Destree P., Brill, Leiden, 2007.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Brickhouse T. et Smith N., 2000, p. 181-182.

²⁵¹ *Ibid.*

La critique de l'*akrasia* permet de cerner son état contraire, à savoir un état de maîtrise de soi.²⁵² Pour parvenir à un état de maîtrise, il est essentiel de reconnaître le pouvoir déterminant de la pensée au sein de la dynamique motivationnelle. Le plaisir que la foule recherche naturellement agit comme une puissance trompeuse. Sous l'effet du désir hédoniste, une action nuisible peut apparaître comme une action bénéfique parce que l'envie de prendre part au plaisir rend aveugle à la réalité des conséquences.²⁵³ Ainsi, Socrate ouvre la voie d'accès à la vie bonne, mais souligne à quel point la foule demeure prisonnière d'illusions, formant des obstacles pour accéder à la connaissance du bien. Son rapport spontané au plaisir est un rapport illusoire.²⁵⁴ Elle nie le pouvoir de la science dans le domaine de l'action et se prétend victime du plaisir. Cela l'empêche de faire les bons choix. Sa gestion du plaisir ne peut prétendre au bien qu'à l'unique condition de la mettre sous l'égide de la science. En l'absence de cette connaissance permettant de déterminer avec justesse les plaisirs et les peines, la foule ne peut prétendre à une forme de contrôle rationnel de ses choix. En conséquence, elle est nécessairement entraînée dans des actions mauvaises dont elle n'assume pas la responsabilité.

Conclusion

L'analyse du passage 351b-357e du *Protagoras* a permis de mettre en lumière la description de la foule. Socrate a avancé la thèse selon laquelle la foule recherche le plaisir à travers ses actions et qu'elle juge de la bonté de ces dernières selon la quantité de plaisir qu'elle en retire. A partir de ce postulat sur le comportement de la foule, Socrate a éprouvé la cohérence interne de la logique hédoniste naïve. Il a démontré que si le plaisir est ce que chaque agent recherche en dernière analyse, alors cette quête suppose pour être menée à bien qu'il dispose d'un art, d'une science de la mesure. Celle-ci est un outil vital, puisqu'elle permet de discerner les bons et les mauvais plaisirs selon la définition fournie par l'hédonisme. Cet enchaînement a permis de montrer que la raison a en même temps un rôle fondamental et un rôle salvateur dans l'hédonisme.

Ce déplacement vers la science de la mesure permet à Socrate de démontrer que la vie bonne ne peut être atteinte sans la médiation de la connaissance. Les croyances poussent à désirer entreprendre une action pour acquérir une certaine quantité de plaisir. Néanmoins,

²⁵² Jouët-Pastré E., 2018, p. 42.

²⁵³ Brickhouse T. et Smith N., 2007, p. 11-12.

²⁵⁴ Jouët-Pastré E., 2018, p. 42-43.

Socrate a défendu l'idée que la foule possède un défaut cognitif inhérent, elle désire ce qui est immédiatement présent à elle. Cette exigence de l'immédiat l'empêche de juger entre ce qui est présent et ce qui se donne plus tard. Non pas que l'individu est aveugle ou inconscient des conséquences, mais qu'au contraire, l'agent en est pleinement conscient. Celui-ci pense à tort que la proximité immédiate renforce la quantité de plaisir.

Ces illusions s'expriment comme le fondement illégitime de la croyance populaire dans l'*akrasia*. Socrate refuse de considérer qu'un individu puisse agir contre ce qu'il sait être le meilleur : une telle action ne résulte pas d'une défaillance de la volonté, mais d'une erreur d'évaluation. En d'autres termes, le plaisir n'est pas une puissance extrinsèque qui imposerait ses effets contre la raison, mais une valeur déterminée par le jugement de l'agent. Lorsqu'un individu se trompe, ce n'est pas parce qu'il est submergé par le plaisir, mais parce qu'il a mal mesuré la quantité relative des plaisirs et des peines impliqués dans l'action. L'illusion de l'*akrasia* fonctionne ainsi comme un prétexte permettant à l'agent de se décharger de la responsabilité de ses erreurs.

Socrate offre une critique de la foule en même temps qu'il défend la thèse selon laquelle la connaissance est nécessaire et suffisante pour faire le bien. Elle prétend être victime du plaisir, comme si le plaisir était une puissance capable d'aller à l'encontre de sa volonté, alors qu'elle l'a en réalité choisi, aveuglée par son absence de réflexion critique. Ce déni constitue le cœur de l'illusion que Socrate s'efforce de dissiper : la foule applique un calcul hédoniste, mais sans en avoir conscience, et en refusant les outils critiques pour maîtriser leur comportement.

En ce sens, la critique socratique ne se limite pas à un refus de l'*akrasia* : elle décrit un type de sujet livré à ses affects, confondant l'immédiat avec l'intensité, et incapable de prendre ses responsabilités. Ce diagnostic, au sein du *Protagoras*, ne débouche pas encore sur une évaluation rationnelle du plaisir, comme c'est le cas dans la *République* et le *Phédon* ; il établit néanmoins les fondements d'une exigence théorique majeure : seule une pensée rationnelle, exercée comme science du plaisir, peut libérer l'individu des illusions affectives et rendre possible une maîtrise de soi véritable. Le plaisir n'est pas exclu du domaine de la vie bonne, mais sa juste place ne peut être déterminée qu'à travers un travail de la raison.

Chapitre 3 : L'ardeur et la tempérance dans la *République*

Introduction

Dans le *Protagoras*, Socrate soutient que nul n'agit contre le bien s'il le connaît véritablement, réduisant l'erreur morale à une ignorance. Dans la *République*, Platon s'écarte de cette perspective : il met en évidence la complexité de l'âme et l'existence de principes susceptibles de résister à la raison. Il observe que certains conflits surgissent lorsque deux motivations opposées apparaissent face au même objet, comme dans le cas du désir de boire : le plaisir immédiat pousse à agir, tandis qu'un principe rationnel incite à s'abstenir. Ce constat conduit Platon à concevoir l'âme comme divisée en parties distinctes, chacune ayant ses motivations et ses désirs propres.

Cette révision de la psychologie socratique montre que la maîtrise des désirs ne peut plus reposer uniquement sur la connaissance, qui reste pourtant la forteresse la plus sûre. Le problème est que tout le monde n'y a pas accès. Platon propose donc une voie alternative pour réguler les désirs de ceux qui n'ont pas accès à la connaissance. Pour réguler le désir de la foule, le philosophe intervient directement en mobilisant une ressource que Platon fait émerger grâce à la division de l'âme : l'ardeur. Celle-ci oriente et module l'ensemble des réactions, tant individuelles que collectives, face aux situations. Contrairement aux désirs, l'ardeur de la foule peut être guidée par la raison du philosophe.

Cette raison doit s'incarner dans les lois et l'éducation. À travers ces deux modalités, la foule peut apprendre à gérer ses désirs en suivant les prescriptions du philosophe. Mais pour que cette régulation soit effective, elle doit se transformer en dispositions intérieures : la foule doit développer un caractère suffisamment formé pour suivre la raison et tempérer ses désirs.

Dans le *Protagoras*, la tempérance est accessible à tous à condition qu'ils puissent mesurer et calculer leur plaisir. Dans la *République*, Platon souligne que, pour la majorité, les désirs constituent toujours une menace : ils peuvent être atténués, mais risquent de resurgir si les autorités compétentes n'assurent pas un contrôle approprié.

Ce chapitre analysera d'abord la théorie de l'âme tripartite et du conflit des motivations, avant d'examiner le rôle des lois et de l'éducation dans la régulation des désirs de la foule, afin de montrer comment Platon conçoit la formation du caractère et la maîtrise des passions collectives.

De l'âme unitaire à l'âme divisée : Platon contre Socrate

Platon revient sur la structure du désir présentée déjà esquissée dans le *Protagoras*. Irwin interprète ce retour comme une moyen pour Platon de prendre ses distances et exprimer certains désaccords avec la position socratique.²⁵⁵ Socrate défend l'idée qu'il suffit de connaître le bien pour l'accomplir. Or, cette thèse suppose une condition fondamentale : qu'aucun principe autre que le savoir n'ait la capacité de déterminer nos choix. Autrement dit, forces capables de contraindre la volonté malgré la connaissance du bien. Cela semble être l'angle d'attaque que choisit Platon pour émanciper la psychologie de la *République* de son maître.

Est-ce que nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique, ou alors, s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent ? Apprenons-nous en fonction d'un principe différent ? Nous emportons-nous en fonction d'un autre principe qui existe en nous-mêmes ? Désirons-nous les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe ? Ou alors agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan, avec notre âme tout entière engagée dans chacun de nos actes ?²⁵⁶

Platon affirme que l'âme ne se compose pas d'un principe unique, mais de trois principes distincts (désirer, s'emporter, raisonner) chacun ayant son fonctionnement propre.²⁵⁷ Après avoir établi cette tripartition, il pose la question de leur rôle dans l'action : agit-on toujours sous l'impulsion d'un seul principe, ou bien la motivation résulte-t-elle d'un arrangement entre plusieurs ?

Par cette théorie, Platon entend mieux rendre compte de la complexité des comportements humains, en dépassant la perspective du *Protagoras*. Si un individu peut vouloir des choses différentes au même moment, c'est qu'il est régi par des principes multiples et hétérogènes. L'âme est donc le siège de tensions internes, suscitées par les désirs dissemblables de chacune de ses parties.²⁵⁸

²⁵⁵ Irwin T., 1977, p. 191.

²⁵⁶ *Rép.*, IV, 436a-b. Tous les passages proviennent de Platon, *La République*, Traduction et présentation par Leroux G., G.F. Flammarion, Paris, 2004.

²⁵⁷ Leroux G., 2004, p. 612.

²⁵⁸ Annas J., Introduction à la *République* de Platon, Puf, Paris, 1994, p. 159.

Le Principe de Conflit

Platon expose un principe à l'œuvre au sein de l'âme qui rend nécessaire de la concevoir comme multiple et non unique. Annas désigne cette démonstration sous le nom de *Principe de Conflit*.²⁵⁹

Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose. Par conséquent, si nous devions trouver que cela se produit dans ces choses, nous saurons alors qu'il ne s'agit pas d'un principe identique, mais bien d'une pluralité de principes.²⁶⁰

Ce principe s'appuie sur un large éventail de cas où deux éléments « contraires » coexistent. Il s'agit d'événements où l'on peut ressentir simultanément la présence de ces deux éléments opposés. Ces contraires se manifestent dans des attitudes ou comportements opposés, tels que vouloir à la fois faire un signe d'approbation et un signe de désapprobation, désirer quelque chose tout en le rejetant, ou encore être attiré par quelque chose tout en le repoussant.²⁶¹ Platon se concentre sur ce type de situations, car si de tels cas se produisent, concevoir l'âme comme une unité simple ne permet pas d'en rendre compte. Pour expliquer ces phénomènes, il devient nécessaire de penser l'âme comme déjà divisée en au moins deux parties.²⁶² En résumé, l'enjeu de cette section est de montrer que la personne n'est pas une unité indivisible, mais qu'elle est, d'une certaine manière, fragmentée en parties opposées.

Selon Terence Irwin, la stratégie platonicienne vise à nuancer l'idée que tous les désirs sont orientés vers le bien.²⁶³ Si deux désirs semblent entrer en conflit, il est donc possible de les ramener à une seule et même visée : celle du bien. Dans le *Protagoras*, Socrate en déduit que le conflit n'est qu'apparent et qu'il disparaît dès lors que l'on connaît véritablement ce qui est bon. Toutefois, dans la *République*, Platon reconnaît qu'il existe des situations où un désir peut persister même après que la raison a identifié le désir opposé comme étant celui qui conduit

²⁵⁹ Annas J., 1994, p. 175-176.

²⁶⁰ *Rép.*, IV, 436a-b.

²⁶¹ Annas J. fait référence aux exemples que Platon donne en 437b. « Mais alors, repris-je, faire signe qu'on approuve et faire signe qu'on désapprouve, désirer s'approprier quelque chose et exprimer un rejet, tirer vers soi et repousser, toutes les choses de ce genre, qu'il s'agisse de passions ou d'actions ; il n'y aurait à cet égard aucune différence ; tu les considérerais comme des contraires les uns par rapport aux autres.

²⁶² Nous avons déjà noté que Platon annonce une division en trois parties, néanmoins le résultat de la démonstration débouche sur deux principes opposés. Les deux principes (rationnels et irrationnels) semblent reprendre les trois parties où la raison correspond à la partie rationnelle, les appétits à la partie irrationnelles et la partie de l'ardeur est partagée entre les deux pouvant tantôt servir la raison et tantôt servir les passions.

²⁶³ Irwin T., 1977, p. 191-192.

réellement au bien. Ce phénomène n'est explicable que si l'âme possède plusieurs parties, dont certaines peuvent maintenir leurs inclinations en dépit du jugement rationnel.

Si un désir persiste malgré la détermination rationnelle du bien, cela signifie qu'une part de ce désir est insatiable, en ce sens qu'elle échappe à tout contrôle interne. Dans ce cas, la foule se trouve particulièrement exposée au phénomène d'*akrasia*, puisque au moins une partie de ses désirs ne peut être régulée par sa propre raison. Un désir que l'individu soit incapable de maîtriser appelle alors l'intervention d'un dispositif extérieur, qu'il soit éducatif, normatif ou institutionnel pour éviter qu'il ne devienne incontrôlable.

Le désir de la soif : la persistance de la passion

Socrate cherche à préciser la nature du désir en examinant ses formes les plus immédiates. Pour ce faire, il prend l'exemple concret de la soif afin de distinguer le désir universel, dirigé vers l'objet naturel, des désirs particuliers qui viennent s'y ajouter selon les circonstances.

Alors la soif, en tant qu'elle est “soif”, constitue-t-elle dans l'âme le désir de quelque chose de plus que ce que nous affirmons qu'elle désire ? Par exemple, la soif est-elle soif d'une boisson chaude ou froide, abondante ou peu abondante, pour le dire en un mot, est-elle soif d'une boisson déterminée ? Ou plutôt, s'il se trouve qu'un échauffement s'ajoute à la soif, ne suscitera-t-il simultanément le désir de la fraîcheur ? Et si en raison de la présence de la qualité, la soif est considérable, elle provoquera le désir de boire un peu ? Mais en ce qui concerne la soif en elle-même, elle ne saurait jamais être le désir d'autre chose que de son objet naturel, la boisson en elle-même, comme la faim est le désir de la nourriture, n'est-ce pas ?²⁶⁴

Dans ce passage, Socrate s'interroge sur la nature du désir au niveau le plus immédiat et spécifique.²⁶⁵ Il prend l'exemple de la soif pour montrer qu'en soi, la soif ne vise pas une boisson particulière, chaude ou froide, abondante ou rare, mais seulement la boisson en général, son objet naturel. Les déterminations particulières ne sont que des ajouts variants en fonction des circonstances mais sans changer la nature première du désir.

Ce raisonnement met en lumière une dimension essentielle du désir : il est d'abord et avant tout lié à son objet naturel, sans conditions ni qualités spécifiques. La soif en tant que

²⁶⁴ *Rép.*, IV, 437d-e.

²⁶⁵ Delcommine S., 2008, p. 338-339.

telle ne peut être réduite au désir d'un objet déterminé, mais se comprend comme une tendance vers son objet en général comme la boisson.²⁶⁶

L'interlocuteur de Socrate valide cette analyse en résumant la position selon laquelle le désir possède un but unique, son objet naturel, tandis que les variations et spécificités apparentes que cet objet peut prendre dans l'expérience concrète du désir dépendent d'autres désirs particuliers, comme le désir de fraîcheur.²⁶⁷ Autrement dit, pour reprendre la terminologie employée par Delcommine, il convient de distinguer entre l'objet immédiat du désir et son objet naturel.²⁶⁸ Le désir, considéré en tant que tel, ne vise qu'à satisfaire son objet naturel. Cependant, dans une situation particulière, cet objet naturel se singularise et se précise par des caractéristiques spécifiques qui sont elles-mêmes l'objet d'autres désirs.

Prenons garde, repris-je, si nous n'y réfléchissons pas, que quelqu'un nous trouble en soutenant que personne ne désire la boisson, mais bien une boisson de bonne qualité, ni la nourriture, mais un repas de qualité. Tous désirent en effet ce qui est bon, cela va de soi. Si par conséquent la soif constitue un désir, alors ce serait le désir de ce qui est de bonne qualité, qu'il s'agisse de boisson ou de quoi que ce soit qui est l'objet de son désir, et il en serait ainsi de tous les autres désirs.²⁶⁹

Platon semble prendre ses distances complètement avec l'énoncé socratique. En effet, quand le Socrate de la *République* avertit que quelqu'un lui peut lui objecter que le désir est nécessairement accompagné de l'idée du bon (une bonne boisson ou un bon repas), on a l'impression qu'il fasse référence au Socrate du *Protagoras*. Est-ce que ce passage finit d'acter la séparation entre les deux dialogues ? Ce passage suscite une certaine confusion à la première lecture. Socrate énonce que bien est un désir parmi d'autres. Il n'est pas impliqué comme but à atteindre, comme finalité de l'action. Il est un désir au même titre que le désir de boire, ou du chaud. Pourtant au même moment, celui-ci répète qu'il est évident que tout le monde désire le bien.

Irwin interprète cela dans une logique argumentative : en effet, Platon rappelle la thèse socratique afin de pour et terminer la démonstration selon laquelle tous les désirs non sont pas réductibles au désir du bien.²⁷⁰ Si tous les désirs ne sont pas les désirs de leur objet en tant qu'il est bon alors, cela ouvre la voie à penser qu'un désir peut subsister même si le désir du bien a rejeté l'objet de ce désir.²⁷¹ Pour prendre un exemple, un individu est en conflit intérieur

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 340.

²⁶⁷ *Rép.*, IV, 438a.

²⁶⁸ Delcommine S., 2008, p. 338-339.

²⁶⁹ *Rép.*, IV, 438a.

²⁷⁰ Irwin T., 1977, p. 191.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 327.

puisque'il souhaite fumer une cigarette, pourtant il sait que fumer est mauvaise pour la santé. Même s'il décide de ne pas fumer pas parce que le souci de sa santé est plus important, il n'en reste pas moins que l'envie est toujours présente en lui.

Le Socrate de la *République* semble faire preuve d'une plus grande attention au déroulement du processus de conflit à l'intérieur de l'âme. Si le désir de fumer persiste alors la possibilité que finalement il prenne une cigarette malgré le fait qu'il sait que cela est mal. La multiplication des principes montre que les différentes parties de l'âme s'opposent entre elles et que tous les désirs ne se rangent pas derrière le désir du bien. Il pose un regard plus attentif au déroulement « empirique » de l'opposition des désirs contraires.²⁷²

Toutefois, le Socrate du *Protagoras* peut répliquer que cela ne remet pas en cause l'impossibilité de l'*akrasia* puisqu'il suffit de dire qu'au final, l'individu a considéré que fumer est le bien, malgré ses réticences initiales. Il a été victime du biais de l'immédiate. Donc, il n'a pas été victime de son désir contre le savoir du bien mais il a juste mal calculé la taille des plaisirs et a été entraîné à reformuler ses croyances.

Le désir du bien à l'épreuve des conflits apparents

Est-ce que Platon désavoue totalement la position de son maître quand il énonce que tous les désirs ne découlent pas d'un désir du bien ? Delcommenette argumente pour une continuité entre les deux dialogues.²⁷³ Il défend que, même dans ce cadre de la *République*, chaque désir, pris en lui-même, reste orienté vers son objet naturel lequel, en dernière analyse, se rapporte toujours au bien puisque les déterminations particulières ne sont que des caractéristiques surajoutées. Socrate n'abandonne pas l'idée que tous désirent le bien puisqu'il prend le soin de rappeler ce présupposé dans ce passage.²⁷⁴

Delcommenette diverge de la position d'Irwin non pas sur l'enjeu du passage, mais sur sa réelle portée. Platon situe son analyse des conflits entre deux tendances contraires à partir

²⁷² Delcommenette S., « Facultés et parties de l'âme chez Platon », in *The electronic Journal of the International Plato Society*, n°8, 2008.

²⁷³ Delcommenette S., 2006, p. 338- 340.

Nous avons déjà mobilisé son raisonnement dans la partie 3 du chapitre 1. L'auteur établit une continuité entre le *Protagoras* et le *Phèdre* en analysant le passage Rép. 437-438 souvent interprété comme une rupture dans la position socratique. Contrairement à Irwin, il soutient que tous les désirs demeurent orientés, d'une manière ou d'une autre, vers le désir du bien. Il faut noter que son article « Facultés et parties de l'âme chez Platon » reprend les propos soutenus dans Delcommenette S., 2006, p. 337-341.

²⁷⁴ Platon fait également référence à cette idée Rép., VI, 505d-e.

d'un constat empirique : il souhaite rendre compte d'un cas couramment observé. Cependant, s'il réduit directement tous les désirs à un seul désir fondamental, il devient impossible de rendre compte du conflit tel qu'il apparaît. L'attention portée à la manière dont surgit un conflit dans l'âme entraîne qu'il doit analyser le désir en tant que désir d'un objet immédiat. Cette contrainte amène Platon à rester à la surface du désir, sans en expliquer les origines profondes. Selon Delcommenette, Platon propose ainsi une analyse des différents niveaux du désir en fonction de son objet.

Le commentateur soutient que Platon expose le principe de la détermination réciproque des corrélatifs.²⁷⁵ Si l'individu désire une boisson déterminée (un soda glacé), son désir est au niveau de l'immédiateté qui se donne avec les caractéristiques surajoutées selon les circonstances. Cependant Platon précise que le désir « soif » n'a qu'un seul objet : la boisson. Il s'agit d'un niveau générique sans aucune caractéristiques supplémentaire qui vient singulariser le désir. Selon Delcommenette, cela ne rejette absolument pas le désir du bien, puisqu'il est possible d'élever encore une fois, le niveau de ce désir. Le désir de boisson est produit par la soif, or la soif n'est un cas spécifique d'une dissolution de l'harmonie. Donc la soif n'est en réalité que le désir de l'état de réplétion. Or comme nous l'avons déjà observé, l'état de réplétion vise l'harmonie et par extension le bien.

Delcommenette souligne que le désir peut être analysé à différents niveaux : particulier, générique et général. Dans ce passage, Platon situe le conflit au niveau du particulier et du générique, sans pour autant exclure que tous les désirs puissent être rapportés au niveau général. Le désir du bien constitue la forme la plus élevée du désir, dont dérivent les désirs particuliers. Le problème ne réside donc pas dans l'existence de désirs indépendants du désir du bien, mais dans l'incapacité de l'individu à élever son attention à un niveau suffisamment général pour saisir pleinement les enjeux liés à ce désir fondamental.²⁷⁶

²⁷⁵ Delcommenette S., 2008, p. 11-12. « En d'autres termes en tant que pur et simple désir, tout désir est désir du bien, mais en tant que tel désir particulier ; il est désir de tel objet particulier ; et c'est seulement à ce second niveau que surgit la possibilité de conflits, car le bien ne nous apparaît pas toujours de la même manière, non seulement parce qu'il se manifeste différemment dans des circonstances différentes, mais aussi et surtout parce que nous sommes incapables de saisir suffisamment ce qu'il est et d'avoir une conviction ferme à son égard. »

²⁷⁶ Nous avons repris le raisonnement dans le chapitre 1 afin de soutenir que le désir n'est insatiable qu'à la condition que l'individu confonde le désir de l'état de réplétion avec le mouvement vers ce même état.

Conflit intérieur et pluralité des parties de l'âme

Si Platon ne rejette plus totalement l'idée de l'*akrasia*, quel est l'intérêt pour la problématique par rapport au *Protagoras* ? La réponse à cette question ne peut être donnée immédiatement : il convient d'abord de suspendre notre conclusion pourachever l'examen du Principe de Conflit, lequel fonde la nécessité de la division de l'âme. Ce n'est qu'une fois les trois parties de l'âme clairement établies que, dans le prolongement de l'analyse de Delcommine, nous pourrons mobiliser celle de Jouët-Pastré. Cette dernière mettra en lumière que Platon ne récuse pas absolument l'impossibilité de l'*akrasia*, mais en restreint la validité à une condition : être en état de connaissance. La foule, n'ayant pas accès à la connaissance, quant à elle, demeure exposée à cette forme d'intempérance, ce qui implique l'instauration d'un projet éducatif pour combler les lacunes de l'ignorant.

Dans ce passage, Platon illustre le Principe de Conflit à travers l'exemple d'une personne assoiffée qui désire boire, mais qui pourtant se retient de satisfaire ce désir.²⁷⁷

Par conséquent, l'âme de celui qui est assoiffé ne souhaite pas, en tant qu'il a soif, autre que de boire, c'est cela qu'elle désire, c'est vers cela que porte son élan. – C'est clair. – Donc, si elle trouve dans cet état de soif et que quelque chose l'entraîne dans une autre direction, c'est qu'il existe en telle autre chose que cet être assoiffé et se démenant comme une bête pour parvenir à boire : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires.²⁷⁸

L'âme, en tant qu'elle est soif, ne désire rien d'autre que de boire : son élan est entièrement tourné vers cet objet. Cependant, dans ce cas-ci, l'individu agit de manière contraire à ce désir, ce qui indique qu'un autre principe, distinct du désir simple, s'oppose à cette impulsion. Platon souligne que cette contradiction ne peut émaner d'une seule et même partie de l'âme ayant le même objet, car une même partie ne peut produire simultanément des effets contraires à l'égard d'un même objet.²⁷⁹ Effectivement comment le désir de boire peut en lui-même contenir le désir de ne pas boire ?

Ainsi, le conflit ne se joue pas entre des objets opposés, mais bien entre des motivations différentes. Le désir de boire, présenté comme un élan bestial et immédiat, est ici soumis à une autre motivation qui freine l'action.²⁸⁰ Ce passage illustre ainsi la nécessité, selon Platon, de

²⁷⁷ Annas J., 1994, p. 177.

²⁷⁸ Rép., IV, 439a-b.

²⁷⁹ Irwin T., 1994, p. 336.

²⁸⁰ Annas J., 1994, p. 177-178.

distinguer dans l'âme plusieurs parties, sources motivantes dissemblables, afin de rendre compréhensible l'expérience fréquente du conflit intérieur.

Les deux principes de l'âme : rationnel et irrationnel

Platon identifie les deux principes qui motivent ou réfrènent les actions de l'âme, notamment celui qui a empêché le désir de boire de s'exprimer pleinement.²⁸¹

N'est-ce pas donc que le principe qui empêche de telles actions, lorsqu'il intervient, est le résultat du raisonnement, alors que ce qui s'agit et pousse vers l'action se produit par l'entremise des passions et des troubles maladifs ? – Il semble bien. – Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs.²⁸²

Dans ce passage, Platon identifie deux principes distincts à l'intérieur de l'âme. Le premier, qualifié de principe rationnel, est celui par lequel l'âme raisonne, délibère et freine les actions impulsives. Le second, que Platon appelle le principe désirant, est celui qui anime les passions comme la faim, la soif, ou l'amour et qui pousse vers la satisfaction immédiate des plaisirs et des besoins corporels.

Cette distinction met en lumière une opposition fondamentale au sein de l'âme : le principe rationnel cherche à maîtriser et à guider l'âme par la raison, tandis que le principe désirant est dominé par les affects, insensible à la raison, et ne vise que la jouissance et l'appétit. Platon ne les conçoit comme deux instances aux fonctions et natures radicalement différentes. Irwin indique qu'il n'est plus possible de réduire les conflits entre des croyances confuses sur le bien. En définissant une partie insensible à la raison, alors il n'est plus possible de maintenir la *réduction socratique*.²⁸³ Les désirs de cette partie sont des impulsions, proche de l'instinct animal, incapables d'être saisies par la raison et ne sont pas du tout affectées par les croyances sur le bien.

²⁸¹ Rép., IV, 439c. « Ne devons-nous pas reconnaître qu'il y a parfois des personnes qui ont soif et qui ne veulent pas boire ? – Bien sûr, dit-il, on en trouve plusieurs et souvent. – Alors, dis-je, comment faudrait-il présenter leur état, si ce n'est en affirmant qu'il se trouve dans leur âme quelque chose qui leur commande de boire, et une autre chose qui les empêche ? Cette dernière n'est-elle différente de la première ? Cette dernière n'est-elle pas différente de la première, ne l'emporte-t-elle pas sur la chose qui commande ? »

²⁸² Rép., IV, 439c.

²⁸³ Irwin T., 1977, p. 192.

Les trois parties de l'âme : appétit, ardeur et raison

Pourtant, au passage 437, Platon énonce clairement trois principes dans l'âme, alors que la démonstration précédente s'était concentrée sur deux éléments essentiels. Il introduit alors une troisième composante : l'ardeur, susceptible de s'orienter tantôt vers la rationalité, tantôt vers l'irrationalité.²⁸⁴ Néanmoins, certains auteurs, comme Annas et Irwin, soulignent que la tripartition de l'âme manque d'une clarification synthétique au livre IV de la *République*²⁸⁵ ; la définition précise et les fonctions propres à chacune des trois parties continuent de se développer au fil du dialogue.

C'est pourquoi, plutôt que de suivre strictement l'ordre linéaire du texte, nous adopterons ici une approche thématique, en nous appuyant sur la littérature secondaire pour examiner séparément chacune des trois parties de l'âme et leur mode de fonctionnement.

Les trois parties de l'âme : les appétits

L'*epithymētikon* (la partie désirante/les appétits) est à l'origine d'une variété de désirs souvent liée aux plaisirs corporels ou à la génération, tels que la nourriture, la boisson ou la sexualité. En réalité, cette partie se caractérise justement par la diversité des désirs et des objets.²⁸⁶ Annas souligne que cette partie à la capacité de produire des fantasmes qui se transforment en désirs et espèrent une satisfaction aussi immédiate que possible.²⁸⁷ Selon elle, la partie des appétits n'a pas d'unification propre si ce n'est cette capacité à s'accrocher sur n'importe quel objet pour qu'il lui puisse fournir de la satisfaction.

Si les appétits sont souvent associés à des désirs primaires et pulsionnels (faim, soif, sexualité), ils peuvent aussi viser des objets plus complexes. Annas cite l'exemple de Léontios, qui, passant devant des cadavres, éprouve le désir irrésistible de les regarder, malgré son dégoût. Ce désir, plus élaboré, pourrait avoir un lien avec sa vie sexuelle, Léontios étant réputé apprécier les jeunes garçons pâles.²⁸⁸ Platon, au livre IX, étend encore la liste des appétits en y ajoutant

²⁸⁴ *Rép.*, IV, 439e. « Par conséquent, repris-je, distinguons ces deux espèces qui se trouvent dans l'âme. Mais pour ce qui est du cœur, cette espèce par laquelle nous nous emportons, s'agit-il d'une troisième espèce, ou alors de quelle espèce parmi les deux premières est-elle la plus parente par nature. »

²⁸⁵ *Ibid.* et Annas J., 1994, p. 160-191.

²⁸⁶ *Rép.*, IV, 580d-e. « Quant à la troisième, en raison de son caractère polymorphe, nous n'avons pas pu la désigner d'un nom unique, qui lui soit propre mais nous lui avons donné le nom de ce qu'il y a en elle de plus important et de plus fort : nous l'avons en appelée “espèce désirante”, à cause de la force des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et tout ce qui leur est associé. »

²⁸⁷ Annas J., 1994, p. 165.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 166.

l'amour de l'argent, celui-ci étant fréquemment l'instrument nécessaire à la satisfaction des autres désirs.²⁸⁹

Cette partie de l'âme est irrationnelle : ses désirs sont insensibles aux arguments de la raison, car ils ne visent que leur propre assouvissement, ignorant tout le reste. Irwin insiste sur ce point : les désirs de la partie des appétits sont indépendants de toute croyance sur le bien.²⁹⁰ La capacité à juger qu'une chose est bonne appartient à la raison et non aux appétits. Ceux-ci se contentent de rechercher l'objet capable de les satisfaire, sans évaluer sa valeur en soi. En ce sens, ils sont aveugles.²⁹¹

On peut se demander si, puisque la partie désirante regroupe une multitude de désirs aux objets variés, ces appétits peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. La question est importante, car si de tels conflits existaient à l'intérieur même de cette partie, il faudrait envisager de la subdiviser selon chaque type d'objet convoité.²⁹²

Delcommenette propose de résoudre cette difficulté en distinguant les *parties* de l'âme des *facultés*.²⁹³ Il illustre son propos par l'exemple d'un avare gourmand : celui-ci voudrait commander un plat au restaurant, mais s'y refuse parce qu'il le juge trop cher. Deux désirs issus de la même partie — manger et conserver son argent — semblent ici s'opposer. En réalité, les désirs liés à l'appétit, malgré leur diversité, poursuivent exclusivement leur objet propre et s'ignorent mutuellement. Ils n'entrent en conflit que lorsqu'il faut envisager leurs conséquences respectives. Vouloir fumer et vouloir manger n'est pas, en soi, incompatible ; c'est seulement lorsqu'une ressource limitée (temps, argent ou autre) oblige à choisir que l'opposition apparaît. Dans ce cas, ce n'est pas un appétit qui s'oppose à un autre, mais la raison qui, par sa capacité de calcul, arbitre entre deux satisfactions possibles.²⁹⁴ Les appétits, eux, restent tournés vers leur objet immédiat, indifférents aux effets à plus long terme.

Si on suit la logique de Delcommenette, le calcul est une faculté de la raison qui s'occupe des conséquences entre les différents désirs. Cette définition permet de réconcilier en partie le *Protagoras* et la *République* comme le souligne Jouët-Pastré : indépendamment de notre accès à la connaissance, tous les individus ont la capacité de calculer les quantités de plaisirs et les

²⁸⁹ Rép., IX, 580e. « Nous l'avons aussi appelée “amie de l'argent” parce que c'est principalement avec de l'argent que les désirs de ce genre trouvent à se satisfaire. »

²⁹⁰ Irwin T., 1978, p. 193. Nous avons déjà que qu'il est possible de lui objecter que tous les désirs sont rattachés au désir du bien si on prend de la hauteur sur le niveau générique du désir.

²⁹¹ Delcommenette S., 2008, p. 14-15.

²⁹² Annas J., 1994, p. 176-177.

²⁹³ Delcommenette S., 2008.

²⁹⁴ Ibid., p. 16.

contextualiser pour se saisir des plaisirs les plus grands. C'est en ce sens qu'elle caractérise l'art métrétique comme *un art utile à tous*.²⁹⁵ Ainsi, indépendamment de l'accès à la connaissance, chacun peut, par ce calcul, mieux réguler ses désirs en vue d'atteindre les plus grands plaisirs. Même lorsque l'horizon de l'action reste strictement hédoniste, la raison conserve un rôle : elle demeure la faculté qui hiérarchise les plaisirs et permet de privilégier les plus grands sur les plus petits. Comme nous le verrons par la suite, la différence entre les deux dialogues semble se situer dans la stabilité qu'offre la métrétique. Dans le *Protagoras*, si la mesure des plaisirs est effectuée, l'individu ne peut pas être soupçonné d'*akrasia*, puisqu'il sait qu'il choisit le plus grand des plaisirs grâce au savoir. Or, Platon souligne que c'est précisément ce savoir qui peut manquer de force face à l'instabilité du désir.

Les trois parties de l'âme : l'ardeur

Le thumoeides (l'ardeur/le cœur) se manifeste d'une façon moins directe que les appétits. Cette partie est définie par un ensemble de réactions émotionnelles liées à une *doxa*²⁹⁶ : une opinion (ou représentation) intérieurisée sur ce qui est juste ou honteux en fonction de la situation. Souvent cette représentation est héritée de la société.²⁹⁷ Si on est victime d'une injustice, cela suscite une réaction de colère tandis que si on reçoit un châtiment mérité, cela ne provoque pas la colère.²⁹⁸ Ce principe cherche l'honneur, la victoire et toutes les choses louées par ses pairs.²⁹⁹

La particularité de cette partie tient à sa position intermédiaire entre la raison (partie rationnelle) et les appétits (partie irrationnelle). L'ardeur peut se mettre au service de la raison, mais elle peut aussi la desservir lorsqu'elle s'emporte contre son meilleur jugement.³⁰⁰ Sa dépendance à une certaine représentation du bien en fait une partie singulière : la raison peut agir sur cette représentation et l'orienter de manière à la rendre favorable à ses propres objectifs. Dans ces conditions, l'ardeur devient un allié fiable de la raison contre la partie désirante.³⁰¹

²⁹⁵ Jouët-Pastré E., 2018, p. 39-41.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁹⁷ Annas J., 1994, p. 167.

²⁹⁸ Pour cet exemple, voir : *Rép.*, IV, 440b-d.

²⁹⁹ *Rép.*, IX, 581a-b. « Mais dis-moi, l'élément d'ardeur, n'affirmons-nous pas qu'il tend toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée ? - Si, certainement – Si donc nous déclarions qu'il est “ami de la victoire” et “ami de l'honneur”, serait-ce approprié ? »

³⁰⁰ Irwin T., 1977, p. 194.

³⁰¹ *Rép.*, IX, 440e. « Qu'en ce qui concerne l'espèce de l'ardeur morale, il semble bien que ce soit le contraire de ce que nous disions tout à l'heure. Nous pensions en effet alors qu'il s'agissait d'un principe désirant, alors que maintenant nous affirmons qu'il s'en faut beaucoup et que, dans le conflit intérieur de l'âme, ce principe prend les armes beaucoup plus pour soutenir la raison. »

L'ardeur est également la source des sentiments moraux. Annas décrit ces réactions comme des émotions brutes, présentes dès l'enfance, qu'il est possible de façonner et d'affiner par l'éducation.³⁰² À l'inverse, une ardeur qui n'est pas guidée par la raison tend à devenir brutale et irrationnelle. Mais si le cœur est associé à de justes opinions, il peut se montrer implacable dans la défense de ces convictions, même face à de fortes pressions extérieures.

Les trois parties de l'âme : la raison

Le *logistikon* (partie rationnelle de l'âme) a pour vocation la recherche de la vérité, aussi bien pour elle-même que pour l'orientation de l'action. Elle est à l'origine des activités de raisonnement et de calcul (*logos*), mais sa visée ne se limite pas à la connaissance théorique : elle inclut aussi le discernement pratique, par exemple pour juger si une souffrance est justifiée ou non, et pour éprouver un plaisir lié à cette lucidité.³⁰³

Sa fonction essentielle est de gouverner l'âme dans son ensemble. Contrairement aux autres parties, elle ne se préoccupe pas seulement de ses propres désirs, mais du bien de l'âme tout entière.³⁰⁴ Elle est ainsi la seule à pouvoir déterminer ce qui est réellement le meilleur pour la personne, et, lorsque ses directives sont suivies, la qualité de vie qui en résulte est supérieure à celle obtenue sous la conduite des autres parties.³⁰⁵

Selon Delcommnette, cette supériorité tient au fait qu'elle seule est capable de saisir le bien « en tant que tel », indépendamment des circonstances particulières, et d'ordonner l'âme en fonction de ce jugement universel.³⁰⁶ Irwin, pour sa part, met l'accent sur le fait que la partie de la raison est préoccupée par tous les raisonnements autour de la question meilleur ou pire.³⁰⁷

³⁰² Annas J., 1994, p. 167-168.

Rép., IV, 442a-b. « Et de la sorte, ainsi, nourris, forts de ce qu'ils savent être véritablement leur fonction et éduqués dans ce but, ils prendront la position de commande du principe désirant, lequel occupe le plus massivement notre âme et par nature désire insatiablement les biens matériels ; ils le surveillent pour empêcher que, se rassasiant des plaisirs qu'on attribue au corps, il ne grandisse et se fortifie au point d'abandonner sa tâche propre et entreprendre au contraire d'asservir et de diriger ceux qui ne sont pas tributaire de son genre, et ainsi bouleverser l'existence entière de tous. »

³⁰³ Annas J., 1994, p. 161.

³⁰⁴ Irwin T., 1977, p. 195.

³⁰⁵ Annas J., 1994, p. 161.

³⁰⁶ Delcommnette S., 2008, p. 17.

³⁰⁷ Irwin T., 1977, p. 191.

L'impossibilité de l'akrasia et la tripartition de l'âme

Platon, dans la *République*, entend rendre compte des conflits motivationnels en les rapportant à la structure tripartite de l'âme. Ces conflits peuvent survenir entre les trois principes distincts qui la composent. La partie désirante apparaît comme une force brute, tendue exclusivement vers l'acquisition de son objet, sans considération pour d'autres fins. Elle est réputée indépendante des croyances relatives au bien. Dès lors, une question se pose : contrairement à ce qu'affirme le *Protagoras*, le désir serait-il insensible à la science, au point de pouvoir emporter l'individu malgré son meilleur jugement ? La réponse semble être à la fois affirmative et négative, selon que l'on considère la raison dépourvue de savoir véritable ou la raison éclairée par la connaissance.

Jouët-Pastré répond à deux interprétations courantes qui tendent à voir dans la *République* un abandon de la position socratique des dialogues de jeunesse au sujet de l'*akrasia*.³⁰⁸ Selon ces lectures, le fait que Platon reconnaissse l'existence de deux parties irrationnelles dans l'âme impliquerait qu'il admette la possibilité qu'un individu agisse contre ce que sa raison lui dicte. Deux arguments principaux sont avancés : premièrement, les conflits entre les parties de l'âme seraient fréquents, et la raison pourrait être renversée, voire soumise par les désirs, l'exemple paradigmatic étant celui de l'homme tyannique ; deuxièmement, Platon définit la tempérance comme une harmonie entre toutes les parties de l'âme, harmonie qui doit être instaurée par des moyens externes tels que l'éducation musicale ou certaines formes d'organisation politique. Ainsi, la raison seule serait insuffisante pour imposer la limitation des désirs.

Jouët-Pastré propose cependant deux réponses à ces interprétations. D'abord, elle souligne que ces lectures supposent que, par rapport au *Protagoras*, la *République* reconnaîtrait davantage la puissance des affects et des facteurs émotionnels dans la motivation humaine. Or, le *Protagoras* ne méconnaît pas cette puissance : Socrate y affirme au contraire que le plaisir constitue le ressort fondamental de l'existence, orientant les individus vers la recherche des plus grands plaisirs. Loin de nier cette dimension, Socrate insiste sur la nécessité de connaître la nature des plaisirs, car cette connaissance permet de déterminer ce qui rend véritablement heureux.

³⁰⁸ Tout le développement qui suit reprend le raisonnement de Jouet-Pastré E., 2018, p. 42-56.

Ensuite, Jouët-Pastré distingue la raison considérée comme partie de l'âme et la raison accompagnée de la connaissance. En tant que simple partie, la raison peut être vaincue par les désirs, mais la raison éclairée par la science est invincible. Cette distinction repose sur le rapport entre désirs et connaissances : les affects peuvent altérer la force d'une opinion (*doxa*), qu'elle soit vraie ou fausse, car l'opinion manque de l'assise stable que donne la science.³⁰⁹ La *doxa* n'a pas la stabilité nécessaire pour résister à la séduction des désirs, tandis que la *science* véritable ne connaît pas la défaite face aux plaisirs. La raison, par sa nature, tend à produire des opinions vraies et rationnelles, car elle vise à étendre son savoir ; toutefois, ce n'est qu'en accédant au statut de science qu'elle quitte le domaine fragile de l'opinion.

La connaissance et la foule

Ainsi, la *République* ne consacre pas l'akrasia. Le dialogue ne dément pas la thèse selon laquelle le désir du bien est à la source de tous les désirs, et il maintient que la science authentique ne peut être vaincue par le plaisir. Platon cherche plutôt à montrer que les conflits dont la foule est victime, ne résultent pas d'une opposition directe entre la raison et le désir, mais de l'incapacité de cette foule à atteindre un état de connaissance assuré.

Or, ce bien que toute âme poursuit et qui constitue la fin de tout ce qu'elle entreprend, ce bien dont elle pressent l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir pleinement ce qu'il peut être, ni s'appuyer sur une croyance solide comme celle qu'elle entretient à l'égard d'autres objets, ce qui par ailleurs la prive du bienfait qu'elle pourrait tirer de ces objets, ce bien si grand, si précieux, dirons-nous qu'il doit demeurer dans l'obscurité pour ceux qui sont les meilleurs dans la cité, ceux-là à qui nous confierons tout ?³¹⁰

Comme le suggère le passage sur le bien, tous les citoyens pressentent l'existence du bien sans pouvoir en avoir une connaissance certaine. Platon dit aussi qu'il est inconcevable de l'atteindre avec les mêmes croyances que l'on d'habitude à l'égard d'objets ordinaires. Or tous les objets ordinaires sont soumis au devenir et le savoir sur ceux-ci est confiné à l'opinion.³¹¹ Annas souligne que tous les hommes veulent ce qui est réellement bon mais seule une orientation vers les réalités stables et intelligibles permet d'ordonner les désirs de l'âme de

³⁰⁹ Sur l'instabilité de l'opinion, Jouet-Pastré fait référence au *Ménon* 97b-98a. et à la *République*, VI, 506c. « Que dis-tu là ? repris-je. N'as-tu pas remarqué à quel point sont viles toutes les opinions qui sont dépourvues de science ? Les meilleures d'entre elles sont aveugles : vois-tu quelque différence entre des aveugles suivant correctement leur chemin et ceux qui possèdent une opinion vraie, mais sans posséder l'intelligence ? »

³¹⁰ *Rép.*, VI, 505d-506a.

³¹¹ Annas J., 1994, p. 245-249.

manière cohérente. Platon modifie ainsi la doctrine socratique : le bien ultime n'a pas besoin de structurer chacun des désirs particuliers, mais il doit organiser l'ensemble des désirs de l'âme.³¹²

Il y a une incapacité pour la foule de comprendre le rapport entre le niveau général du bien et le niveau particulier de son désir. Pourtant, malgré ce manque, ils ont l'idée confuse que cette connaissance est profitable, ce qui explique pourquoi ils acceptent d'être guidés par le philosophe ayant accès à cette connaissance.³¹³ Ainsi, les conflits motivationnels de la foule ne résultent pas de l'absence de désir du bien, mais de l'incapacité à le saisir pleinement et à structurer ses désirs en fonction de ce principe supérieur.

La tempérance comme harmonie des états de l'âme

Dans le *Protagoras*, la tempérance est le produit strict de la connaissance : elle est l'effet direct d'une connaissance exacte des plaisirs et des peines, rendue possible par l'art métrélique. Dans ce modèle, maîtriser ses désirs revient à les gouverner par le calcul rationnel ; toute démesure vient d'une erreur d'évaluation et non d'un conflit interne dans l'âme. Or, cette conception strictement cognitive atteint ses limites : elle explique l'erreur de jugement, mais non l'expérience vécue du conflit intérieur. C'est précisément pour rendre compte de cette dimension que Platon introduit, dans la *République*, la distinction des parties de l'âme

L'introduction de la tripartie modifie en profondeur la conception de la tempérance. Si la foule n'a pas accès pleinement à la connaissance, elle est toujours menacée d'être emportée par son partie désirante. C'est précisément l'ardeur qui fournit l'appoint pour combler le manque de connaissance. En effet, si dans le livre IV, Platon introduit l'ardeur après avoir démontré des possibles conflits entre le rationnel et l'irrationnel, c'est pour qu'elle puisse jouer ce rôle d'intermédiaire.³¹⁴

Autant qu'on puisse l'entrevoir de notre position, la modération semble constituer un certain accord, une harmonie, plus que les <vertus> précédentes. – Comment ?
– La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux, elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs. C'est un peu ce qu'on veut dire quand on recourt à des expressions telles que “plus fort que soi-même”, je ne sais pas trop en quel sens, ou encore à toutes les expressions de ce genre qui en constituent pour ainsi dire les indices dans le langage.³¹⁵

³¹² Irwin T., 1977, p. 224.

³¹³ Bloom A., *La cité et son ombre, essai sur la République de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 2024, p. 222.

³¹⁴ Bloom A., 2024, p. 165.

³¹⁵ Rép., IV, 430d.

La maîtrise des désirs n'est plus obtenue seulement par la connaissance ; elle suppose un ordre hiérarchique entre les parties de l'âme, où la raison commande, le thumos soutient cette autorité, et la partie désirante accepte de se laisser guider.³¹⁶ Ce passage d'un modèle purement cognitif à un modèle structurel reflète une prise en compte nouvelle : le désir, même correctement informé (*doxa vrai*), demeure instable s'il n'est pas appuyé par l'ardeur, qui lui fournit la force affective nécessaire pour se maintenir dans la mesure.

Platon étudie la signification des expressions *être plus fort que soi* ou *plus faible que soi*. Ce genre d'expression traduit une idée de la tempérance comme maîtrise par la partie supérieure des parties inférieures.

Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela qu'on entend par "plus fort que soi-même". Cela constitue au moins une forme d'éloge ! Mais à chaque fois que, du fait d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagne, ce qui est le meilleur et l'élément le plus rare se trouve dominé par la force massive du pire, celui qui se trouve dans cet état est appelé "plus faible que lui-même" et intempérant, et cela lui est adressé comme un blâme.³¹⁷

Platon définit que la tempérance se caractérise par une disposition où les deux parties inférieures à la raison sont plus faibles que la partie supérieure de la raison.³¹⁸ Comme vu précédemment, la raison a la capacité de donner la place qui convient aux deux autres parties, parce qu'elle est la seule partie à se soucier de la personne dans son ensemble et donc de la bonne direction des deux autres parties. Pour que cet accord puisse être trouvé, cela nécessite de réduire la force que possède la multitude des désirs présents en l'individu. Platon précise que l'être intempérant est l'objet d'un blâme. Il est possible d'interpréter le blâme comme une réaction de la partie de l'ardeur, puisque que celle-ci concerne les réactions émotives à une faiblesse des désirs jugés mauvais.³¹⁹ L'ardeur réagit toujours en fonction d'une certaine *doxa* sur ce qui est juste ou injuste, ce qui est louable ou blâmable. Cette *doxa* doit être influencée par celui qui possède la connaissance de deux manières : les lois et l'éducation.

³¹⁶ Irwin T., 1977, p. 196.

³¹⁷ Rép., IV, 431a-b.

³¹⁸ Irwin T., 1977, p. 200.

³¹⁹ Rép., IV, 439e-440a. « Il étais à la fois pris du désir de regarder, et en même temps il était rempli d'aversion et se détournait de cette vue. Pendant un certain temps, il aurait résisté et se serait voilé le visage, mais finalement subjugué par son désir, il aurait ouvert grand les yeux et, courant vers les suppliciés, il aurait dit : "Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle !" ».

L'homme tyrannique et l'urgence du désir

Néanmoins avant d'examiner l'éducation et les lois, il convient d'examiner le type d'homme que définit l'absence totale de tempérance. L'étude de ce cas permet de mettre en évidence l'importance de la prévention à l'égard des désirs.

Platon met en scène, dans le portrait de l'homme tyrannique, la figure d'une âme totalement livrée à ses appétits, où le désir, au lieu d'être gouverné, devient le maître absolu.

L'homme tyrannique est celui dont les appétits dominent entièrement l'âme. Il constitue le miroir inversé de l'homme philosophe. À ce propos, Bloom souligne que l'ensemble du dialogue peut être lu comme une stratégie argumentative visant à convaincre le jeune Glaucon de ne pas céder à la vie tyrannique et de s'engager sur la voie de la philosophie.³²⁰ Socrate cherche ainsi à l'éloigner des plaisirs tyranniques en lui montrant que ce mode de vie n'apporte pas la jouissance, mais la douleur : le tyran est le plus malheureux des hommes.

L'étude du genre de vie tyrannique intervient comme l'aboutissement d'une évaluation progressive des autres modes de vie : philosophique, timocratique, oligarchique, démocratique, puis tyrannique. Sans entrer dans le détail de chacun de ces régimes, il faut noter que le tyran naît dans la lignée dégénérative de l'oligarque et du démocrate.³²¹ L'enfant tyrannique a pour père le démocrate, lui-même fils de l'oligarque.³²²

Lui arrive-t-il de trouver dans cet homme certaines opinions ou certains désirs possédant encore quelque valeur et conservant quelque pudeur, il les extermine et les expulse hors de chez lui, jusqu'à ce qu'il ait purgé son âme de toute modération et l'ait remplie d'une folie qui l'aliène.³²³

Le tyran grandit dans un environnement riche et raffiné, fait de banquets et de vin, qui engendre en lui un désir insatiable pour ce type de plaisirs. Il rejette les quelques bonnes opinions qui subsistaient encore chez son père démocrate, l'invitant à pratiquer un peu de tempérance. L'homme tyrannique est présenté comme étant envahi par les appétits les plus intenses ; cet attrait est si violent qu'il engendre une discordance avec les lois. Le désir est d'une

³²⁰ Bloom A., 2024, p. 274-275. « Toute la trame de la République s'explique par ce choix entre la vie philosophique et la vie tyrannique. Socrate s'adresse à un jeune homme tenté par la vie tyrannique et essaye de lui faire prendre un minimum conscience que la philosophie peut le guérir de son appétit de tyrannie. »

³²¹ Annas J., 1994, p. 381. « La détérioration s'installe dans la raison est détrônée, et soit sert une autre fin, soit s'effondre complètement. »

³²² Bloom A., 2024, p. 269.

³²³ Rép., IX, 573b.

telle force qu'il pousse constamment à transgresser les règles pour obtenir les objets de sa convoitise.³²⁴

L'homme tyrannique commence par dilapider sa fortune en poursuivant des plaisirs luxueux et excessifs. Lorsqu'il n'a plus d'argent, il devient audacieux : il vole d'abord à ses proches, puis à ses parents, et enfin à tout le monde, sans aucune limite. Cette avidité illimitée découle de ses désirs insatiables : le manque qu'il ressent ne fait qu'accroître sa passion pour le gain et la jouissance. Sa vie devient entièrement dominée par la cupidité et la transgression, illustrant la spirale descendante de l'âme tyrannique.

L'histoire de l'homme tyrannique montre comment la domination des désirs conduit progressivement à la perte de toute retenue et de toute moralité. Sa soif insatiable transforme les plaisirs en chaînes : Platon décrit comment les désirs s'enchaînent, obligeant l'âme à s'enfoncer toujours plus dans l'ignominie pour les assouvir. La partie désirante de l'âme ne se soucie pas des conséquences ; elle cherche uniquement à accaparer immédiatement l'objet de sa convoitise, animée par ce que Platon appelle « l'aiguillon des désirs multiples ».³²⁵ Le destin du tyran illustre ainsi les conséquences tragiques de l'absence de raison et de maîtrise de soi.

Platon souligne deux aspects essentiels de la tyrannie des appétits. D'une part, l'homme tyrannique n'a plus la capacité de se soucier de lui-même vu que seule la raison s'occupe du bien pour la totalité. Il est voué à s'épuiser en cherchant à satisfaire des désirs multiples et divers qui n'ont des yeux que pour eux-mêmes.³²⁶ D'autre part, la tyrannie ne consiste pas simplement à faire ce que l'on veut : elle se caractérise par l'enchaînement inévitable de désir en désir.³²⁷ Cette fixation sur le manque le rend incapable de vivre harmonieusement en société : il cherche à exploiter et à tirer avantage de quiconque, pourvu que cela serve sa quête insatiable de jouissance.

Cette analyse de la tyrannique comme une déchéance infernale régie par le désir rejoint un problème que Platon explore également dans le *Phèdre* : l'ancre sensible du plaisir. Les plaisirs prennent naissance dans la sensation, mais ils ne se contentent pas d'exister : ils éveillent le désir, et plus ce désir est intense, plus le plaisir paraît irrésistible. Une boucle

³²⁴ Bloom A., 2024, p. 275. Il souligne que cette démesure renforce le contraste avec le philosophe : l'un méprise les lois pour assouvir ses désirs les plus bas, l'autre les méprise tant qu'elles ne sont pas encore en accord avec la connaissance et de l'harmonie. Ainsi, l'un se détourne des lois pour satisfaire ses désirs immédiats, tandis que l'autre le fait pour s'élever vers ce qu'il y a de plus noble.

³²⁵ *Rép.*, IX, 573e.

³²⁶ Annas J., 1994, p. 384.

³²⁷ Annas J., 1994, p. 383.

infernale se met ainsi en place : le plaisir suscite le désir, et le désir, à son tour, amplifie l'intensité du plaisir, le rendant encore plus difficile à maîtriser.

L'enjeu de la prévention

Cette idée permet d'établir un parallèle avec la réflexion contemporaine sur la toxicomanie. Sissa, en s'appuyant sur l'opposition entre rationnel et irrationnel, propose un modèle de sevrage qui, tout en étant inapplicable tel quel, présente l'intérêt de mettre en lumière la rupture possible entre deux régimes désirants distincts.

Pourquoi la philosophie n'est pas une drogue ? Parce qu'il faut s'y accrocher. Il existe donc des objets, des choses présentes qui rendent heureux le sujet et apaisent son désir : les idées, les entités intelligibles, ce que l'on aime connaître.³²⁸

Personne n'imagine transformer un toxicomane en philosophe ; mais ce modèle souligne que, dans une vie gouvernée par l'intellect, la nature même du désir est différente. Les appétits constituent des désirs « descendants », qui emportent l'individu vers la satisfaction immédiate, tandis que l'activité philosophique représente une force « ascendante » à laquelle il faut s'accrocher de toutes ses forces pour s'élever avec elle.³²⁹ L'exercice de l'intellect rend possible un changement de régime de désir, offrant une alternative meilleure. Par l'activité de penser, il devient possible de « colmater les fissures des jarres » et de rétablir un ordre intérieur.

Cette perspective présente une difficulté majeure : le renversement du régime de désir est le plus nécessaire précisément lorsqu'il semble le plus impossible. C'est ce que révèle l'étude platonicienne du tyran, stade ultime d'un être humain gouverné uniquement par ses appétits. Le toxicomane en offre une figure contemporaine : il est intégralement soumis à une pulsion qui ne vise qu'à se reproduire elle-même, sans autre finalité que sa propre satisfaction. Chez l'homme tyrannique, le désir de la partie appétitive agit comme une impulsion aveugle, insensible à toute réflexion, notamment à l'égard des conséquences de son assouvissement. Il se jette sur l'objet convoité immédiatement, sans calcul ni recul, illustrant l'emprise totale d'un appétit devenu maître de l'âme.

C'est la raison pour laquelle nous nous sommes abstenus de faire quelque remarque sur la théorie du Protagoras et la toxicomanie. Les conseils formulés dans le *Protagoras* supposent précisément d'aborder les plaisirs dans une temporalité plus longue, en considérant

³²⁸ Sissa G., 1997, p. 89.

³²⁹ *Ibid.*, p. 88-91.

leurs effets à terme. C'est cette capacité d'évaluation sur le long cours qui fait défaut au toxicomane : inscrit dans un mode de vie à court terme, il est happé par l'appel pressant de la prochaine dose, sans pouvoir instaurer le répit nécessaire pour s'extraire de l'immédiateté. L'âme tyrannique est ainsi dominée par une partie désirante parvenue à un stade terminal, où le temps n'est plus qu'urgence. Dans ces conditions, l'intervention de la raison devient pratiquement impossible, faute de la distance indispensable pour juger et maîtriser l'élan irrésistible des désirs et des plaisirs.

Dès lors, la question n'est plus tant de guérir que de prévenir : comment éviter que le désir n'atteigne ce point de non-retour ? Ainsi, comme l'a souligné Allan Bloom, *La République* peut être vue comme une vaste entreprise de prévention morale, visant à détourner le jeune Glaucon de la tentation tyrannique pour l'orienter vers la philosophie.³³⁰ Dans cette perspective, le constat demeure identique qu'il s'agisse de l'âme tyrannique décrite par Platon ou des formes contemporaines d'addiction : plus le désir progresse vers son intensité maximale, plus toute intervention rationnelle devient improbable. C'est pourquoi l'éducation et l'encadrement institutionnel occupent une place centrale dans le projet platonicien : ils représentent la seule véritable barrière capable de contenir le désir dans des limites maîtrisables, avant qu'il n'atteigne un point de non-retour.

Ainsi, le problème de la toxicomanie n'engage pas seulement ceux qui consomment : il révèle l'urgence d'une éducation aux désirs, pensée en amont de toute tentation, faute de quoi la philosophie et la loi ne peuvent plus rien. Si toute consommation enclenche l'emballage du désir due à une illusion de plénitude, alors l'urgence du manque attrape tout de suite l'individu dans une boucle où les réflexions sur l'orientation et la place du désir n'ont plus de place. L'éducation et la pensée doivent être présente en amont de toute tentation pour désamorcer le mouvement vers les plaisirs chimiques, sinon elle intervient trop tard et perd toute espoir d'efficacité.

La gestion du désir de la foule par la loi

Au début du livre IX, Platon assigne à la loi une fonction déterminante : celle d'encadrer et de réguler l'instabilité des désirs. Elle ne se borne pas à intervenir après coup pour contenir le désordre, mais agit préventivement en orientant l'individu vers leur répression.

³³⁰ Bloom A., 2024, p. 270.

Si certainement. Examine ce que je souhaite y observer. C'est le point suivant : parmi les plaisirs et les désirs qui ne sont pas nécessaires, certains me semblent déréglés. Ils surgiront probablement en chacun, mais s'ils sont réprimés par les lois et par les désirs meilleurs, en accord avec la raison, ils pourront être entièrement éliminés chez certains hommes, ou demeurer affaiblis et réduits, tandis que chez les autres, ils seront plus forts et plus nombreux.³³¹

Platon indique que la régulation des désirs insatiables repose sur deux médiations complémentaires : d'une part, l'intervention des lois, et d'autre part, la prééminence des désirs guidés par la raison et par une ardeur bien éduquée.

Platon rappelle que, lorsque l'individu possède la connaissance, les désirs s'éteignent d'eux-mêmes. Si la raison n'atteint pas cet état de science, c'est à l'ardeur d'intervenir : lorsqu'elle est convenablement éduquée, elle parvient à contenir les désirs et à en réduire l'insistance, même si son action demeure inférieure à l'efficacité radicale de la connaissance. Mais en l'absence de cette double régulation, les désirs prolifèrent sans mesure et engendrent la tyrannie intérieure. C'est précisément pour pallier cette déficience que la loi devient nécessaire : en imposant de l'extérieur la limite que la raison ne réussit pas à établir de l'intérieur, elle empêche la cité et les individus de sombrer dans le désordre.³³²

Et n'est-il pas évident, repris-je, que la loi elle aussi vise le même but, elle qui fait alliance avec tous ceux de la cité ? Et de même pour l'autorité que nous exerçons sur les enfants, le fait que nous ne les laissions pas être libre tant que nous ne les laissions pas être libre tant que nous n'avons pas institué chez eux, comme dans la cité, une constitution politique, et qu'ayant pris soin de ce qu'il y a de meilleur en eux à l'aide de ce qu'il y a de meilleur en nous, nous n'y avons installé un gardien et un chef semblable à nous ? Alors seulement nous les laissons libre.³³³

Dans ce passage, Platon établit que l'individu qui possède la raison et la connaissance doit édicter les lois pour celui qui en est dépourvu. Pourtant, cette régulation imposée de l'extérieur n'est pas vécue comme une violence par l'ignorant.³³⁴ Comme nous l'avons montré précédemment, même sans science du bien, l'individu reconnaît intuitivement le bénéfice de ce cadre. Lorsqu'il n'est pas tempérant par lui-même, c'est-à-dire sous l'effet de la connaissance, il accepte que le philosophe lui offre un modèle à suivre. La raison, en effet, est capable de donner une organisation juste aux autres parties de l'âme, sous la forme de règles et de prescriptions.³³⁵ Mais le respect de la loi requiert le soutien de la partie ardente : c'est elle qui,

³³¹ Rép., IX, 571b-c.

³³² Neschke-Hentschke A., « Justice socratique, justice platonicienne », in *Etudes sur la République de Platon I. De la justice, éducation, psychologie et politique*, sous la direction de Dixsaut M. et Larivée A., J. Vrin, Paris, 2005, p. 227-245.

³³³ Rép., IX, 590d-591a.

³³⁴ Annas J., 1994, p. 403.

³³⁵ Bloom A., 2024, p. 276-277.

par sa force d'adhésion et de fidélité, permet à l'individu d'intérioriser l'autorité de la loi et de ne pas la percevoir comme une contrainte arbitraire. Ainsi, la loi apparaît comme le prolongement extérieur de la raison, rendu effectif par l'ardeur.

Platon prend le modèle de l'enfance, car il illustre l'ardeur brute qui doit être canalisée par un individu plus développé : le philosophe. Agissant avec le dévouement et le souci d'un parent envers son enfant, le philosophe permet à l'ignorant de reconnaître, par similitude, que son guide est une version plus accomplie de lui-même et que ce qu'il lui propose vise son propre perfectionnement. Les lois, prescrivant la modération, n'imposent pas la domination de certains sur d'autres, mais orientent le comportement vers ce qui est le meilleur en chacun : la raison.³³⁶ Elles constituent ainsi un palliatif à l'absence de raison intérieure, une forme externe qui supplée le manque présent chez la plupart. Cependant, puisque tous possèdent la raison, même de manière incomplète, chacun reconnaît intuitivement qu'il est dans son intérêt et dans celui de la cité de respecter ces lois.

Les hommes tyrans, par définition, violent les lois et trahissent les liens sociaux : ils volent, pillent et refusent toute modération. Cela montre que la loi seule ne suffit pas à réguler les désirs insatiables ; son efficacité dépend aussi de la disposition intérieure des individus, de leur capacité à reconnaître et à suivre ce qui est bon pour eux. Platon en déduit que la régulation des désirs doit s'accompagner d'une éducation de la partie ardente de l'âme, qui prépare le terrain pour que la raison puisse s'exercer pleinement. Ainsi, la loi agit comme un cadre externe, tandis que l'éducation de l'ardeur constitue une régulation interne, prévenant l'excès et permettant à chacun de tendre vers la maîtrise de soi et la tempérance. La combinaison de ces deux modalités garantit que la cité et l'âme restent ordonnées, même face aux désirs les plus instables.³³⁷

La gestion du désir de la foule par l'éducation

Si la loi contribue à contenir et réguler les désirs, elle ne peut à elle seule garantir que l'âme respecte la mesure et l'ordre. L'efficacité de la régulation dépend également de l'ardeur, cette force interne capable de soutenir la raison et de discipliner les passions. C'est pourquoi Platon met en avant l'importance d'une éducation de l'ardeur : bien formée, elle permet à l'individu de suivre les lois et de tempérer ses désirs, même lorsque la connaissance du bien

³³⁶ Irwin T., 1977, p. 244-246.

³³⁷ Annas J., 1994, p. 403.

n'est pas complète. Cette formation de la partie ardente constitue ainsi un levier interne essentiel pour prévenir l'excès des désirs et préparer l'âme à l'harmonie et à la justice.

Cette éducation ne se limite pas à la transmission d'un savoir : elle constitue une formation intégrale du caractère, qui prend en charge les habitudes, les sensibilités et les réactions spontanées des enfants.³³⁸

Dès lors, Glaucon, repris-je, n'est-ce pas pour les motifs suivants qu'élever les enfants dans la musique et dans la poésie constitue une valeur suprême ? Parce que le rythme et l'harmonie, plus que tout, pénètrent au fond de l'âme, la touchent avec une force d'une très grande puissance en lui apportant la grâce, et l'imprègnent dès lors de cette grâce, si on a été correctement élevé ?³³⁹

Platon insiste sur l'éducation musicale et poétique comme fondement de l'éducation. Pour lui, ces disciplines ne sont pas seulement des loisirs ou des arts esthétiques, mais des moyens d'influencer directement le caractère et l'âme des enfants.

À juste titre, on s'en irrite et on fait l'éloge des belles choses, on s'en réjouit et on recueille au fond de l'âme pour s'en nourrir et devenir un homme bien, tandis que pour les choses déshonorantes, on a raison de les blâmer et de les détester dès l'enfance, avant même que de pouvoir entendre raison. Quand la raison intervient, on la chérit et on la reconnaît du fait même de notre parenté avec elle, et cela d'autant plus qu'on a été élevé de cette manière.³⁴⁰

L'ardeur joue ici un rôle décisif : elle réagit immédiatement par attraction ou répulsion, sans que l'enfant ait encore accès aux raisons de cette orientation. L'éducation vise alors à conformer le caractère aux lois et aux opinions transmises par les gardiens.³⁴¹ Le critère d'une éducation réussie est une vision *saine* du monde.³⁴² C'est cette *doxa*, cette représentation du monde, qui devient le guide interne de l'ardeur, orientant spontanément ses réactions. Elle rend ainsi plus naturelles la tempérance et la résistance aux désirs démesurés, en habituant l'individu dès l'enfance à éprouver une répulsion face à l'excès et à admirer la mesure.

Comme ces derniers n'ont pas encore la capacité rationnelle d'en comprendre les justifications, l'éducation doit développer une sensibilité esthétique et morale : apprendre à aimer le bien et à haïr le mal, en percevant l'un comme beau et l'autre comme laid.³⁴³ Ce façonnement de l'ardeur ne consiste pas simplement à inculquer des opinions correctes, mais à

³³⁸ Annas J., 1994, p. 106.

³³⁹ *Rép.*, III, 401d.

³⁴⁰ *Rép.*, III, 401e-402a.

³⁴¹ Annas J., 1994, p. 114.

³⁴² *Ibid.*, p. 107. Le mot « sain » est repris de la traduction française du texte.

³⁴³ *Ibid.*, 1994, p. 108.

transformer la manière dont le monde apparaît à l'individu, de sorte que le bien et le mal ne soient pas perçus comme des objets extérieurs mais vécus dans le comportement quotidien.³⁴⁴

Toutefois, cette formation n'ouvre pas directement l'accès à la connaissance. Elle familiarise plutôt l'individu avec l'idée de tempérance et le prépare à suivre la raison.³⁴⁵ Seuls les enfants dotés des meilleures dispositions pourront, au terme de ce processus, accéder à l'éducation philosophique propre aux gardiens et parvenir à une véritable compréhension du bien.³⁴⁶ Les autres doivent néanmoins être éduqués pour qu'ils possèdent les dispositions requises pour suivre la raison et respecter les lois.

Ainsi, l'éducation de l'ardeur permet de former la foule et d'atténuer ses désirs, mais elle reste dépendante du plaisir et ne conduit pas encore à la connaissance du bien. Comme le remarque Irwin, ce type d'éducation ne peut cependant pas atteindre un résultat pleinement satisfaisant : si l'élève prend goût à l'harmonie et aux choses bien réglées par le biais de l'éducation musicale, il ne les apprécie pas en elles-mêmes mais pour le plaisir qu'il en retire. Ainsi, l'éducation esthétique forme des habitudes correctes, mais elle demeure tributaire d'une dynamique hédoniste.³⁴⁷ Ce constat rapproche la *République* du *Protagoras* : la foule agit par hédonisme, et tant qu'elle n'accède pas à la connaissance du bien, elle reste condamnée à aimer la mesure seulement parce qu'elle est plaisante, et non parce qu'elle est véritablement bonne.

L'insuffisance de la médecine et des lois

Avant d'aborder la problématique contemporaine dans la conclusion, il convient de souligner deux points essentiels : l'insuffisance de la médecine et l'insuffisance des lois.

Socrate remarque que la médecine, lorsqu'elle est problématique : elle se limite à prolonger l'existence du corps, sans référence à une finalité plus haute.

Un avantage bien prévisible, dis-je, pour celui qui ignore que ce n'est ni par défaut de savoir ni par manque d'expérience qu'Asclépios n'enseigna pas cette manière de se soigner à ses descendants, mais parce qu'il savait partout où existent des lois excellentes, une tâche propre est assignée à chacun dans la cité, qu'il est obligé d'exercer, et que personne n'a de loisir de passer sa vie à être malade et à se soigner³⁴⁸.

³⁴⁴ *Ibid.*, 1994, p. 106.

³⁴⁵ Bloom A., 2024, p. 143.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 146.

³⁴⁷ Irwin T., 1977, p. 202-203.

³⁴⁸ *Rép.*, III, 406b-c.

Comme le souligne Bloom, la simple préservation du corps n'a pas de sens pour Platon si elle n'est pas intégrée dans un rapport à l'harmonie de l'âme.³⁴⁹ Soigner ne peut donc être considéré comme une fin en soi. Socrate prend l'exemple d'Hérodicos.³⁵⁰ Celui qui, malade, consacre tout son temps aux soins médicaux et à la gymnastique ne fait en réalité que dépérir autrement : il s'épuise à entretenir son corps au lieu de remplir son rôle dans la cité. Pour Socrate, une telle obsession du corps n'a pas de sens, car toute maladie physique trouve sa véritable origine dans une maladie de l'âme.³⁵¹ Toute maladie résulte d'un déséquilibre de l'harmonie. Sa cause profonde se trouve toujours dans un désir qui a conduit l'individu au dérèglement. Le soin n'a dès lors de valeur que comme moyen, au service de la justice et de la mesure intérieure de l'âme. La conservation du corps n'est utile que si l'âme elle-même présente la modération.³⁵²

De même, l'éducation de la foule, placée sous l'égide de la raison, a pour but d'assurer le respect des lois. Or, puisque les philosophes détiennent la science du bien, il semble raisonnable de penser que, si la cité de Platon voyait le jour, ses lois seraient parfaites et ne souffriraient d'aucun défaut. Pourtant, l'expérience montre que la législation, même la plus rationnelle, ne suffit pas à elle seule à garantir la modération des citoyens. C'est précisément ce que souligne un passage des *Lois*, où Platon insiste sur la nécessité d'un accompagnement éducatif pour que la loi devienne véritablement efficace.

[...] il y a beaucoup d'actes sans importance qui échappent au regard du public, des actes qui, variant au gré des peines, des plaisirs et des désirs de chacun et restant étrangers aux recommandations du législateur, risquent facilement de produire chez les citoyens des mœurs marquées par une diversité où rien ne se ressemble. Et c'est là un mal pour les cités, car si leur insignifiance et leur fréquence font qu'il ne serait ni séant ni décent de faire des lois pour les pénaliser, ces actes détruisent également les lois écrites, car à travers ces actes insignifiants et fréquents, on prend l'habitude de transgresser la loi. Dès lors, même si l'on n'a pas moyen de légiférer à leur sujet, on ne peut se taire.³⁵³

Dans ce cadre, même les citoyens qui ne sont pas magistrats doivent être correctement élevés afin d'observer les lois et, au besoin, de les compléter sur les points que le législateur aurait laissés dans l'ombre.³⁵⁴ Ce passage met en évidence que la loi, même lorsqu'elle procède de la raison philosophique, ne suffit pas à elle seule : elle exige un accompagnement éducatif.

³⁴⁹ Bloom A., 2024, p. 138.

³⁵⁰ *Rép.*, III, 406a-b.

³⁵¹ Bloom A., 2024, p. 139-140.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Lois*, VII, 788b-c. Platon, *Les Lois : Livres VII à XII*, traduction par Brisson L. et Pradeau J-F., GF Flammarion, Paris, 2006.

³⁵⁴ Goldschmidt V., *Questions platoniciennes*, J. Vrin, Paris, 1970, p. 79.

Les citoyens doivent être formés pour comprendre, appliquer et, si nécessaire, prolonger les prescriptions légales. L'éducation apparaît ainsi comme le complément indispensable de la loi, garantissant que la cité fonctionne selon l'unité voulue par le législateur.³⁵⁵ Autrement dit, les lois ne peuvent assurer à elles seules la pratique de la modération : celle-ci requiert la participation active des citoyens, capables de résister à l'intempérance même là où la loi ne les a pas explicitement prévenus.

Conclusion

Dans le *Protagoras*, Socrate pouvait encore défendre l'idée que nul n'agit contre le bien s'il le connaît véritablement, et que la tempérance est accessible à tous dès lors que chacun est en mesure de calculer correctement ses plaisirs. La *République* marque une rupture avec ce modèle intellectualiste : Platon reconnaît désormais que l'âme est divisée en plusieurs principes, et que la raison ne peut toujours l'emporter sur le désir. Cette nouvelle psychologie fait apparaître le risque constant d'un conflit intérieur, où l'attrait du plaisir immédiat menace l'équilibre de l'âme et l'ordre de la cité.

Pour contenir cette menace, Platon mobilise l'ardeur comme médiation décisive. Ressource affective, elle peut être disciplinée par la raison et mise au service de la tempérance. L'ardeur apparaît ainsi comme l'instrument par lequel la foule, incapable d'accéder directement à la connaissance du bien, peut néanmoins apprendre à aimer la mesure et à résister à l'excès. Cette formation passe par les lois, qui donnent un cadre extérieur, et par l'éducation, qui façonne les dispositions intérieures et oriente l'affectivité.

La loi, bien qu'inspirée par la raison philosophique, ne suffit pas par elle seule ; elle requiert le soutien d'une éducation généralisée pour être observée et complétée. L'éducation de l'ardeur forme des habitudes correctes mais reste tributaire d'une dynamique hédoniste : l'élève apprend à aimer la mesure non parce qu'elle est véritablement bonne, mais parce qu'elle est plaisante. La foule demeure ainsi enfermée dans une logique où le plaisir constitue l'horizon de motivation, même lorsqu'il s'agit de comportements justes.

Ce chapitre a donc montré comment Platon déplace le problème moral : il ne suffit plus de savoir calculer ses plaisirs, comme dans le *Protagoras* ; il faut instituer un système éducatif et politique capable de discipliner le désir et de former des dispositions stables. La véritable

³⁵⁵ Brisson L. et Pradeau J-F, 2006, p. 300.

maîtrise des passions n'appartient qu'aux philosophes, qui seuls accèdent à la connaissance du bien. Pour la foule, en revanche, la régulation des désirs passe par des médiations telles que les lois ou l'éducation, qui ne suppriment jamais la menace du désir mais en limitent la portée.

Ainsi, l'individu seul ne peut triompher de ses désirs, qui risquent de le mener à la tyrannie intérieure. La tempérance ne s'acquiert pas uniquement par le savoir, mais par une formation qui, dès l'enfance, apprend à respecter certains comportements et à rejeter tout ce qui mène à l'immodération. L'éducation place alors l'individu dans un rapport actif aux plaisirs : il ne se contente plus de les subir, mais apprend à les juger, à les hiérarchiser et, pour les meilleurs, à en comprendre les raisons.

Conclusion

Devant le silence des discours de prévention à propos des plaisirs liés à la drogue, Sissa accomplit un geste philosophique fort : elle reprend la théorie platonicienne pour interroger ce plaisir. Grâce au *Philèbe*, elle présente le plaisir en le dépouillant de ses apparences de jouissance intense. La pensée de Platon lui en donne les moyens, puisqu'il montre comment il est possible d'interroger la valeur du plaisir malgré l'immédiateté de la jouissance qui l'accompagne. Ainsi, Sissa met en lumière que, derrière le plaisir de la drogue, se tient le manque. C'est l'intensité de ce manque qui confère au plaisir sa structure et sa valeur, une valeur qui se révèle, en dernière analyse, entièrement négative.

Elle réussit à montrer que le geste qui consiste à reprendre pour éviter la souffrance ne débouche plus une quelconque tentative de succès. Le plaisir authentique n'existe plus parce qu'il est gâché structurellement par le désir. Le danger de la drogue est le désir, puisque celui-ci est insatiable. Il faut s'inspirer de Platon et traiter tous les désirs comme s'ils étaient l'équivalent d'un appel toxique.

Cependant, il nous semble que le geste de Sissa, en insistant sur la négativité structurelle du plaisir lié au manque, empêche de rendre pleinement compte de la possibilité de maîtriser le désir. Pourquoi celui-ci devient-il insatiable ? Parce qu'il se fixe sur les affections de la douleur et du plaisir, au lieu de s'orienter vers le bien. Or, le désir vise fondamentalement le bien : il n'est donc pas par nature insatiable, mais il peut être mal orienté lorsqu'il se laisse captiver par des apparences trompeuses.

Ainsi, gérer le désir suppose de prendre du recul à l'égard de la sensation. Le désir n'est pas un abîme sans fond : il nous appelle au bien, pourvu que nous sachions l'orienter intelligemment. Cette réflexion conduit à s'interroger sur les conditions qui rendent le désir dangereux pour nous, au point de susciter des comportements inconsidérés. Elle ouvre aussi sur l'idée que nous avons à portée de main une véritable action possible sur nos désirs, afin de les rendre bons.

Pour renforcer cette exigence, nous avons convoqué un exemple récent d'une crise majeure : celle des opioïdes. Les textes platoniciens, par leur pertinence, jettent une lumière étonnante sur ce phénomène. Là où, auparavant, la prévention des plaisirs de la drogue se réduisait à un geste simple — dire non, refuser, obéir à la loi — l'évolution des représentations

a transformé les toxicomanes en victimes. Ils ne sont pas à blâmer : ils ne voulaient pas devenir dépendants, mais ont été mal guidés. Ils ont été conduits à croire que l'absence de souffrance constituait un bien en soi.

La médecine, qui doit se soucier de notre bien-être, n'a pas eu l'attention que le philosophe accorde à l'équilibre de l'âme. En cherchant à soulager uniquement les douleurs du corps, elle a contribué à produire un déséquilibre dans la manière dont l'esprit appréhende la tempérance. Quant à la loi, elle n'est pas toujours clairvoyante et laisse parfois subsister des tentations sans véritable mise en garde. Les autorités, censées indiquer le meilleur chemin, ont donc failli dans leur rôle de guide.

La philosophie invite alors à prendre du recul et à poser une question décisive : face aux dangers de la drogue, avons-nous préparé notre désir ? Sommes-nous capables de mettre à distance ce qui nous apparaît immédiatement comme agréable ? Pour Platon, la tempérance est inséparable de la pensée, de la réflexion et de l'exercice de la raison. L'exemple du *Protagoras* l'illustre avec la plus grande clarté : pour ne pas maudire notre désir, il suffit de discerner les plaisirs véritablement grands et de ne pas tomber dans le piège des plaisirs médiocres, saisis seulement parce qu'ils se trouvaient à portée de main.

La *République* a certes complexifié ce tableau, en introduisant une conception tripartite de l'âme. Mais cette complexité a renforcé l'attention à porter à la manière dont le désir prend forme en nous, et nous a permis de comprendre quelque chose d'encore plus essentiel : la nécessité de repenser une véritable éducation du désir. Il ne s'agit plus seulement de savoir quels plaisirs choisir, mais de se demander si chacun est capable de trouver en soi des raisons ou des convictions suffisamment fortes pour refuser certains plaisirs.

Platon oppose aux séductions du plaisir une force implacable : la connaissance du bien. Lorsqu'on lit Platon pour la première fois, on est frappé par cette conviction dans l'efficacité réelle de la connaissance. Comme le rappelle Jean-François Pradeau, plus personne aujourd'hui ne tient une telle croyance en l'effectivité de la raison dans le domaine politique ou éthique. Pourtant, il faut souligner que la drogue se présente d'abord comme une illusion totale du bien. Le « bien chimique » qu'elle procure exerce une telle puissance d'attraction que l'individu dépendant perd tout autre équivalent d'idée du bien susceptible de l'inspirer à agir correctement.

Le rapport sur la crise des opioïdes met d'ailleurs en évidence que l'épidémie s'est développée dans des zones marquées par l'appauvrissement et la désindustrialisation. Il n'est

sans doute pas indifférent que la précarité de la vie, en fragilisant les conditions mêmes du bien-être humain, rende d'autant plus séduisante l'illusion du bien procurée par la drogue.

Néanmoins, on peut s'inspirer de la seconde voie que Platon évoque pour atteindre la maîtrise de soi face au désir : celle de l'éducation. Il faut apprendre à se préparer aux dangers, à cultiver des gestes qui aident à orienter le désir. Certains de ces gestes, loin d'être réservés à des situations extrêmes comme l'addiction aux drogues dures, peuvent être intégrés dans la vie de tous les jours.

Le *Phèdre* nous invite en effet à interroger le plaisir en dépassant la simple apparence. Prenons un exemple familier à tout étudiant : lorsque l'on doit travailler ou étudier une tâche peu agréable, on se laisse souvent distraire. Il suffit de prendre son téléphone et de faire défiler, d'un geste du pouce, une succession de vidéos de quelques secondes. Très vite, on ne se souvient plus de la précédente, on ne comprend même pas pourquoi l'on regarde ce qui apparaît à l'écran, et l'on finit par scrolller pendant des heures. Était-ce vraiment un moment agréable ? Ou bien n'était-ce qu'un plaisir triste, celui d'éviter la souffrance de se mettre au travail ?

C'est pourquoi il faut toujours se poser la question : pourquoi est-ce que je prends du plaisir ? Est-ce que c'est pour répondre à un désir qui m'élève, ou simplement pour fuir une peine immédiate ? Est-ce que c'est un plaisir qui me laisse comblé, ou bien un plaisir qui, une fois passé, appelle encore et encore son retour ?

Dans le *Protagoras*, Socrate nous propose une méthode de réflexion sur le plaisir : il s'agit toujours de replacer les plaisirs immédiats dans un contexte plus large. Prenons un exemple concret : après une soirée où l'on a bu excessivement, on souffre le lendemain. Le mal de tête, la fatigue, l'incapacité de profiter même du repos montrent que le plaisir immédiat peut se retourner contre nous. On se reproche alors : « qu'est-ce qui m'a pris de boire autant ? » Socrate nous répondrait que c'est parce que nous avons cru que le plus grand plaisir consistait à boire encore davantage. Une réflexion préalable sur les conséquences à long terme aurait permis de modérer ce plaisir et d'éviter ces douleurs.

Dans la *République*, Platon insiste également sur la pratique de la gestion des désirs. Il conseille de s'assurer que l'âme est en ordre et en harmonie avant de se coucher, afin que les rêves issus des désirs ne nous tourmentent pas par des plaisirs sans limites. Cette recommandation souligne la nécessité de réfléchir à l'infini potentiel des fantasmes produits par notre imagination et à leur impact sur notre équilibre.

Sur le plan psychologique, Platon nous met en garde contre l'absence de réflexion sur les conséquences du désir. Lorsqu'un désir nous secoue, il vise uniquement son objet immédiat, sans souci de notre bien-être. Il peut être utile de concevoir le désir comme une partie indépendante de nous-mêmes, dotée de sa propre intention. Cette image permet de s'opposer activement à nos impulsions. Dans l'exemple de l'alcool, il ne s'agit pas seulement de résister par la rationalité, mais aussi de se révolter contre le désir qui pousse à l'excès.

Tous ces exemples peuvent sembler triviaux face aux enjeux de la toxicomanie. Pourtant, la résistance aux dangers des désirs se joue sur le temps long. L'éducation du désir consiste à s'habituer à des comportements de tempérance dans tous les aspects de la vie, afin d'être capable de faire preuve d'une maîtrise stricte lorsque les enjeux deviennent plus élevés.

Ainsi, les conseils de Platon nous invitent à appliquer toute la réflexion dont nous sommes capables pour interroger la nature du désir. Cependant, la tempérance ne se réduit pas à la seule pensée rationnelle : elle s'apprend et s'exerce. Elle n'est pas inatteignable sous prétexte que nous serions inévitablement soumis à des désirs toxiques. Nous sommes sans doute trop attirés par le plaisir, mais cette recherche peut être encadrée intelligemment.

La pensée antique nous rappelle que la maîtrise des désirs se construit progressivement. Il faut éduquer le désir à travers les petits gestes du quotidien, s'exercer à la tempérance dans des situations ordinaires, afin de pouvoir la maintenir lorsque les enjeux deviennent cruciaux. La philosophie, en offrant des outils de réflexion et de distance, nous invite à transformer notre relation au plaisir et à préparer l'âme à répondre intelligemment aux séductions immédiates.

La prévention ne peut se contenter de décrier le plaisir ni de se réjouir lorsque des interdits ponctuels sont respectés : elle doit insuffler une capacité à intérioriser une mesure personnelle. Il ne s'agit pas de réhabiliter l'éducation conformiste de Platon, mais de chercher une forme nouvelle de tempérance capable de soutenir l'individu dans son autonomie.

Or, notre société fabrique sans cesse de nouveaux désirs illimités – non seulement par la drogue, mais aussi à travers les écrans, la publicité ou la consommation sans fin. Ici encore, la leçon platonicienne garde toute sa force : apprendre à distinguer les plaisirs qui construisent et ceux qui détruisent, même lorsqu'ils se présentent sous la forme banale du divertissement. Ces réflexions trouvent un écho étonnamment actuel : elles nous rappellent que la prévention ne consiste pas seulement à interdire, mais à apprendre à orienter notre désir autrement. Dans un monde où surgissent sans cesse de nouvelles formes d'addiction, l'éducation du désir reste prise entre deux pôles : l'imposition de normes collectives et la formation en vue d'une véritable

maîtrise personnelle. C'est sur cette dernière qu'il semble important de mettre l'accent. C'est peut-être là, finalement, que la philosophie rejoint la vie la plus concrète : non pas en nous apprenant à craindre ou à fuir le désir, mais en nous formant à le gouverner.

Bibliographie

Les traductions des dialogues de Platon

Gorgias :

Platon, *Gorgias*, traduction et présentation Canto Monique, GF Flammarion, Paris, 1987.

Platon, *Gorgias*, translated with notes by Irwin Terrence, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Lois :

Platon, *Les Lois : Livres VII à XII*, traduction par Brisson Luc et Pradeau Jean-François, GF Flammarion, Paris, 2006.

Philèbe :

Platon, *Philèbe*, introduction, traduction et commentaire par Delcommenette Sylvain, J. Vrin, Paris, 2022.

Platon, *Philèbe*, traduction et présentation de Pradeau Jean-François, G-F Flammarion, Paris, 2002

Protagoras :

Plato, *Protagoras*, translated with notes by Taylor Christopher C. W., Clarendon Press, Oxford, 1976.

Platon, *Protagoras*, présentation et traduction de Ildefonse Frédérique, GF Flammarion, Paris, 1997.

République :

Platon, *La République*, Traduction et présentation par Leroux Georges, G.F. Flammarion, Paris, 2004.

Ouvrages et articles consacrés à l'étude de Platon :

Annas Julia, *Introduction à la République de Platon*, Puf, Paris, 1994.

Bloom Allan, *La cité et son ombre, essai sur la République de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 2024.

Bobonich Christopher et Destree Pierre, *Arkasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden, 2007.

Brickhouse Thomas et Smith Nicholas, « Socrates on *Akrasia*, Knowledge, and the Power of Appearance », in *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, direction de Bobonich Christopher et Destrée Pierre, Brill, Leiden, 2007.

Brickhouse Thomas et Smith Nicholas, *The Philosophy of Socrates*, Westview, Boulder, 2000.

Delcommenette Sylvain, « Facultés et parties de l'âme chez Platon », in *The electronic Journal of the International Plato Society*, n°8, 2008.

Delcommenette Sylvain, *Le Philète de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill, Leiden, 2006.

Dixsaut Monique, *Le naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, J. Vrin, Paris, 2001

Gavray Marc-Antoine, *Platon, héritier de Protagoras : dialogue sur les fondements de la démocratie*, J. Vrin, Paris, 2017.

Goldschmidt Victor, *Questions platoniciennes*, J. Vrin, Paris, 1970

Gosling Julien C. B. et Taylor Christopher C. W., *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Irwin Terrence, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogue*, Clarendon press, Oxford, 1977.

Jouët-Pastré Emmanuel, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée : lecture du Protagoras, du Gorgias et du Philète de Platon*, Brill, Boston, 2018.

Lefebvre David, « Qu'est-ce qu'une vie vivable », in *La fêlure du plaisir : études sur le Philète de Platon 1. Commentaires*, direction de Dixsaut M. Vrin, Paris, 1999. p. 76.

Lefebvre René, *Platon philosophe du plaisir*, L'Harmattan, Paris, 2007.

Neschke-Hentschke Ada, « Justice socratique, justice platonicienne », in *Etudes sur la République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, sous la direction de Dixsaut M. et Larivée A., J. Vrin, Paris, 2005.

Sissa Giulia, « Du désir insatiable au plaisir captive », in *Religion et tabou sexuel*, direction de Marx Jacques, n°1, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990.

Sissa Giulia, *Le plaisir et le mal : philosophie de la drogue*, Odile Jacob, Paris, 1997.

Autres ouvrages :

Obradovic Ivana, « La crise des opioïdes aux Etats-Unis : D'un abus de prescription à une épidémie aiguë », in *Potomac Paper*, n°35, Ifri, Paris, 2018.

Race Kane, « Thinking with pleasure : Experimenting with drugs and drug research », in *International Journal of Drug Policy*, n°49, 2017.

Shulgin Alexander, *The Nature of Drugs Vol. 1: History, Pharmacology, and Social Impact*, Transform Press, Berkeley, 2021.