

L'apport des désirs dans la philosophie politique socratique

Patrick Ouellette*

1. Introduction

Personne aujourd'hui ne saurait nier le nom de Socrate en philosophie. Ayant invité la philosophie à descendre du ciel pour imposer l'étude des mœurs, de la vie et des choses bonnes et mauvaises¹, il serait le premier à avoir fait de l'homme, en tant que sujet moral, un véritable objet d'étude. Socrate aurait rompu avec la tradition philosophique qui le précédait (d'où leur appellation de « Présocratiques »), étudiant les phénomènes naturels et célestes, pour s'intéresser davantage, sinon exclusivement, aux divers aspects de la conduite humaine. Puisqu'il ramenait l'erreur à l'ignorance des Hommes (« nul ne fait le mal que par ignorance »), Socrate cherchait, à travers ses investigations philosophiques, la *connaissance de soi*. La recherche morale étant au centre de ses préoccupations, il jugeait indispensable de comprendre les différents motifs derrière l'agir, pour justement en arriver à une meilleure compréhension de l'Homme en tant que sujet d'actions. C'est pourquoi les textes historiques que nous possédons sur lui le dépeignent déambulant dans les rues d'Athènes, s'interrogeant entre autres sur les différentes facettes de la psychologie humaine et sur ce qui nous intéresse plus particulièrement, ses désirs. Mais l'étude de la question des désirs chez Socrate, voire de sa philosophie en général, n'est pas si simple. Socrate n'a, en effet, publié aucun écrit philosophique au cours de sa vie, ce qui contraint le/la chercheur/se à se tourner vers des témoignages indirects (par exemple, ceux de Platon, Xénophon, Aristophane pour ne citer que les plus connus). Malgré certaines divergences d'interprétation, tous s'accordent pour illustrer Socrate

* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université de Sherbrooke).

¹ Cette fameuse formule, ici résumée et modifiée légèrement, nous provient de Cicéron, citée dans Dorion, L.-A. (2004), *Socrate*, p. 3-4.

comme une figure paradoxale, remettant en cause les bien-fondés de la société athénienne. Cette dernière, basée sur un système de valeurs démocratiques, l'a condamné à mort, voyant justement sa pensée comme une menace pour le régime récemment réinstauré. Socrate s'opposait farouchement au style de vie promulgué par sa cité sur la base que celui-ci était impropre à la connaissance de soi, et cette opposition morale est sans doute pourquoi la démocratie le voyait comme une possible menace à sa stabilité. Or, au centre de l'antagonisme entre Socrate et la démocratie se trouve la thématique du présent recueil, les désirs. Sans entrer dans les complexités d'une telle pensée – on ne peut malheureusement tracer ici qu'une esquisse de la question politique chez Socrate – il s'agira d'évaluer le rapport des désirs au bien socratique. Autrement dit, pour mieux cerner l'antagonisme décrit ci-dessus, nous tenterons de répondre à la question suivante : quel est l'apport des désirs dans la philosophie politique socratique ? Pour ce faire, nous nous bornerons à une analyse (non exhaustive) du *Gorgias* de Platon, appuyée en complément d'un passage du *Protagoras*. Étant donné que nous abordons la question des désirs sous un angle politique, l'étude du *Gorgias* nous permettra d'élucider les présupposés psychologiques et moraux sur lesquels se fonde la cité athénienne afin de mieux comprendre les raisons qui amènent Socrate à critiquer la démocratie en tant que système politique. Quant au *Protagoras*, le passage en question (351b-358d) nous servira à examiner plus en détail la psychologie morale socratique dans le *Gorgias*. En d'autres mots, le *Protagoras* nous permettra d'approfondir notre examen sur le rapport des désirs au bien socratique, soit à la connaissance de soi.

2. La problématique morale des désirs dans le *Gorgias* de Platon

2.1. Brève synthèse de la problématique du dialogue

La thématique du *Gorgias*² est la rhétorique, une pratique en pleine effervescence dans l'Athènes démocratique des V^e et IV^e siècles avant notre ère. En effet, en raison de l'hégémonie athénienne qui caractérise la majeure partie de la période classique dans la Grèce antique, la démocratie se propage un peu partout sur le territoire méditerranéen. Dans ces démocraties de style direct, le peuple est convoqué sur une base régulière pour se prononcer sur les affaires de la cité. Dans de telles conditions où la contrainte et la force politique s'exercent principalement par la persuasion, on comprend mieux pourquoi les capacités argumentatives sont essentielles à la formation civique : le langage est l'un des instruments du pouvoir politique. Ainsi, par son analyse de la rhétorique, le *Gorgias* constitue également un examen de la démocratie. Aussi Socrate tente-t-il de démontrer que les valeurs prônées par la rhétorique, et par extension la démocratie, se révèlent insuffisantes pour la vertu et que seule la philosophie permet de fixer l'action dans des valeurs sûres.

La problématique du dialogue veut donc explorer la relation du pouvoir au bien. À cet égard, il faut dire quelques mots au sujet de la conception dominante de la bonne gouvernance à l'époque de Socrate et de Platon. À cette époque, la politique (ou plutôt *le* politique) tire ses principes du républicanisme classique. Ce modèle de pensée stipule que le rôle du bon gouvernement, de la *polis*, est d'abord *moral* : « [e]n d'autres mots, les Grecs ne séparent pas, comme nous, éthique et politique : ce qui est bon pour l'individu est bon pour la *polis* et vice-versa³ ». Ainsi, l'une des responsabilités de la *polis* prend un sens pédagogique : la législation doit orienter l'action civique vers son épanouissement, vers la vertu. En contrepartie, le

² Tous les passages commentés ou cités du *Gorgias* sont tirés de la traduction de M. Canto-Sperber aux éditions GF-Flammarion. Se reporter à la bibliographie pour la référence complète.

³ Piotte, J.-M. (1999), *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, p. 16.

bon citoyen, le vertueux, est celui qui, par ses actions individuelles, contribue au bien-être de la communauté. On comprend donc l'importance de l'effort théorique qu'entreprend le *Gorgias* en voulant circonscrire et cerner l'action politique par l'entremise de catégories morales telles que la vertu (l'excellence de l'action) et le bien (le but de l'action). En effet, celles-ci se trouvent la plupart du temps en amont des conflits sociaux.

Le dialogue veut donc répondre aux questions suivantes : du point de vue de la cité, qu'est-ce qui constitue et détermine le fondement de l'action politique ? Parallèlement, du point de vue de l'individu, quelle(s) action(s) est conforme à la vertu⁴ ? La première question trouve déjà sa réponse en introduction : l'action politique réussie est celle présidée par un savoir précis, soit la connaissance de soi. En revanche, la seconde reste encore largement indéterminée : la vertu socratique est la connaissance mais, *en pratique*, qu'est-ce que cela signifie ? Sous quelle forme pourrait-on la reconnaître ? C'est cette interrogation qui guidera notre argumentation, au travers de laquelle se dégagera la problématique des désirs.

2.2. *Le bien socratique versus le bien démocratique*

Ainsi, le *Gorgias* pose l'ultime question (moral) de la politique : à quoi doit aspirer un homme de bien⁵ ? À cet égard, le *Gorgias* nous dépeint deux manières de vivre dont les valeurs respectives sont diamétralement opposées : l'idéal socratique (la philosophie) et la conception démocratique (la rhétorique). L'opposition entre ces deux « styles de vie » se fait plus présente dans la dernière partie du dialogue⁶ où l'on trouve Socrate face à un jeune rhéteur, Calliclès. Les extraits de textes cités ci-dessous résument les passages importants de cette conversation. Platon y présente la réponse de Socrate à la conception du bien proposée par Calliclès qui, s'inspirant d'un tyran, défend une conception inextricablement soumise aux désirs.

⁴ *Gorg.*, 487e-488a.

⁵ *Gorg.*, 492c.

⁶ *Gorg.*, 488b-506a.

2.2.1. *L'homme démocratique : le cas paradigmatique d'Archélaos*

Qu'est-ce que la vie bonne ? Comment atteindre le bonheur ? Pour les rhéteurs, ces questions trouvent leur réponse dans la figure d'Archélaos⁷, alors roi de la Macédoine, parvenu au pouvoir par usurpation. Selon Polos, collègue de Calliclès, Archélaos se serait sorti de l'esclavage au moyen de crimes successifs, jusqu'à atteindre le pouvoir suprême⁸. Polos admet que ce tyran a commis les pires des injustices, mais demeure néanmoins, à ses yeux, l'archétype idéal du bonheur⁹ en raison du pouvoir qu'il détient sur les autres. En effet, aux commandes de son royaume, il jouit d'une liberté presque absolue ; il peut assouvir ses désirs et passions en toute impunité. Le vrai pouvoir, selon les rhéteurs, serait donc de faire ce qu'on veut¹⁰, c'est-à-dire d'assouvir ses désirs, aussi grands soient-ils. Derrière ce plaidoyer en faveur d'Archélaos se dissimule une certaine conception de la liberté démocratique : être libre, c'est satisfaire ses désirs. Pareillement à Polos, Calliclès se fait aussi le défenseur du tyran : seuls les hommes intelligents et courageux méritent d'exercer le pouvoir dans la cité¹¹, or ceux-ci sont justement ceux qui nourrissent de fortes passions et trouvent les moyens de les satisfaire¹².

On comprend mieux maintenant le lien inextricable entre le pouvoir politique et cette façon de vivre : un homme comme Archélaos a besoin du pouvoir pour donner libre cours à ses désirs. Comme le souligne Calliclès, « comment un homme pourrait-il être heureux s'il est esclave de quelqu'un d'autre¹³ ? » Pour les rhéteurs, l'homme de bien, c'est-à-dire l'homme intelligent et courageux, pour reprendre l'expression de Calliclès, serait celui qui cherche et obtient le pouvoir afin d'outrepasser les barrières qui pourraient l'empêcher de s'épanouir. Du point de vue de la démocratie, le plaisir est donc identique au bien, c'est pourquoi le but de l'action doit être le plaisir compris comme la satisfaction des désirs. Calliclès lui-même

⁷ *Gorg.*, 470d-471d.

⁸ *Gorg.*, 471a-d.

⁹ *Gorg.*, 470d-e.

¹⁰ *Gorg.*, 470a.

¹¹ *Gorg.*, 471c-d.

¹² *Gorg.*, 492a.

¹³ *Gorg.*, 491e.

l'affirme : « si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur¹⁴ ! » En réponse à l'interrogation de départ (à quoi doit aspirer un homme de bien ou quelles sont les actions conformes à la vertu), selon la démocratie, l'homme vertueux serait donc celui qui parvient à assouvir ses passions et ses désirs.

Pour Socrate, cette vie est cependant loin d'assurer le bonheur. Au contraire, elle nous éloigne de la vertu et mène directement à l'injustice, car, dans son fondement même, cette maxime instrumentalise autrui aux fins d'intérêts égoïstes. En effet, en son sein, cette morale porte les germes de la tyrannie¹⁵. À l'image du processus persuasif qui permet au rhéteur d'imposer sa volonté à ses interlocuteurs, le rapport de l'orateur à l'autre est conditionné par une volonté de *domination*¹⁶, le but étant de lui imposer son intérêt personnel afin d'assouvir ses propres désirs et obtenir du plaisir, sans égard pour le véritable bien. Mais quel est exactement ce *véritable* bien aux yeux de Socrate ? Les plaisirs participent-ils au bien d'une quelconque manière ?

2.2.2. La réponse socratique : l'analogie des tonneaux

On l'a vu en introduction, le but de la philosophie socratique (le bien) est d'arriver à une certaine compréhension de soi. L'appréciation des désirs au sein de ce processus doit donc s'opérer en fonction de cette finalité. Par conséquent, il s'agit de savoir si une vie structurée autour des plaisirs, tel que le décrit Calliclès, s'avère capable d'orienter l'action vers la connaissance. Question de mettre en image les deux manières de vivre, Socrate use de l'allégorie du

¹⁴ *Gorg.*, 492c.

¹⁵ Par ailleurs, n'est-ce pas ce que soutient Platon dans la *République* VIII (564a), à savoir que la tyrannie est la conséquence ultime de la constitution démocratique ? (Platon (2004), *République*).

¹⁶ Le passage suivant illustre bien ce type de rapport : « [e]n fait, si tu disposes d'un tel pouvoir [de convaincre], tu feras du médecin un esclave, un esclave de l'entraîneur et, pour ce qui est de ton homme d'affaires, il aura l'air d'avoir fait de l'argent, non pour lui-même – mais plutôt pour toi, qui peux parler aux masses et qui sais les convaincre ». *Cf.*, *Gorg.*, 452d.

tonneau pour démontrer que, contrairement aux dires de Calliclès, loin d'être libres, les rhéteurs sont en fait *esclaves* de leurs désirs.

Cette allégorie est tirée d'un mythe¹⁷ où les gens les plus misérables de l'Hadès sont condamnés à verser de l'eau dans des tonneaux percés avec des cribles sans fond¹⁸. Dans la version socratique du mythe, il existe deux types de tonneaux, lesquels se font les représentants des styles de vie philosophique, d'une part, et démocratique, d'autre part¹⁹. Les tonneaux en bonne condition, représentent ainsi l'âme menant une vie d'ordre (tempérance) ; tandis que les tonneaux percés et fêlés représentent une vie de dérèglement (licence). Au sein de cette image, le tonneau partiellement vide symbolise les désirs insatisfaits qui doivent être assouvis, tandis que le tonneau rempli exprime le bonheur, la plénitude. Or, tout comme le tonneau fêlé et troué est incapable de rester plein, l'âme qui lui ressemble, c'est-à-dire l'âme soumise aux appétits du corps, n'éprouve, par la satisfaction de ses désirs, qu'un plaisir éphémère et superficiel, car les désirs en question se trouvent aussitôt remplacés par d'autres une fois apaisés. Quant au sage, c'est-à-dire l'homme tempérant qui n'a plus à remplir son tonneau, il demeure dans la sérénité.

Malgré cet effort allégorique, le mythe ne convainc pas du tout Calliclès. Pour lui, le bonheur ne consiste pas à être « plein²⁰ », mais plutôt en une vie où il faut constamment remplir son tonneau, c'est-à-dire une vie de jouissance et de plaisir : « [o]ui, mais surtout ce dont je parle, c'est de vivre dans la jouissance, d'éprouver toutes les formes de désirs et de les assouvir voilà, c'est cela, la vie heureuse²¹ ! » Étant donné que le plaisir est dans l'assouvissement, compris selon le modèle du remplissage, on peut même penser que pour Calliclès, il faut sans cesse, même artificiellement, recréer les conditions d'un manque : être satisfait durablement revient à vivre la vie d'une pierre ou d'un mort. L'hédonisme de Calliclès résume ainsi le bien à ce qui est *immédiatement* accessible. Au sein de sa pensée se trouve donc une

¹⁷ *Gorg.*, 492e-493-d.

¹⁸ Lafrance, Y. (1969), « La problématique morale de l'opinion dans le "Gorgias" de Platon », p. 22.

¹⁹ *Gorg.*, 493d-494a.

²⁰ *Gorg.*, 494a-b.

²¹ *Gorg.*, 494c.

forme de morale que nous appellerons dorénavant une « éthique de l'immédiateté » : ce qui est bon se résume à ce qui rapporte à court terme. Or, en adoptant un hédonisme dont le caractère fondamental est l'assouvissement des désirs immédiats, Calliclès ne fait aucune différence entre bons et mauvais plaisirs : le plaisir est en soi moralement bon²². Pour souligner l'absurdité d'une telle conception, Socrate observe²³ que celui qui éprouverait le besoin de se gratter pendant toute une vie serait un être heureux, une image qui ne déplaît d'ailleurs pas à Calliclès. Socrate fait alors remarquer²⁴ que si le bonheur consiste bel et bien à éprouver toutes sortes de plaisirs, *sans égard pour leur discrimination* pour autant qu'il y ait sentiment de jouissance, alors la vie heureuse inclurait la satisfaction d'actes obscènes, tels que se gratter les organes génitaux²⁵ ! une image qui, cette fois, ne manque pas de répugner Calliclès. Pour éviter d'inclure des actions aussi infâmes, il est nécessaire de distinguer les *bons* plaisirs des *mauvais*²⁶. Socrate admet donc que le plaisir joue un certain rôle dans le bonheur²⁷. Ainsi, il ne nie pas la valeur du plaisir vis-à-vis du bien. Mais, à la différence du rhéteur et de son hédonisme irréfléchi, Socrate est conscient du fait qu'il existe de bons et de mauvais plaisirs. Ce serait alors la discrimination effective de ces plaisirs qui déterminerait le bonheur personnel.

2.3. Les bons et mauvais plaisirs

Le bonheur humain se résume-t-il à l'acceptation irréfléchie de tous les plaisirs ou à un choix judicieux entre ceux-ci²⁸ ? Pour Socrate²⁹, il faut choisir les bons plaisirs, identifiables par leur

²² Dans la *République* VIII (561c-e), l'homme démocratique est en effet décrit comme celui qui donne une valeur égale à tous les plaisirs ainsi qu'à tous les désirs. (Platon (2004), *République*).

²³ *Gorg.*, 494c-d.

²⁴ *Gorg.*, 494e.

²⁵ Voir aussi l'image du pluvier qui mange et qui fiente en même temps. Cf. *Gorg.*, 494b.

²⁶ *Gorg.*, 495a.

²⁷ Lafrance, Y. (1969), « La problématique morale de l'opinion dans le "Gorgias" de Platon », p. 23.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Gorg.*, 499b-500a.

caractère *utile*³⁰, voire *bénéfique*. Puisque le but de la philosophie socratique est la connaissance de soi, un plaisir (désir) utile serait une jouissance/un bien-être qui nous rapproche d'un tel savoir. Reste donc à déterminer sa spécificité, soit ce qui le distingue d'un plaisir nuisible. Pour ce faire, il faut se tourner vers le *Protagoras*.

2.3.1. La discussion sur le plaisir dans le *Protagoras* (351b-358d)

Dans la discussion sur le plaisir du *Protagoras*³¹ – dont le but est d'examiner, en dernière analyse³², la fonction des peines et des plaisirs dans le courage afin de mieux déterminer le rapport de celui-ci aux autres vertus –, Socrate et Protagoras se donnent comme tâche de passer au crible la formule populaire « se laisser vaincre par les plaisirs³³ », expression qui renvoie aux moments où l'homme agit mal alors qu'il connaît pourtant ce qui est bon³⁴. Socrate ramène le dicton à un problème de mesure : le phénomène auquel la foule se réfère représente en fait un mauvais calcul entre les conséquences *immédiates* d'un plaisir *versus* ses conséquences *à long terme*. En effet, partant de la

³⁰ Cf. aussi, dans le *Gorgias* et non cités dans ce texte, les passages 474d-475b, particulièrement 474e, où les belles choses, comme « les lois et les styles de vies », sont précisément belles parce qu'elles « sont ou utiles ou agréables, ou les deux à la fois ».

³¹ Tous les passages commentés ou cités du *Protagoras* sont tirés de la traduction de F. Lldefonse aux éditions GF-Flammarion. Se rapporter à la bibliographie pour la référence complète.

³² *Prot.*, 353b.

³³ *Prot.*, 353c.

³⁴ La discussion sur le plaisir du *Protagoras* soulève de nombreux débats concernant la thèse hédoniste défendue par Socrate. Les commentateurs sont divisés sur deux plans : (1) l'entretien du *Protagoras* représenterait la position du Socrate historique, voire de celle de Platon au moment de l'écriture du dialogue ; (2) l'argument sur le plaisir serait un argument *ad hominem* posé en vue de démontrer que le courage, comme toutes les autres vertus, se réduit au savoir. Autrement dit, Socrate ne défendrait pas vraiment l'hédonisme dans le dialogue, celui-ci serait seulement utilisé pour venir appuyer sa thèse de l'unité des vertus. Pour notre part, nous présupposons ici que la thèse hédoniste est bel et bien celle qu'adopte Socrate. Pour plus d'information sur ce sujet, le lecteur se référera à l'introduction de l'édition de Frédérique Lldefonse : *Protagoras*, p. 49-55.

prémisse selon laquelle l'agréable est bon et le désagréable mauvais³⁵, Socrate stipule³⁶ qu'une chose est considérée comme mauvaise (désagréable) par les effets qu'elle entraîne *par la suite*, qu'importe le plaisir qu'elle provoque au temps présent. Dans ce contexte, la souffrance est une bonne chose si elle préserve l'individu de peines plus grandes qu'elle-même³⁷. De plus, une souffrance éphémère peut être nécessaire dans la mesure où elle engendre après-coup un plus grand plaisir, celui-ci étant en quelque sorte en devenir. Bref, puisqu'il convient de calculer, Socrate ramène le dicton au concept de vertu-science : contrairement à la perception populaire³⁸, on n'est pas vaincu par le plaisir en raison des affects, mais plutôt par *ignorance*; une ignorance qui, toutefois, *peut* être issue des affects si leur présence chez l'agent est démesurée, comme c'est le cas chez l'homme démocratique. L'agent croit posséder un savoir en raison de l'interférence des désirs dans le processus (interne) de délibération morale qui mène à l'action, mais *dans les faits*, il ne le possède tout simplement pas. Autrement dit, c'est une erreur de calcul, entre ce qui est bénéfique sur le moment et ce qui est bénéfique par la suite (dans un avenir rapproché ou lointain), qui engendre cette confusion (la perception d'un savoir), identifiable à l'*ignorance* des véritables effets de l'action envisagée. Ainsi, le phénomène de se laisser vaincre par le plaisir serait en quelque sorte indirectement causé par les affects dans la mesure où ceux-ci, brouillant la réflexion de l'agent aveuglé par leurs bénéfices à court terme, participent à l'erreur qui consiste à prendre un bien intermédiaire ou immédiat pour le véritable bien.

³⁵ *Prot.*, 351c.

³⁶ *Prot.*, 353d-354a.

³⁷ *Prot.*, 354d.

³⁸ On notera que la thèse de Socrate s'oppose à celle de la plupart des gens, soit de la « foule » (353a). En effet, la thèse de l'homme du commun (355a) serait que le plaisir est la seule chose bonne et la même chose que le bien, rejoignant du fait la position calliclèsienne du *Gorgias*. Quant au bien socratique tel qu'il apparaît dans ce dialogue, quoiqu'il soit inextricablement lié au plaisir, il n'est pas *le* plaisir, mais plutôt une estimation des plaisirs et des peines futurs anticipés où l'agréable domine sur le pénible (351b) ; ce qui renvoie à une forme de savoir (le calcul). On trouve dans le *Protagoras* les premières indications de l'opposition entre le *demos* (la démocratie) et Socrate sur la question du bien.

Pour éviter une telle faute, le Socrate du *Protagoras* envisage un « art de la mesure³⁹ », une science nommée « métrétique⁴⁰ ». Celle-ci, telle une science exacte de la morale véritable, saurait éclairer l'action quant aux choix concernant différents biens alternatifs :

[c]omme 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 faire⁴¹.

Cette science serait donc en mesure d'assurer la pérennité de l'agir en comparant, entres autres, les conséquences à court terme d'une action *versus* ses conséquences à long terme. Ce qui est véritablement agréable (bon) serait donc l'action qui rapporte le plus à long terme, envisagée à l'intérieur des paramètres d'une vie⁴², autorisant ainsi des souffrances momentanées, utiles et bénéfiques, en vue de cette fin (une *vie* agréable). L'expertise de la métrétique permettrait donc de contrecarrer le caractère *momentané* de l'impulsion, c'est-à-dire des désirs.

2.3.2. L'hédonisme « réflexif » de Socrate

À la lumière de ces révélations, nous sommes mieux disposés à évaluer la question du plaisir du *Gorgias*. Selon le discours du *Protagoras*, le critère par rapport auquel est mesurée l'utilité d'un plaisir se résume à ses conséquences, non pas immédiates mais à venir. Pour

³⁹ *Prot.*, 356d-357a.

⁴⁰ *Prot.*, 367b.

⁴¹ Nous soulignons. *Prot.*, 356a-c.

⁴² *Prot.*, 358b.

Socrate, les plaisirs orientés vers le bien ne peuvent donc être issus de l'éthique de l'immédiateté propre à la pensée démocratique, puisque ceux-ci, à l'instar du tonneau percé qui doit sans cesse être rempli en raison de son écoulement, ne nous rapportent que des jouissances physiques à court terme. De plus, non seulement ces satisfactions immédiates n'ont aucun bénéfice à long terme, mais ils peuvent directement nuire à l'activité philosophique. En effet, fort de ses passions et désirs qui l'immobilisent dans l'immédiateté de la satisfaction, dans ce rapport au temps qui fige la pensée dans l'apport du *court terme*, sans égard pour les conséquences qu'engendre sa recherche aveugle des plaisirs, l'homme « passionnel » de Calliclès, duquel l'âme est à la merci de ses désirs et passions, peut se voir privé de tout repère moral et ainsi de sa capacité la plus chère, celle dont dépend tout jugement : la réflexion. Or, puisque le but de la philosophie, la compréhension de soi, dépend entièrement de l'activité réflexive, l'interprétation démocratique du bien ne peut guider l'homme vers une meilleure compréhension de soi, car la manière de vivre qu'elle encourage promeut les plaisirs (charnels) dont la satisfaction peut gêner nos choix réflexifs. Ainsi, à l'image du tonneau rempli, symbole de sérénité et de tranquillité d'esprit, seul l'homme maître de lui-même serait en mesure de se consacrer entièrement à cette activité réflexive, à savoir la recherche de la connaissance. C'est pourquoi l'idéal socratique prône la tempérance (*sôphrosunê*) :

[o]r si tout cela est vrai, il semble que celui d'entre nous, qui veut être heureux, doit se vouer à la poursuite de la tempérance et doit la pratiquer, mais, qu'à l'inverse, il doit fuir le dérèglement de toute la vitesse de ses jambes [...]. Voilà, selon moi, quel est le but à atteindre. C'est avec un tel objectif qu'on doit vivre. Faire que toutes ses ressources personnelles, *et celles de sa propre cité*, soient tendues vers ce but, pour qu'on acquière, comme les conditions du bonheur, la justice et la tempérance, qu'on agisse avec elles, sans laisser les désirs devenir dérégés ou excessifs, sans

tenter de les satisfaire (car ils sont un mal insatiable) et sans mener non plus la vie d'un vaurien⁴³.

Somme toute, le *Gorgias* présente deux manières de vivre qui s'affrontent, et cette confrontation est radicale : d'une part, l'hédonisme fougueux d'un rhéteur selon lequel le plaisir est la fin de toute action, d'autre part, l'idéal socratique mettant le bonheur de l'homme dans une capacité à se dominer, nommée tempérance. Platon nous présente la philosophie morale socratique comme une pensée qui s'appuie certes sur des principes hédonistiques, mais sur une forme d'hédonisme bien particulière qui n'accepte pas *a priori* n'importe quel plaisir (désir). Ainsi, l'affrontement entre ces deux visions divergentes du bien s'avère non pas l'opposition entre une vie axée sur l'ascèse et une autre axée sur les plaisirs, mais plutôt la confrontation entre deux *genres* de plaisirs. Ainsi se résume l'opposition entre la vie socratique et la vie démocratique (rhétoricienne)⁴⁴ : il faut prioriser les désirs « dont la satisfaction améliore l'homme, mais non pas ceux qui le rendent pire⁴⁵ ». Par conséquent, la réponse à notre interrogation de départ serait celle-ci : aspirant à la connaissance de soi, l'homme de bien doit, pour que ses actions soient conformes à la vertu, prioriser les désirs qui l'améliorent lui-même, c'est-à-dire ceux qui encouragent la réflexion, les désirs de l'âme⁴⁶, tout en repoussant les désirs corporels qui nuisent à cette même réflexion. Ainsi, en pratique, l'action vertueuse serait *l'action tempérante*. L'hédonisme que promeut Socrate pourrait donc être appelé « réflexif » ou « rationnel⁴⁷ », puisque son but est

⁴³ Nous soulignons. *Gorg.*, 507d-e.

⁴⁴ Calliclès annonce au sein de la démocratie les dérives de la tyrannie à venir. Voir son rapport ambigu au *démos*, où il semble promouvoir ouvertement l'injustice au nom d'une conception naturelle du bien, laquelle prescrit le droit du plus fort sur les faibles. Or, ce que commande la nature, c'est la satisfaction des besoins primaires. Cf. *Gorg.*, 492b-c ; et aussi *Gorg.* 492e-493d.

⁴⁵ *Gorg.*, 503c-d.

⁴⁶ Associés aux cinq vertus canoniques : la justice, la tempérance, la piété, le courage et la sagesse, qui se regroupent comme science.

⁴⁷ Ce passage du *Criton* (46b-c) prend un nouveau sens si on l'interprète à la lumière du problème des plaisirs : « [j]e suis homme, vois-tu (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne

l'atteinte d'une science, d'un savoir voulant toujours augmenter la compréhension de soi.

3. Conclusion : la politique socratique, une question de psychologie morale

En introduction, on a vu que le but précis du projet socratique, c'est-à-dire de la philosophie, consiste à encourager une manière de vivre qui promulgue la vertu, la connaissance (de soi). Le *Gorgias* nous enseigne que l'obstacle principal à ce projet s'avère une logique ou un style de vie – dont Calliclès se fait le représentant – qui, visant la satisfaction immédiate des désirs, choisit de manière effrénée, et surtout *sans discrimination*, le plaisir pour lui-même. L'argument de Socrate veut démontrer qu'une telle recherche s'avère futile : dans la mesure où les désirs, par leur inhérente nature, penchent vers l'immédiateté, plus précisément poussent l'individu à vouloir les satisfaire immédiatement, ils peuvent constituer un frein à l'effort réflexif nécessaire à l'acquisition de nouvelles connaissances, voire à une compréhension générale, ne serait-ce que rudimentaire, indispensable pour guider l'action. C'est pourquoi Socrate, comme le démontre le *Protagoras*, opte pour un plaisir dont le caractère temporel saurait libérer la pensée du joug que constituent les nécessités corporelles, à l'origine de l'erreur et de l'ignorance. Ainsi s'explique la fonction de la tempérance au sein du socratisme : comme une condition *sine qua non* à l'acquisition *et* à l'exercice de la vertu. Tout bien considéré, on peut soutenir que les désirs, dans le cadre de la philosophie socratique, sont perçus en général *négativement*, dans la mesure où ils peuvent participer au plus grand mal : l'ignorance. On comprend donc mieux le rôle fondamental donné par Socrate à la *psychologie* dans la réalisation du bien, autant personnel que politique. À l'évidence, puisqu'elle est fondée sur les valeurs rhétoriciennes et donc qu'elle s'appuie sur son « éthique de l'immédiateté », la démocratie ne peut guider efficacement l'action vers son plus grand bien, ne serait-ce parce qu'elle doit user de la flatterie comme moyen

donner son assentiment à aucune *règle de conduite* [plaisir ou désir] qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne soit révélée à moi être le meilleur » (Platon (2005), *Apologie de Socrate et Criton*, 46b-c).

de coercition ; une méthode inefficace pour la connaissance de soi. Ainsi, au tout début de l'histoire de la pensée politique, les désirs étaient considérés comme un obstacle au bon gouvernement, une tendance que le libéralisme renversera en déplaçant la question des passions et désirs individuels hors des préoccupations de l'État⁴⁸.

Bibliographie

- Dorion, L.-A. (2004), *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 127 p.
- Lafrance, Y. (1969), « La problématique morale de l'opinion dans le "Gorgias" de Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 67, n° 93, p. 5-29.
- Platon (1997), *Protagoras*, trad. F. Lldefonse, Paris, GF-Flammarion, 265 p.
- Platon (2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 801 p.
- Platon (2005), *Apologie de Socrate & Criton*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 264 p.
- Platon (2007), *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 382 p.
- Piotte, J.-M. (1999), *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 619 p.
- Xénophon (1967), *Œuvres Complètes : Les Héliéniques, L'Apologie de Socrate, Les Memorables*, (Tome III), trad. P. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 445 p.

⁴⁸ Piotte, J.-M. (1999), *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, p. 173.

Le *Gorgias*¹

Platon

1. Archélaos (470a-471d)

Socrate

Donc, étonnant jeune homme, tu en reviens à juger qu'on a un grand pouvoir, lorsque, faisant son caprice, on y trouve son avantage et que cela est un bien. Voilà, semble-t-il, ce qu'est un grand pouvoir : hors de là, il n'y a que mal et faiblesse. Mais examinons encore ceci : ne reconnaissons-nous pas qu'il vaut mieux parfois faire ce que nous venons de dire, tuer, bannir, dépouiller les gens, et parfois n'en rien faire.

Polos

Certainement.

Socrate

Sur ce point-là, semble-t-il, nous sommes d'accord, toi et moi ?

Polos

Oui.

Socrate

Dans quel cas, selon toi, vaut-il mieux commettre ces actes ? Dis-moi comment tu en fais la démarcation.

Polos

[470b-470e] Non, Socrate ; réponds toi-même à ta question.

Socrate

Eh bien, Polos, puisque tu préfères m'écouter, je dis que cela vaut mieux, quand on fait un de ces actes avec justice, et que c'est mauvais, si l'acte est injuste.

Polos

Belle difficulté vraiment, Socrate, de te réfuter ! Un enfant même te prouverait que tu es dans l'erreur. [...] Pour te réfuter, Socrate, on n'a nul besoin de prendre des exemples

¹ Traduction d'Émile Chambry (1937).

dans le passé : ceux d'hier et d'aujourd'hui suffisent pour te convaincre d'erreur et te démontrer que les gens injustes sont souvent heureux.

Socrate

De quels exemples parles-tu ?

Polos

Tu vois bien sans doute Archélaos, fils de Perdiccas, régner aujourd'hui en Macédoine ?

Socrate

Si je ne le vois pas, j'en ai du moins entendu parler.

Polos

Eh bien, te paraît-il heureux ou malheureux ?

Socrate

Je n'en sais rien, Polos : je ne me suis pas encore rencontré avec lui.

Polos

Quoi donc ? tu le saurais, si tu t'étais rencontré avec lui, et, d'ici même, tu ne peux pas savoir autrement qu'il est heureux ?

Socrate

Non, par Zeus, non.

Polos

Alors on peut être sûr, Socrate, que, du grand roi lui-même, tu vas dire que tu ignores s'il est heureux.

Socrate

[470e-471d] Et je dirai la vérité ; car je ne sais pas où il en est sous le rapport de l'instruction et de la justice.

Polos

Eh quoi ! est-ce uniquement en cela que consiste le bonheur ?

Socrate

Oui, selon moi, Polos ; car je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux, et quiconque est injuste et méchant, malheureux.

[...]

Polos

Et comment ne serait-il pas injuste ? Il n'avait aucun droit au trône qu'il occupe aujourd'hui, étant né d'une femme qui était esclave d'Alkétès, frère de Perdiccas. Selon la justice, il

était l'esclave d'Alkétès et, s'il avait voulu observer la justice, il servirait Alkétès et serait heureux d'après ce que tu prétends, au lieu qu'aujourd'hui le voilà prodigieusement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits. Tout d'abord il fit venir cet Alkétès, son maître et son oncle, pour lui rendre, disait-il, le trône dont Perdikkas l'avait dépouillé ; il le reçut chez lui et l'enivra profondément, lui et son fils Alexandre, qui était son propre cousin et à peu près du même âge que lui ; puis, les mettant dans un chariot, il les emmena, les égorga et les fit disparaître tous les deux. Ce crime accompli, il ne s'aperçut pas qu'il était devenu le plus malheureux des hommes et il n'éprouva aucun remords. Peu de temps après, il s'en prit à son frère, le fils légitime de Perdikkas, un enfant d'environ sept ans, à qui le pouvoir appartenait de droit. Au lieu de consentir à se rendre heureux en l'élevant comme il le devait et en lui rendant le pouvoir, il le jeta dans un puits, le noya puis dit à sa mère Cléopâtre qu'en poursuivant une oie il était tombé dans le puits et qu'il y était mort. Aussi, maintenant qu'il est l'homme le plus criminel de Macédoine, il est le plus malheureux de tous les Macédoniens, loin qu'il en soit le plus heureux, et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, qui préférerait la condition de n'importe quel autre Macédonien à celle d'Archélaos.

2. La question du bien (491c-495b)

Calliclès

[491c-491d] Mais je l'ai déjà dit : ce sont ceux qui s'entendent aux affaires publiques et qui sont courageux ; c'est à ceux-là qu'il appartient de gouverner les États et la justice veut qu'ils aient plus que les autres, les gouvernants devant avoir plus que les gouvernés.

Socrate

Mais quoi ? par rapport à eux-mêmes, sont-ils gouvernants ou gouvernés ?

Calliclès

[491d-492c] Que veux-tu dire ?

Socrate

Je veux dire que chacun se commande lui-même. Ou bien est-ce inutile de se commander soi-même et suffit-il de commander les autres ?

Calliclès

Qu'entends-tu par se commander soi-même ?

Socrate

Rien de compliqué ; j'entends, comme le vulgaire, être tempérant et maître de soi et commander en soi aux plaisirs et aux passions.

Calliclès

Que tu es plaisant ! Ce sont les imbéciles que tu appelles tempérants.

Socrate

Comment cela ! qui ne voit que ce n'est pas d'eux que je parle ?

Calliclès

C'est d'eux très certainement, Socrate. Comment en effet un homme pourrait-il être heureux, s'il est esclave de quelqu'un. Mais voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent.

Mais cela n'est pas, je suppose, à la portée du vulgaire. De là vient qu'il décrie les gens qui en sont capables, parce qu'il a honte de lui-même et veut cacher sa propre impuissance. Il dit que l'intempérance est une chose laide, essayant par là d'asservir ceux qui sont mieux doués par la nature, et, ne pouvant lui-même fournir à ses passions de quoi les contenter, il fait l'éloge de la tempérance et de la justice à cause de sa propre lâcheté. Car pour ceux qui ont eu la chance de naître fils de roi, ou que la nature a faits capables de conquérir un commandement, une tyrannie, une souveraineté, peut-il y avoir véritablement quelque chose de plus honteux et de plus funeste que la tempérance ? Tandis qu'il leur est loisible de

jouir des biens de la vie sans que personne les en empêche, ils s'imposeraient eux-mêmes pour maîtres la loi, les propos, les censures de la foule ! Et comment ne seraient-ils pas malheureux du fait de cette prétendue beauté de la justice et de la tempérance, puisqu'ils ne pourraient rien donner de plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela, quand ils sont les [492c-493b] maîtres de leur propre cité ? La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant.

Socrate

[...] Et dis-moi : tu soutiens qu'il ne faut point gourmander ses désirs, si l'on veut être tel qu'on doit être, mais les laisser grandir autant que possible et leur ménager par tous les moyens la satisfaction qu'ils demandent et que c'est en cela que consiste la vertu ?

Calliclès

Je le soutiens en effet.

Socrate

On a donc tort de dire que ceux qui n'ont aucun besoin sont heureux.

Calliclès

Oui, car, à ce compte, les pierres et les morts seraient très heureux.

Socrate

Cependant, même à la manière dont tu la dépeins, la vie est une chose bien étrange. Au fait, je me demande si Euripide² n'a pas dit la vérité dans le passage que voici : « *Qui sait si vivre n'est pas mourir, et si mourir n'est pas vivre ?* » [...] [493c-493d]. Eh bien, ai-je ébranlé tes convictions et crois-tu maintenant que les gens réglés sont plus heureux que les incontinents, ou bien aurai-je beau te faire cent autres allégories du même genre sans que tu changes de vue pour cela ?

Calliclès

Tu l'as dit, Socrate, et très bien ! C'est vrai, je ne changerai pas d'avis !

² Dans son *Polyidos* (fr. 639 N.).

Socrate

[493d-494b] Eh bien, laisse-moi, te proposer une autre image sortie de la même école que la précédente. Considère si tu ne pourrais pas assimiler chacune de ces deux vies, la tempérante et l'incontinente, au cas de deux hommes, dont chacun posséderait de nombreux tonneaux, l'un des tonneaux en bon état et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait et beaucoup d'autres remplis d'autres liqueurs, toutes rares et coûteuses et acquises au prix de mille peines et de difficultés ; mais une fois ses tonneaux remplis, notre homme n'y verserait plus rien, ne s'en inquiéterait plus et serait tranquille à cet égard. L'autre aurait, comme le premier, des liqueurs qu'il pourrait se procurer, quoique avec peine, mais n'ayant que des tonneaux percés et fêlés, il serait forcé de les remplir jour et nuit sans relâche, sous peine des plus grands ennuis. Si tu admetts que les deux vies sont pareilles au cas de ces deux hommes, est-ce que tu soutiendras que la vie de l'homme déréglé est plus heureuse que celle de l'homme réglé ? Mon allégorie t'amène-t-elle à reconnaître que la vie réglée vaut mieux que la vie déréglée, ou n'es-tu pas convaincu ?

Calliclès

Je ne le suis pas, Socrate. L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir, et c'est cela que j'appelais tout à l'heure vivre à la façon d'une pierre, puisque, quand il les a remplis, il n'a plus ni plaisir ni peine ; mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est d'y verser le plus qu'on peut.

Socrate

[...] Alors, c'est la vie d'un pluvier que tu vantes, non celle d'un mort ni d'une pierre. Mais dis-moi : ce que tu veux dire, c'est qu'il faut avoir faim, et, quand on a faim, manger ?

Calliclès

Oui.

Socrate

Et avoir soif, et, quand on a soif, se désaltérer ? [494c]

Calliclès

Oui, et qu'il faut avoir tous les autres désirs, pouvoir les satisfaire, et y trouver du plaisir pour vivre heureux.

Socrate

[...] Et d'abord, dis-moi si c'est vivre heureux, quand on a la gale et envie de se gratter, de se gratter à son aise et de passer sa vie à se gratter.

Calliclès

Tu es absurde, Socrate ; on te prendrait pour un véritable orateur populaire. [...] [494d] Je réponds donc qu'on peut, en se grattant, vivre agréablement.

Socrate

Donc heureusement, si on vit agréablement.

Calliclès

Certainement.

Socrate

Les démangeaisons ne sont-elles agréables que sur la tête, ou dois-je pousser plus loin mon interrogation ? Vois, [494e-495c] Calliclès, ce que tu aurais à répondre, si l'on t'interrogeait sur tout ce qui se rattache successivement à ce plaisir, et, pour ne citer que le cas le plus caractéristique, la vie d'un prostitué n'est-elle pas affreuse, honteuse et misérable ? Oseras-tu dire que de pareilles gens sont heureux, s'ils ont en abondance ce qu'ils désirent ?

Calliclès

Tu n'as pas honte, Socrate, d'amener la conversation sur de pareils sujets ?

Socrate

Est-ce donc moi qui l'y amène, mon brave, ou celui qui déclare ainsi sans plus de façon que le plaisir, quel qu'il soit, constitue le bonheur, et qui parmi les plaisirs, ne sépare pas les bons des mauvais ? Mais encore une fois dis-moi si tu maintiens que l'agréable et le bon sont la même chose, ou si tu admets qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes.

Calliclès

Pour ne pas être en contradiction avec ce que j'ai dit, en avouant qu'ils sont différents, je réponds qu'ils sont identiques.

Socrate

[...] Mais réfléchis, bienheureux Calliclès : peut-être le bien ne consiste pas dans le plaisir, quel qu'il soit ; car, s'il en est ainsi, il est évident que nous aboutissons à ces honteuses

conséquences auxquelles je faisais allusion tout à l'heure et à beaucoup d'autres encore.

3. Les bons et les mauvais plaisirs (499c-500a)

Socrate

[499c-499d] Or ce que tu affirmes à présent, ce semble, c'est qu'il y a différents plaisirs, les uns bons, les autres mauvais, n'est-ce pas ?

Calliclès

Oui.

Socrate

Les bons sont ceux qui sont utiles et les mauvais ceux qui sont nuisibles ?

Calliclès

Certainement.

Socrate

Mais les utiles sont ceux qui procurent quelque bien, et les nuisibles ceux qui font du mal ?

Calliclès

Oui.

Socrate

Maintenant veux-tu parler de plaisirs comme les plaisirs corporels dont il était question tout à l'heure et qui consistent à manger et à boire ? Parmi ces plaisirs, [499d-500b] ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force ou toute autre qualité physique, et pour mauvais ceux qui produisent les effets contraires ?

Calliclès

Certainement.

Socrate

N'en est-il pas de même des souffrances, les unes étant bonnes, les autres mauvaises ?

Calliclès

Naturellement.

Socrate

Ne sont-ce pas les bons plaisirs et les bonnes souffrances qu'il faut préférer dans toutes nos actions ?

Calliclès

Assurément.

Socrate

Mais non les mauvais ?

Calliclès

Évidemment.

Socrate

Et en effet [...] c'est sur le bien qu'il faut régler toute notre conduite. Es-tu, toi aussi, de notre avis, que le bien doit être la fin de toutes nos actions et qu'il faut tout faire en vue du bien, et non le bien en vue du reste ? Donnes-tu ton suffrage en tiers avec le nôtre ?

Calliclès

Oui.

Socrate

Ainsi il faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable.

Le *Protagoras*¹

Platon

Protagoras (351b-358d)

Socrate

[351b] Conviens-tu, Protagoras, lui dis-je, que, parmi les hommes, les uns vivent bien, les autres mal ?

Protagoras

Oui.

Socrate

Trouves-tu qu'un homme vit bien, quand il vit dans le chagrin et la souffrance ?

Protagoras

Non.

Socrate

Mais s'il avait mené une vie agréable jusqu'à sa mort, ne trouverais-tu pas qu'il aurait bien vécu ?

Protagoras

Si.

Socrate

Alors mener une vie agréable est un bien, une vie désagréable, un mal ? [...]

[352a-352b] Allons, Protagoras, découvre-moi un autre coin de ta pensée : quelle opinion as-tu de la science ? En juges-tu ici encore comme le peuple, ou autrement ? Or voici à peu près l'idée qu'il se forme de la science. Il se figure qu'elle n'est ni forte, ni capable de guider et de commander ; au lieu de lui reconnaître ces qualités, il est persuadé que souvent la science a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui le gouverne, mais quelque autre chose, tantôt la colère,

¹ Traduction d'Émile Chambry (1937).

tantôt le plaisir, tantôt la douleur, quelquefois l'amour, souvent la crainte. Il regarde tout bonnement la science comme une esclave que toutes les autres choses traînent à leur suite. T'en fais-tu la même idée, ou juges-tu qu'elle est une belle chose, capable de commander à l'homme, que lorsqu'un homme a la connaissance du bien et du mal, rien ne peut le vaincre et le forcer à faire autre chose que ce que la science lui ordonne, et que l'intelligence est pour l'homme une ressource qui suffit à tout ?

Protagoras

Je pense de la science tout ce que tu en dis, Socrate, [352d] et il serait honteux à moi plus qu'à tout autre de ne pas reconnaître que la sagesse et la science sont ce qu'il y a de plus fort parmi toutes les choses humaines.

Socrate

Ta réponse est belle et juste, lui dis-je ; mais tu n'ignores pas que la plupart des hommes ne sont ni de ton avis, ni du mien, et qu'ils prétendent qu'on a souvent beau connaître ce qui est le meilleur, on ne veut pas le faire, bien qu'on le puisse, et on fait tout autre chose. Tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'une telle conduite [352e] répondent que ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on cède au plaisir ou à la douleur ou à quelqu'une des passions dont je parlais tout à l'heure, et qu'on se laisse vaincre par elles.

Protagoras

Vraiment, Socrate, dit-il, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes.

Socrate

Eh bien ! essaye avec moi de les détromper et de leur apprendre ce qu'est réellement ce phénomène qui consiste pour eux à être vaincus par le plaisir [353a] et par suite à ne pas faire ce qui est le meilleur, bien qu'ils le connaissent. [...]

[353b-354a] Si donc, dis-je, reprenant leur question, ils nous demandaient : qu'entendez-vous donc par ce que nous avons appelé jusqu'ici être vaincu par le plaisir ? voici comment je leur répondrais : écoutez, nous allons tâcher, Protagoras et moi, de vous l'expliquer. N'est-il pas vrai, mes amis, que cela vous arrive dans les cas suivants, par exemple dans le cas

fréquent où vous vous laissez vaincre par le manger, le boire, l'amour, qui sont choses agréables ? Vous avez beau connaître que ces choses sont mauvaises, vous les faites quand même.

Protagoras

Ils en conviendraient.

Socrate

Nous leur demanderions ensuite, toi et moi : pourquoi tenez-vous ces choses pour mauvaises ? Est-ce parce qu'elles vous procurent ce plaisir du moment présent et parce que chacune d'elles est agréable, ou parce qu'elles ont pour suite dans l'avenir la maladie et la pauvreté et qu'elles causent beaucoup d'autres maux du même genre ? Si elles n'occasionnaient pour l'avenir aucun de ces maux et n'engendraient que du plaisir, quoi qu'on puisse penser de la cause et de la manière, seraient-elles encore mauvaises ? Pouvons-nous penser, Protagoras, qu'ils nous feraient une autre réponse que celle-ci : ce n'est pas à cause du plaisir même qu'elles procurent sur le moment qu'elles sont mauvaises, c'est à cause de leurs suites, maladies et autres maux ?

Protagoras

C'est vraisemblablement ce que répondrait la foule.

Socrate

Mais si, prenant la contrepartie, nous leur disions, en reconnaissant, amis, que certaines choses bonnes sont douloureuses, n'entendez-vous pas par là des choses comme les exercices physiques, les expéditions guerrières, les traitements médicaux par cautérisation, amputation, médication, abstinence ; n'est-ce pas cela que vous appelez bon et en même temps douloureux ? [...]

[354c-354d] C'est donc la douleur que vous regardez comme un mal, et le plaisir comme un bien, puisque le plaisir même est un mal à vos yeux, quand il vous prive de jouissances plus grandes qu'il n'en offre lui-même, ou occasionne des douleurs plus grandes que les jouissances qu'il contient ; car, si, pour appeler ainsi le plaisir même un mal, vous aviez quelque autre motif ou considériez quelque autre fin, vous sauriez nous le dire ; mais vous n'en trouverez point d'autre.

Protagoras

Je ne le pense pas non plus.

Socrate

Ne faut-il pas en dire autant de la douleur en elle-même ? N'appellez-vous pas la douleur même un bien, quand elle vous délivre de douleurs plus grandes que celles qu'elle cause ou qu'elle amène des plaisirs plus grands que les souffrances qu'elle suscite ? car, si vous songiez à quelque autre fin que celle dont je parle, quand vous appelez la douleur même un bien, vous sauriez bien nous le dire ; mais vous n'en trouverez pas d'autre.

Protagoras

Cela est vrai [...].

Socrate

[356e-357b] Mais si notre salut dépendait du choix de l'impair ou du pair, et qu'il nous fallût choisir sans nous tromper le plus ou le moins, en les comparant chacun avec lui-même ou l'un avec l'autre, soit qu'ils fussent proches, soit qu'ils fussent éloignés, qu'est-ce qui pourrait assurer notre salut ? Ne serait-ce pas une science ? Ne serait-ce pas une science des mesures, puisqu'il s'agit ici de l'art de mesurer l'excès et le défaut des choses ? Et comme cet art s'applique ici à l'impair et au pair, est-il autre que l'arithmétique ? Nos gens nous l'accorderaient-ils, oui ou non ?

Protagoras lui-même fut d'avis qu'ils nous l'accorderaient.

Voilà qui est bien, mes amis. Mais puisqu'il nous a paru que le salut de notre vie dépend du juste choix des plaisirs et des douleurs, selon qu'ils sont plus nombreux ou moins nombreux, plus grands ou plus petits, plus éloignés ou plus rapprochés, n'est-il pas tout d'abord évident que l'examen de l'excès, du défaut et de l'égalité des uns par rapport aux autres suppose une méthode de mensuration ?

Protagoras

Absolument évident.

Socrate

Si c'est une méthode de mensuration, il faut à coup sûr que ce soit un art et une science.

Protagoras

Ils l'admettront.

Socrate

[...] [357c-357e] Rappelez-vous quelle était votre question. Nous venons de convenir, Protagoras et moi, qu'il n'y a rien de plus fort que la science et que, partout où elle se trouve, elle a toujours l'avantage sur le plaisir et sur toutes les autres passions ; alors vous, vous avez soutenu que le plaisir triomphe souvent même de l'homme qui a la science, et comme nous n'avons pas voulu vous accorder ce point, vous nous avez demandé : Protagoras et Socrate, si ce n'est pas là être vaincu par le plaisir, qu'est-ce alors et comment qualifiez-vous cela ? dites-le-nous. Si nous vous avions répondu tout de suite que c'est de l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous, tandis qu'à présent, si vous vous moquez de nous, vous vous moquerez aussi de vous-mêmes ; car vous avez reconnu que, quand on pèche, on pèche faute de science dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire des biens et des maux, et non faute de science simplement, mais faute de cette science que vous avez reconnue tout à l'heure être la science des mesures. Or, toute action fautive par défaut de science, vous le savez bien, est commise par ignorance, en sorte qu'être vaincu par le plaisir, c'est la pire des ignorances.

