

tiré de ¹
Marie-Laurence Desclos (dir.), *Le rire
des Grecs: Anthropologie du rire en
Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme
Millon, 2000, p. 309-318.

Rire de l'ignorance ? (Platon, *Philèbe* 48a-50e)¹

DANIEL SCHULTHESS

INTRODUCTION

Dans le *Philèbe*, Platon donne une analyse du comique à la fois simple, subtile et finalement un peu opaque pour des raisons que nous tenterons de déterminer. Rappelons brièvement le contexte de cette analyse.

Le dialogue traite principalement du plaisir, dans le cadre d'une recherche sur ce qui pourra « rendre heureuse la vie de tout homme » (ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαιμόνως κοπέειν, 11 d 5-6). La vie dominée par le seul plaisir ou par le seul intellect n'étant pas pour nous la meilleure, c'est une vie mixte (μεικτὸς βίος, 22 d 6) qui s'impose à notre choix. Une étude des mélanges s'engage alors (23 c) avec l'aide du contraste pythagoricien de la limite (τὸ πέρας) et de l'illimité (τὸ ἄπειρον). Le plaisir ayant été placé dans l'illimité, la recherche se poursuit par la détermination des sortes de plaisir (31 b), ainsi que des douleurs qui peuvent leur être associées. La perspective de cette recherche est critique : il s'agit de déterminer les plaisirs les plus propres à rendre la vie la meilleure possible. En effet, les plaisirs sont tantôt purs, tantôt mêlés de douleur. Les plaisirs mêlés se répartissent en trois variétés, corporels,

1. Le présent exposé reprend la communication présentée le 11 décembre 1998 au colloque « Le rire chez les anciens » organisé par le P. A. R. S. A. (*Pôle Alpin de Recherches sur les Sociétés Anciennes*) à l'Université Pierre Mendès France (Grenoble 2). Je remercie les participants de ce colloque pour leurs observations, et en particulier William Fortenbaugh et Martin Steinrück.

mi-corporels mi-psychiques, et psychiques (47 d). L'analyse du comique s'insère dans ce dernier contexte.

Le passage qui nous intéresse est très précisément encadré par une liste des mélanges de plaisir et de douleur dans l'âme. Par deux fois, cette liste est donnée à l'identique, d'abord en 47 e 1-2, puis en 50 b 7 - c 1 : colère (*ὀργή*), peur (*φόβος*), regret (*πρόσος*), deuil (*θρήνηος*), désir (*ἐπιός*), envie (*φθόνος*), rivalité (*ζήλος*). Cette liste est ouverte : καὶ ὅσα τοιαῦτα (47 e 2), καὶ ὅσα τοιαῦτα (50 c 1).

Platon souligne que toutes ces choses sont des douleurs (*λύπαι*, 47 e 3) auxquelles se mêlent cependant d'inconcevables plaisirs (*ἡδονῶν* [...]) *ἀντηγόνων*³, 47 e 5-6). Il ajoute qu'en suivant les spectacles tragiques, nous sommes sujets à un mélange de ce genre. La question semble plus controversée pour la comédie, puisque Protarque s'étonne et que Socrate relève la difficulté d'étudier l'état (*τὸ πρόσος*, 48 b 2) ou la condition (*δυσάθεια*, 48 a 8) de l'âme dans ce cas-là. Sans doute ne va-t-il pas de soi qu'on trouve ici un mélange de plaisir et de douleur.

Il s'agit donc d'étudier l'état de l'âme dans la comédie, et cela seulement. Cette étude n'implique qu'une approche très partielle et simplifiante de la comédie elle-même qui n'est guère envisagée dans sa réalité littéraire et historique. Soulignons en passant et en anticipant sur notre conclusion que Platon n'attaque pas le rire en tant que tel, mais se restreint à l'état où nous met la comédie. Ce qu'il lui faut montrer, *quod est demonstrandum*, c'est que cet état comporte un mélange de plaisir et de douleur.

DÉCOUPAGE

Même si le dialogue comporte quelques irrégularités et progresse assez librement, l'attaque comporte trois moments bien distincts :

a) en partant d'une douleur, on établit que le plaisir vient s'y mêler (mélange d'un plaisir à la douleur prise comme point de départ) ;

2. Nous rendons ici *φθόνος* par « envie » plutôt que par « jalousie » comme L. Brisson dans son excellente étude, « La notion de *φθόνος* chez Platon », dans M.-L. Descloux (dir.), *Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique*, Grenoble, 1996 (*Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 18), pp. 41-59. L'envie se distingue de la jalousie par son ouverture sur des domaines plus variés et par sa structure plus simple, ce qui correspond bien au *φθόνος*.

3. L'adjectif *ἀντηγόνος* me semble indiquer le caractère surprenant de plaisirs naissant dans un contexte pénible.

b) on identifie le ridicule en se situant entièrement du côté de l'objet de l'âme quand elle se trouve dans l'état où la met la comédie ;

c) on revient à l'âme elle-même en partant cette fois du plaisir (car l'objet comique - cf. b) - appelle le plaisir du rire) pour y déceler une douleur.

Dans ce qui suit, j'essaierai d'articuler ces moments de manière aussi fine que nécessaire, mais pas plus⁴. Après chaque point, je ferai quelques observations.

a) Premier moment (48 b 4 - c 1)

Platon prend d'abord le problème dans l'ordre inverse de ce qui l'intéresse dans l'argument principal c) : en partant d'une douleur, il montre qu'un plaisir peut s'y mêler.

1) *envie x constitue une douleur de l'âme*

On part de l'envie, une disposition assez complexe que Platon aborde à de multiples reprises dans les dialogues⁵. Dans le *Timée*, le démirage est dit « exempt d'envie » (*τοῦτον - ἐστ-ἄ-δὴ φθόνον - ὁ ἐκρός*), et par suite « a voulu que toutes choses naussent le plus possible semblables à lui » (29 e 2-4). Dans cette ligne, on dira que l'envie est une disposition à se comparer aux autres et à souhaiter que ceux-ci soient rabaisés (à l'inverse le démirage « exempt d'envie » élève autant qu'il peut ce qu'il fabrique) ; en parallèle peut intervenir l'émulation ou la rivalité (*ὁ ζήλος*), qui consiste à souhaiter s'élever par rapport à autrui. L'un et l'autre sont bien distincts. Dans un passage des *Lois*, Platon recommande à tous de chercher à l'emporter sur les autres (*φιλωνικέον*), mais sans envie (*ἀφθόνος*), afin de ne pas rabaisser les autres et à ne pas en rabattre soi-même dans la poursuite de la vertu du fait de réflexes trop basses (V, 731 a-b). Dans notre argument, l'envie joue le rôle essentiel. Or :

2) *lorsqu'on envie x, on éprouve du plaisir devant les maux atteignant x*
Lorsque le souhait de voir rabaisser autrui est réalisé, on en tire un plaisir. À une douleur, le plaisir vient donc se mêler. Les commentateurs de langue allemande parlent volontiers ici de *Schadenfreude*.

4. Pour une étude plus large de la question, on peut se rapporter à la synthèse récente de S. Cerasuolo, « La trattazione del comico nel *Filèbo* », dans P. Cosenza, *Il Filèbo di Platone e la sua fortuna*, Naples, 1996, pp. 173-190.

5. Cf. L. Brisson, *art.cit.*

6. Cf. D. Frede, *Plato : Philebus*, Indianapolis, 1993, p. LIII.

b) Deuxième moment (48 c 2 - 49 c 6)

Ici on identifie le ridicule (τὸ γελοῖον), en se situant entièrement du côté de l'objet de l'âme placée dans l'état où la met la comédie. Il s'agit donc maintenant des personnages qui font rire.

1) l'ignorance et la stupidité sont des maux

Cette étape b1) est liée à a2) où les maux sont évoqués de façon générale.

2) *x est ridicule quand x est sujet à un mal d'une sorte particulière, à savoir l'ignorance, et plus spécifiquement l'ignorance de soi*

Platon détermine ici la cause du ridicule du personnage comique. Sa solution suscite cependant un problème. Dans la mesure où le ridicule est fondé de cette façon, on pense ici qu'il faudrait s'y attaquer, rire de lui, et donc dénoncer le mal qui est le sien, mal dont on se souvient qu'il a une importance particulière pour Socrate. Se connaître soi-même, γνῶθι σεαυτόν, 48 c 11, c'est l'enquête la plus décisive de la vie, préalable à toute autre (cf. *Phèdre*, 229 e 3 - 230 a 1). Cependant, nous rencontrons ici une des occurrences en apparence les moins valorisées de la maxime delphique. Que vient-elle donc faire ici ? Nous reviendrons à cette question dans notre conclusion.

3) *ou bien x est ignorant de ses propres biens ou plutôt dans l'erreur à leur propos (se croyant plus riche qu'il n'est), ou bien x est ignorant de sa propre allure physique ou plutôt dans l'erreur à son propos (se croyant plus beau qu'il n'est), ou bien x est ignorant de sa propre valeur morale ou plutôt dans l'erreur à son propos (se croyant plus sage qu'il n'est)*

Il s'agit d'identifier diverses formes de l'ignorance qui rend ridicule. Le point suivant nous intrigue à cette étape : si cela peut bien valoir des personnages comiques, c'est-à-dire des caractères dépendus dans la comédie, cela ne peut valoir des comédiens eux-mêmes. Si donc cette conception du γελοῖον s'applique en général dans la vie, elle ne s'applique pas à la comédie : les comédiens connaissent les défauts de leurs personnages et ces défauts ne sont pas les leurs. Sans doute Platon postule-t-il comme dans la *République* le mimétisme entre comédiens et personnages (III, 394 e sqq.).

4) la troisième sorte d'ignorance est un mal sous toutes ses formes

Cette étape ne constitue qu'une reprise particularisante de 1) ci-dessus. — On passe maintenant à une distinction de portée générale :

5) *ou bien x, qui est ignorant de sa propre valeur morale, est un puissant, ou bien x, qui est ignorant de sa propre valeur morale, est un modeste, dénué de force (βίαιη) et de pouvoir (δύναμις)*

Cette disjonction prépare l'étape suivante. Comme le note D. Frede au sujet de 49 b-c, la comédie évite de mettre en scène les « forts »⁷.

6) *x est ridicule quand x est ignorant de sa propre valeur morale et modeste*

Ainsi donc le ridicule a-t-il été cerné.

c) Troisième moment (49 c 6 - 50 a 9)

À cette étape, Protarque veut revenir au problème : dans tout cela, où donc la μετῆς des plaisirs et des douleurs se trouve-t-elle (49 c 6-7) ? Cette question indique clairement une coupure. Laisant de côté l'objet, le dialogue revient à l'âme, lieu du plaisir et de la peine. Cette fois-ci, on part du plaisir (le comique appelant le plaisir du rire) pour y déceler une douleur.

1) il y a un plaisir et une douleur injuste (ἀδικοῦς)/envieux (φθονεῖος)

Il ne faut pas prendre « injuste » (ἀδικοῦς) en un sens moralement trop chargé. Le poids est sur « envieux » (φθονεῖος), qui curieusement n'est pas répété en 50 a 2-3. — On notera que Platon admet avec le plaisir ou la douleur ἀδικοῦς des émotions moralement inappropriées.

1a) il y a un plaisir injuste/envieux

Il s'agit d'une conséquence directe de 1). Il y aurait en revanche une douleur envieuse si on souffrait de la prospérité d'autrui.

2) *cette qualité des attitudes dépend de ce que leur objet est un ami (φίλος) ou un ennemi (ἐχθρός)*

On trouve ici la distinction de la morale traditionnelle entre amis et ennemis⁸, que Platon attaque si vigoureusement ailleurs⁹. On doit bien entendu se demander comment on trace une ligne entre les deux. Relevons

7. *Op. cit.*, p. 58. Pour quelques compléments intéressants, voir K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, pp. 18-22. On doit relever que dans une perspective morale, Platon n'a pas voulu de la distinction entre les forts et les faibles, cf. *République*, I, 359 d sqq., concernant l'apport de la richesse pour la justice.

8. Voir K. Dover, *op. cit.*, pp. 273-288, ainsi que pp. 180-184.

9. Cf. *Ménon*, 71 e ; *République*, I, 332 b-d, et la réfutation 335 d sqq.

que la notion des $\phi\lambda\alpha\upsilon$ est ici très large : il serait plus aisé de déterminer l'extension des $\phi\lambda\alpha\upsilon$ par ceux envers qui nous pouvions éprouver de l'envie que de s'en faire une idée indépendante. En effet, à l'arrière-fond de cette étape du raisonnement se trouve moins la valeur morale de cette distinction que sa signification émotionnelle. À une certaine distance dans les relations humaines, ce n'est plus l'envie qu'on éprouve comme affect spécifique, mais plutôt une sorte d'hostilité qui nous touche moins profondément. L'envie est une relation de proximité¹⁰, qui disparaît lorsqu'il s'agit des ennemis. On peut illustrer ce point (sans vraiment le prouver il est vrai, mais il me semble qu'on le reconnaît aussi intuitivement pour valable) à l'aide d'un passage du *Méxène* relatant l'origine des guerres du Péloponnèse : « C'est ainsi que notre cité (= Athènes) tout entière vint à bout de cette guerre soutenue contre les Barbares (= les guerres médiques), pour son propre compte et pour celui des autres hommes de même langue. Mais la paix une fois faite, alors que notre cité était dans sa gloire, elle essuya le sort que les hommes se plaisent à infliger au succès : d'abord la rivalité ($\tau\rho\phi\omicron\tau\upsilon\upsilon$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\xi\eta\lambda\omicron\varsigma$), puis à la suite de la rivalité, l'envie ($\acute{\alpha}\nu\tau\omicron$ $\xi\eta\lambda\omicron\upsilon$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\phi\theta\beta\upsilon\omicron\varsigma$) ; c'est ainsi que notre cité fut malgré elle mise en guerre avec les Grecs » (*Méxène*, 241 e 6 - 242 a 6). Ce passage, outre qu'il illustre la dualité de la rivalité et de l'envie, montre que l'en vie s'instaure entre proches, entre $\phi\lambda\alpha\upsilon$. *E silentio*, on peut en tirer que le rapport d'opposition avec les ennemis ne relève donc pas de l'envie. Cela, dans la perspective prise ici, est une réalité descriptive.

3) *il y a plaisir injuste/envieux s'agissant de nos amis*

Le plaisir sera injuste/envieux dans la mesure où c'est d'un ami qu'on goûte le rabaissement, non d'un ennemi (car pour la moralité populaire cela serait juste et non envieux). Il ne manque pas grand chose à 3) pour être la conclusion du raisonnement. Ce qu'on n'a pas encore, c'est le rattachement au ridicule qui se fait dans l'étape suivante.

4) *là où en riant nous réagissons au ridicule (tel qu'il a été défini ci-dessus, avec la précision qu'il s'agit de nos amis selon cette acception très large), cette réaction à un mal chez nos amis est injuste/envieuse*

Avec cette étape en 50 a 2-3, Platon se réfère à 49 c 6-7, qu'il faut compléter de façon à ce qu'on pense $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\phi\theta\beta\omicron\upsilon\phi\omicron\upsilon$. L'argument progresse alors ainsi :

5) *quand nous rions du ridicule de x qui est un ami, nous rions et éprouvons par là du plaisir, mais nous entretenons aussi un rapport envieux avec*

10. Sans doute le champ de la jalousie est-il encore plus réduit (cf. note 2 ci-dessus).

x dans la mesure où le ridicule a pour condition le mal chez x, et que se réjouir du mal de x qui est un ami est injuste/envieux

Or l'envie est une douleur, on l'a reconnu dès le départ (a1). De ce fait :

6) *le $\rho\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ auquel on est sujet en voyant jouer la comédie est un plaisir sous-tendu par une douleur*

Enfinement intervient une généralisation :

7) *il en va dans la vie comme au théâtre*

Le comique de la vie est passible de la même analyse que celui du théâtre. (Pour le sens du texte, nous acceptons l'adjonction de Herrmann en 50 b 2.)

BILAN INTERMÉDIAIRE

L'argument de Platon est-il valide ? Il manque peut-être au moins une prémisse, qui impliquerait une étude plus complète de la comédie et serait difficile à élargir. Cette prémisse dirait que chaque fois que nous rions dans la comédie, c'est que nous avons affaire à un cas de $\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\iota\omicron\upsilon$ tel que le dialogue l'a défini. En outre, les prémisses présentes pourraient être expliquées davantage. Il nous manque dans ce raisonnement, ou plus généralement dans l'œuvre de Platon, une explication des sources de l'envie¹¹ – l'envie indigne que ce que nous sommes et ce que nous avons ne nous suffisent pas ; cette disposition telle que je l'ai circonscrite ci-dessus est pour ainsi dire l'expression de notre indigence, jointe à la conscience que cette indigence. D. Frede y voit la source d'une « irritabilité » qui se manifeste dans le rire, et que Platon y a détectée¹². Il a bien cerné par ce biais une sorte de méhancheté du rire. Ce trait bien caché donne une valeur permanente à son analyse qui du reste a été fréquemment reprise et dont on peut facilement éprouver la pertinence dans le quotidien.

On notera alors que chez Platon cette dénonciation « rigoriste » du comique est en principe hédoniste, dans la mesure où c'est la douleur inhérente à l'état où nous met la comédie qui en fonde la critique. Une fois l'étude des plaisirs achevée, la conduite à tenir selon le *Phédon* est en effet la suivante : « n'importe quel plaisir, même petit et rare, pourvu qu'il soit pur de toute douleur, sera plus plaisant ($\eta\delta\acute{\iota}\omega\upsilon$), plus vrai ($\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\theta\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma$), plus

11. Pour un arrière-fond plus large, voir par exemple P. Bulman, *Platonos in Tridat*, Los Angeles, 1992 (*Classical Studies*, Vol. 35).

12. *Op. cit.*, p. III.

beau (*καλλικόν*) qu'un autre plus grand et plus répété » (53 b 10 - c 2). Ainsi le plaisir mis à voir la comédie n'entrera pas dans la vie la meilleure.

Certes, le rire en tant que tel n'est pas mis en cause : Platon n'a pas prouvé que tout rire est de cette sorte, et il a même pris pour accordé que rire est un plaisir (*τὸ δὲ γέλασθαι ἡδονήν*, 50 a 8). C'est donc seulement le rire dans la comédie qui est critiqué à travers l'analyse présentée, et cela seulement à travers l'une de ses formes caractéristiques.

Mais si l'état de l'âme dans la comédie est une attaque portée contre l'ignorance de soi, et donc une mise en cause de la source du mal moral telle que l'identifie la perspective socratique, ne devient-il pas paradoxal de le soumettre à la critique ? Comment l'état de l'âme dans la comédie peut-il ainsi être rejeté alors même qu'il a pour cible une gravissime ignorance ?

À cela s'ajoute que Platon n'a pu faire admettre la superposition de la douleur au plaisir de rire qu'en raillant une opposition que par ailleurs il ne tient pas pour moralement significative, celle des amis et des ennemis. De plus, le rire comique est sélectif : il s'arrête devant les puissants et ne touche que les modestes.

Ces questions et remarques nous permettent de formuler le dilemme suivant dans lequel Platon a dû se trouver :

— ou bien il accepte les instruments qu'il a à sa disposition (l'envie « quodtidienne » comme douleur à décaler dans le rire suscité par le comique, l'opposition des forts et des faibles, des amis et des ennemis) et il tient un solide argument hédoniste à opposer au plaisir qu'on ressent en regardant les comédies ;

— ou bien Platon récuse ces instruments (« on devrait trouver ridicule aussi un puissant », « on devrait appeler "envie" aussi cette disposition qui nous oppose à nos ennemis, et pas seulement à nos amis »), mais alors il perd son bel argument hédoniste.

Or Platon retient la première branche du dilemme : il utilise l'argument qu'il possède sur la base descriptive de la moralité populaire. Au premier coup d'œil, ce choix semble dévaloriser la maxime délapnique dans l'usage qui en est fait ici : le mal qu'elle révèle se révèle finalement inattaquable, parce que la source de l'attaque portée contre l'ignorance est « impure » : le rire comique avec son fond d'envie. Il faudrait donc renoncer à la comédie même si le rire comique mettrait en cause l'ignorance de soi. L'état de l'âme dans la comédie une fois suspendu, cette ignorance n'est plus mise en échec, elle n'est plus brocardée.

EN CUISE DE CONCLUSION : UNE AUTRE APPROCHE

Telle est l'approche que notre passage du *Philoèbe* suscite à première lecture. Mais à y réfléchir davantage, je crois qu'il faut renverser les choses. (On a ici dans l'interprétation un problème d'équilibre réflexif, pour reprendre un terme forgé par John Rawls). Soulignons en particulier que le ridicule subsiste dans notre argument. Il ne s'agit pas du tout de le faire disparaître. L'argument « protégé » le ridicule et porte seulement contre le rire comique qui lui se voit rejeté. C'est pourquoi cette analyse que donne le *Philoèbe* est en un sens plus conservatrice que d'autres portant sur la même question chez Platon, en fonction desquelles le ridicule lui-même doit disparaître de l'horizon de la cité bien ordonnée (cf. *République*, X, 606 c 2 *sqq.*, ainsi que tout le contexte ; dans le même esprit, voir *République*, III, 388 d - 389 b).

Admettons un instant qu'on soit un hédoniste pratiquant. Certes, on ne se rendra plus à la comédie et on renoncera à tous les rires comiques. Mais comme nous l'avons vu, l'argument « protégé » le ridicule. Il le protège pour en exacerber – même en dehors du rire – la force d'exposition. Il s'agit que par lui seul désormais, et sans un rire qui le dénonce, il permette d'exposer par exemple les interlocuteurs malheureux de Socrate avec leur *δοξασοφία* (49 a 2).

Ces considérations nous mènent au résultat suivant, qui procède d'une « lecture décalée » plutôt que d'une « lecture synchronique » des éléments en présence. Platon devait disposer « parmi ses fiches » d'écrivain philosophique d'un subtil argument hédoniste contre la comédie, et donc contre Aristophane avec qui il avait un vieux contentieux (cf. les anciennes accusations contre Socrate dans l'*Apologie* 18 b *sqq.*, qui reprennent la thématique des *Méées* d'Aristophane). L'auteur des dialogues n'était pas homme à se priver d'un argument hédoniste propre à servir son orientation philosophique, comme on le voit en d'autres circonstances (*Protagoras*, 352 b *sqq.*, *République*, IX, 583 b *sqq.*). Si en plus cet argument hédoniste porte contre la comédie, à la bonne heure. Platon ne peut résister, il cède et insère son argument dans le *Philoèbe*. Mais ayant cédé, il éprouve des remords (je force un peu le trait) et cherche une solution pour sauver ce qu'on pourrait appeler les effets salutaires du rire, là où ils font éclater les apparences. Si l'état d'âme par lequel nous répondons à la comédie est hanni et si nous renouons à rire, Platon peut souligner cependant que le γέλασθαι qui motivait ce rire reste intact, qu'il n'est pas touché. Platon le relaçonne alors, le reconstruit autour de l'ignorance pour que celle-ci reste prête à être attaquée. Le genre de γέλασθαι auquel s'en était pris Socrate doit rester saillant. Du reste,

Platon rappelle clairement les cibles qui avaient été celles de Socrate pour que ce soient principalement celles-ci qui soient réputées ridicules. La gradation des répliques à partir de la mention de la maxime delphique va dans ce sens (*cf.* les accents socratiques de 48 e 8 - 49 a 3). Le message de cette proéminence nouvelle du *γέλαιον* est que ce ridicule-là doit se dénoncer lui-même, sans même qu'on en rie. Orphelin du rire, le *γέλαιον* continue seul de porter l'exigence d'exposer l'ignorance de soi.