

CONCLUSION

LE BIEN

Le discours de Platon sur le Bien est, depuis l'Antiquité, d'une obscurité proverbiale, et l'interprétation néoplatonicienne avec son identification de l'Un et du Bien n'a, c'est le moins qu'on puisse dire, pas contribué à éclaircir les choses.

La position du problème

(République, VI, 503e-506d et Philèbe, 11a-12b)

Telles qu'elles ont été définies au livre IV de la *République*, les vertus sont des vertus d'opinion droite. On ignore toujours à quoi la vertu, et en particulier la justice, est bonne. Or, faute d'un savoir de ce qui est réellement bon, toute valeur est relative car aucune chose n'est bonne en elle-même mais seulement si on en use bien. Bien user d'une chose, c'est l'utiliser comme un moyen en vue d'une fin que l'on estime bonne, mais toute fin peut devenir à son tour moyen pour une autre fin. S'il existe une fin ultime (ce que le *Lysis*, 219c, nommait « le premièrement ami », *prôton philon*) capable de mettre un terme à cette régression, c'est elle que nous visons à travers toutes nos fins particulières, et cette fin est le Bien. C'est pourquoi on peut dire que « le bien est ce que toute âme recherche et en vue de quoi elle fait tout ce qu'elle fait », mais il ne suffit pas d'articuler le nom du bien ou de dire qu'il est « ce qu'il y a de plus important à connaître » pour lui donner un contenu. Chacun a sur lui une opinion, impliquée par toute sa manière de vivre et le moindre de ses actes. Les « raffinés » identifient le bien à la pensée (*phronêsis*), mais si on leur demande « la pensée de quoi ? », ils seront forcés de répondre : de ce qui est réel, vrai, donc bon. Quant à la plupart des hommes, ils ne soutiennent pas à proprement parler de thèse mais se comportent comme s'ils en avaient

une en recherchant obstinément le plaisir. Il paraît alors suffisant à Socrate d'objecter que tous les plaisirs ne sont pas bons, certains pouvant être nuisibles. Si la nature du bien donne lieu à controverse, il y a pourtant un point sur lequel tous peuvent s'accorder : la plupart des hommes peuvent se satisfaire des apparences du juste ou du beau et se contenter de paraître l'un ou l'autre, mais « pour les choses bonnes, personne ne se contentera d'en posséder les apparences, chacun cherche la réalité et à ce propos ne fait aucun cas de l'opinion ». Leur âme est impuissante à saisir ce qui est réellement bon mais elle « devine que cela existe », et du même coup se révèle à elle la différence entre réalité et apparence, savoir et opinion. De même que la Beauté possède le privilège d'apparaître comme elle est, le Bien possède celui d'imposer à tous la reconnaissance d'une double différence dont il est le principe.

L'alternative, le Bien est-il le plaisir ou la pensée, est reprise au début du *Philèbe*, sans doute le plus complexe et le plus ardu de tous les Dialogues de Platon. Car on ne se débarrasse pas si aisément du plaisir, il est l'expérience qui met en échec la pensée et le langage. Imperméable à toute persuasion, il rend dérisoire tout effort pour en nier ou en démontrer la réalité et la valeur. Philèbe affirme que le plaisir est bon et qu'il est ce que tout vivant désire, puis se tait. Socrate trouve en Protarque un interlocuteur et se lance courageusement dans un long examen. Qu'est-ce qui arrive à la pensée quand elle se confronte au plaisir ? Elle peut différencier les plaisirs, les trier, les hiérarchiser, rejeter certains et en retenir d'autres, mais sous ces plaisirs il y a toujours le plaisir, sa profondeur, son éclat, ses mirages ; le plaisir est indifférent à toute dialectique, et sous le plaisir il y a la vie, acharnée à jouir d'elle-même, à s'intensifier et à découvrir en lui son unique valeur. La pensée peut alors au moins ne pas se faire morose, ou morale, ne pas « chagriner le plaisir » (23a, b). Le Socrate du *Philèbe*, à la différence de celui de la *République*, reconnaît la force de la prétention du plaisir à être le bien et il ne parvient à la rejeter qu'à l'aide de « machinations » successives permettant à la pensée d'assurer ses prises (voir p. 166-167). Mais face au plaisir celle-ci ne peut pas parler au nom de sa vérité propre, prendre de la hauteur et affirmer une autre vie, plus divine, elle ne peut que revendiquer le fait d'être elle aussi, elle surtout, un ingrédient nécessaire à la vie humaine la meilleure. Car se pose finalement à elle la question la plus simple et la plus difficile à résoudre : celle du rapport entre la vie et la pensée, et de leur suffisance. La vie a l'illusion de se suffire quand elle se fait plaisir, et la pensée dénonce cette illusion, sans être certaine d'en triompher ; la pensée est certaine de se suffire quand elle pense, mais elle ne se suffit que parce qu'il y a un plaisir de penser, et la vie reprend son bien. Comme dans le *République*, les deux conceptions du

Bien sont également impropres à le définir; le *Philèbe* ne va pas entreprendre de les réfuter mais de les mélanger.

I. LA VIE BONNE (*PHILÈBE*)

À la question posée par Adimante dans la *République* : « Mais toi, Socrate, quel parti prends-tu ? », Socrate refuse de répondre. Dans le *Philèbe*, il commence par soutenir la thèse des raffinés (11b) jusqu'à ce que le souvenir d'un antique discours lui suggère que la solution ne se trouve ni d'un côté ni de l'autre : aucun homme n'accepterait la sécheresse d'une vie de pensée sans plaisir, et pas davantage une vie de plaisirs dont il n'aurait aucune conscience (*phronèsis*). Ni le plaisir ni la pensée ne possèdent les caractères auxquels on reconnaît ce qui est bon : non seulement la capacité d'être choisi par tous (principal argument des tenants du plaisir), mais aussi la perfection et la suffisance (60c-61a). La vie bonne serait donc un mixte de plaisir et de pensée. L'orientation se fait d'abord vers un terme vide dont on ne sait rien sinon qu'il est un mélange.

Quels en seront les ingrédients ? Ce ne peut être le plaisir, en général, qui ressort du genre de l'illimité, n'est qu'un processus (*genesis*) et non une réalité déterminée (*ousia*), qui recouvre une multiplicité innombrable en quantité comme en qualité, et qui enfin peut être faux. Le plaisir n'existe que sous la forme d'une pluralité de plaisirs. Il faut donc substituer à ce qui n'est que ressenti et qui ne supporte aucune limite une multiplicité d'espèces de plaisirs, exclure ceux qui sont illusoire et discerner ceux qui peuvent ou non contribuer à la bonté de la vie. Socrate utilise pour cela deux principes : les plaisirs sont différenciés selon la noblesse de leurs lieux de naissance, corps, âme ou union des deux (46b-c), et selon l'opposition du pur et du mélange (« pur » signifiant ici non précédé de douleur et non mêlé de douleur). Leur combinaison explique pourquoi certains d'entre eux conservent le caractère illimité du plaisir alors que d'autres, modérés et mesurés, appartiennent au genre du mixte de limite et d'illimité (52c-d). Les deux principes adoptés étant axiologiques, le classement qui en découle est hiérarchique et permet de décider quels plaisirs pourront, sans le vicier, être versés dans le mélange – les plaisirs purs de l'âme seule et de l'union de l'âme et du corps –, et quels seront exclus : les plaisirs mélangés, qu'ils soient propres à l'âme seule ou à l'union. Quant aux plaisirs nécessaires liés au corps, on ne sait trop s'ils sont admis ou non. Faut-il procéder au même tri en ce qui concerne les connaissances ? S'il existe de faux plaisirs, il n'existe pas de fausses sciences (ce serait une contradiction dans les termes), mais certaines contiennent du faux, du non *exactement* vrai, de l'imprécis (voir p. 81-82).

Toutes cependant ont leur place dans la vie bonne car aucune n'est mauvaise ou nuisible, toutes sont utiles, du moins si nous voulons « que notre vie soit une vie ». Nous savons de quoi est faite une vie bonne, et avec elle « nous avons donc trouvé une certaine route vers le Bien » (61a) : le bon mélange, composé de toutes les sciences, tous les arts, et de certains plaisirs. À quoi il faut ajouter la vérité, condition nécessaire de toute venue à l'existence et de tout maintien dans l'existence (64b). Cette vérité n'est pas celle, liée aux différents sens de pureté, qui est intégrée aux sciences et aux plaisirs et qui a servi de critère pour les hiérarchiser; ce n'est pas celle non plus qu'« aime » la dialectique, c'en est une espèce dérivée, dégradée, qui se mêle au devenir pour le faire venir à être, mais qui ne lui confère que l'être des choses en devenir.

Les trois manifestations du Bien

Une première triade, sciences, plaisirs et vérité, nous a menés « aux grandes entrées » du Bien : « Si donc nous disions qu'à présent déjà nous nous tenons aux portes du Bien et de la demeure de quelque chose de tel, peut-être affirmerions-nous quelque chose de correct en un sens ? » (64c). Sur ce seuil où Socrate se tient « peut-être », qui est celui de la demeure où réside « quelque chose comme » le Bien, ainsi qu'on pourrait le dire « en un sens », une question est posée : quelle est la principale cause de la bonté de la vie, et avec cette cause, lequel, du plaisir ou de la pensée, a le plus de parenté ? La cause est forcément le Bien, et dès le début du *Philèbe* se retrouve l'affirmation familière que, pour connaître vraiment la nature de quoi que ce soit, il n'y a qu'un seul chemin, la dialectique. Pourtant, à la fin du dialogue, la nature du Bien ne donne pas lieu à un examen de ce genre. Nous restons en plan sur le seuil car si nous avons trouvé « une certaine route » (61a), ce n'est pas « la plus belle » (16b) et elle ne peut pas nous faire entrer dans la demeure. Nous cherchons en effet à capturer le Bien à partir de la vie qu'il rend bonne : il ne pourra être saisi qu'à ses effets en elle. Si la nature du Bien se dérobe, c'est que nous ne sommes pas sur le bon chemin, même si ce chemin est en lui-même bon. Socrate se contente de nous fournir les signes auxquels reconnaître tout ce qu'on peut dire « bon ». Pour qu'un mélange soit vraiment un mélange (toute chose sensible en est un) et non un amalgame incohérent, il faut qu'il comporte « de la mesure et la nature de ce qui est proportionné » et « la juste mesure et la proportion se trouvent sans doute faire naître partout beauté et vertu » (64d-e). La beauté est le signe éclatant de la présence de la mesure mais aussi de la vérité : un devenir incessamment changeant ou un simulacre n'ont pas d'existence véritable, seul ce qui est bien mesuré en a une. Socrate pose donc une deuxième triade, celle des manifestations du Bien :

Proportion, Beauté, Vérité, mais de la proportion, de la beauté et de la vérité nous n'en saisissons que dans les choses mélangées : la puissance du Bien s'est réfugiée pour nous dans la nature du Beau. Socrate n'a pas divisé l'*idea* du Bien, les trois termes ne sont pas trois espèces d'un même genre, ce sont trois effets inséparables et qui s'entre-impliquent. Il nous donne du multiple à la place de l'un, mais c'est un multiple dont les unités, bien que distinctes, ne sauraient exister séparément. Le Bien ne nous est accessible que sous l'un de ces trois aspects, mais il est tout à fait légitime de les traiter « comme une seule unité et de les tenir pour responsables des qualités du mélange, et disons que c'est à cause de cela, qui est bon, que ce mélange l'est » (65a).

La question de savoir lequel, de l'intellect et du plaisir, a plus d'affinité avec chacune de ces manifestations ne mérite, selon Protarque, pas même discussion. Pour montrer que ce n'est pas le plaisir, celui-ci ne prend comme exemples que les plaisirs érotiques, qui sont les plus grands et les plus violents : le plaisir n'a alors pas moins de parenté avec les trois manifestations du Bien, il n'en a aucune puisqu'il possède toutes les propriétés contraires (excessif, trompeur, laid). Reviennent ainsi en force la démesure, la démence, le caractère honteux et laid de certains plaisirs. Pourtant, les plaisirs sans mesure avaient été exclus d'emblée du mélange; est-il néanmoins possible d'exclure de la vie les plaisirs érotiques puisqu'ils en sont la source même et la condition de sa perpétuation? Il faut donc admettre dans le mélange des ingrédients qui non seulement ne sont pas bons mais qui risquent de le corrompre, et qui sont pourtant nécessaires.

La hiérarchie des biens

En se manifestant sous une triple *idea*, le Bien permet d'établir une hiérarchie des biens : sa puissance entraîne des différences qui sont des différences à faire entre nos valeurs, non des différences d'intelligibilité. Le problème des valeurs que la vie doit reconnaître et préférer donne au Bien pour seule puissance d'ordonner des biens humains. Cette distribution des prix finale est totalement déconcertante. On a : 1) La mesure, le bien mesuré, l'opportun. 2) Ce qui est proportionné, beau, achevé et suffisant. 3) L'intellect et la pensée. 4) Les sciences, les arts, les opinions droites. 5) Les plaisirs purs de l'âme seule. La hiérarchie présente deux dédoublements, entre mesure et proportion (aux deux premiers rangs), et entre facultés intellectuelles et connaissances (aux deux suivants), justifiés du fait qu'il y a prééminence des causes sur leurs effets : proportion et beauté sont des effets de la mesure; quant à l'intellect et la pensée, s'ils n'obtiennent que le troisième prix c'est sans doute parce qu'ils ne sont que les nôtres, mais en tant qu'il les produisent, ils valent malgré tout mieux que

les sciences, les arts et les opinions droites. Quant aux plaisirs purs de l'âme seule, ils peuvent être pris à des sciences ou à des sensations (ce qui suppose bizarrement qu'une âme seule puisse sentir). Enfin il n'y a pas de prix pour la vérité. Il est possible que son absence signifie que la vérité, n'importe laquelle, ne peut être une valeur pour la vie puisque celle-ci à besoin tout autant du nécessaire et du faux « si nous voulons trouver le chemin pour rentrer chez nous ». On comprend néanmoins pourquoi les réponses de Protarque manquent totalement de conviction, et, pour couronner le tout, Socrate dit qu'il procède par divination. Difficile, dans ces conditions, de prendre cette « divination » tout à fait au sérieux.

La fin ironique du *Philèbe* signifie que, dès lors qu'on recherche dans le Bien la cause des biens responsables de la bonté de la vie, on reste à sa porte : il est alors un principe du meilleur, qui rend de ce point de vue tous les biens comparables, leur différence n'étant qu'une différence de degré. Les hommes sont réduits à se satisfaire de cette hiérarchie floue et incomplète, ou plutôt il faut les *persuader* de s'en satisfaire. Il faut donc qu'ils choisissent de préférence des choses mesurées, proportionnées et belles, des connaissances plutôt que des plaisirs, des plaisirs vrais plutôt que des plaisirs violents, et dans cet ordre. Parmi les choses qui pervertissent l'âme et la détournent de la philosophie, dit Socrate dans la *République* (491c), il y a « tout ce qu'on regarde comme des biens ». Les biens que Socrate propose ici sont certes meilleurs et le classement qu'il en fait plus justifié. Mais quels « témoins » peut convoquer à l'appui de sa divination la « Muse philosophie » et de quel poids sera ce témoignage face à celui des bœufs, des chevaux et de toutes les bêtes (*Phil.*, 67b)? Socrate cherche à convaincre « le premier venu » mais n'est peut-être pas totalement convaincu qu'il soit possible de le faire.

II. L'ANALOGIE ENTRE LE BIEN ET LE SOLEIL

On doit trouver la route pour rentrer chez soi, dit Protarque – mais où le philosophe est-il chez lui? Il faut revenir à la *République*. Lorsque Socrate se refuse à dire quelle est son opinion sur le Bien, il accepte néanmoins de la suggérer en établissant une analogie entre le Bien et le soleil. Mais il rappelle auparavant que le Bien ne saurait s'identifier à la multiplicité des choses que nous disons bonnes : « nous disons qu'existe un Beau en soi, un Bien en soi, et qu'il en va de même pour toutes les choses que nous venons de poser comme multiples. En référant celles-ci à l'unité qu'elles présentent, nous posons alors chacune des réalités dans son unité et nous l'appelons "ce que cela est" » (507b). Le Bien est ici clairement compté au nombre des essences, et tout comme nous disons que c'est par le Beau que

sont belles les belles choses, c'est par le Bien que sont bonnes les choses bonnes. Mais si le Bien est une essence qui, comme toutes les autres, est l'objet d'un savoir possible, l'analogie avec le soleil va à coup sûr lui donner aussi un autre statut.

L'Analogie entre le Bien et le soleil (République, 507c-509d)

Faire de l'Idée du Bien l'analogue du soleil, c'est lui reconnaître une puissance qui n'est comparable à celle d'aucune autre Idée et que l'on peut seulement analogiquement et métaphoriquement montrer. Métaphoriquement, car le soleil n'est pas seulement l'analogue du Bien, il en est aussi le « rejeton » et l'« image ». Le schème de la filiation exprime une dépendance ontologique (de l'engendré par rapport au géniteur) et une ressemblance maximale (entre le fils et le père). De plus, la vision ne présente pas seulement un fonctionnement analogue à celui de la connaissance, elle est une métaphore de la connaissance — impossible d'ailleurs de parler de la connaissance autrement car, tant qu'elle s'identifie à son propre mouvement, elle n'a pas de représentation de soi. Les métaphores présentes tout au long de ce passage indiquent que l'analogie stricte ne peut être construite qu'au prix d'un artifice méthodologique, supposant une mise en parallèle du lieu visible avec le lieu intelligible et non pas une subordination (ce qui serait l'abandon de la participation). Elles rétablissent donc une continuité et remettent à l'endroit la relation paradigmatique : le visible est utilisé comme paradigme méthodologique de l'intelligible, qui est son paradigme ontologique. « La puissance de voir » n'est en fait qu'une « mimétique de l'intelligence », tout comme « la partie la plus lumineuse de l'être » n'est pas le soleil, mais le Bien.

La distinction tranchée entre lieu visible et lieu intelligible est pourtant nécessaire au fonctionnement de l'analogie : chaque élément présent dans un lieu doit trouver un élément correspondant en l'autre. « Ce que, dans le lieu intelligible, le Bien est à l'intelligence et aux intelligibles, le soleil l'est, dans le lieu visible, à la vision et aux choses visibles. » La formule établit une égalité de rapports : A est à B et à C comme a est à b et à c. Prendre la vision, et non pas un autre sens, comme analogue de la connaissance se justifie par la nécessité, dans cet unique cas, d'un troisième terme. Sans ce « troisième genre » qu'est la lumière, la présence dans les yeux de la capacité de voir sera inutile, la présence des couleurs sera invisible : à ces deux présences doit s'en ajouter une autre. La supériorité de la vision sur les sens qui n'impliquent qu'un simple contact tient à ce que le lien qui fait que la vision voit et que les visibles sont vus (508a) supprime le caractère ponctuel et contingent des rencontres. La lumière donne, en droit, tout le visible à voir, il n'est soumis à aucune autre condition que celles de la

présence et de l'intensité lumineuses. Le rapport entre l'intelligence et les intelligibles ne peut pas davantage être conçu comme un contact immédiat, hasardeux et partiel. Il y a pourtant une dissymétrie : la condition de la vision échappe à la vision, ce qui donne à voir ne peut pas être vu, il faut réfléchir pour le saisir ; en revanche, le rapport de la lumière avec son « maître », le soleil, est perceptivement et mythologiquement évident. Dans le lieu visible, c'est la présence et l'action de la lumière qu'il faut faire découvrir ; la liaison au soleil va de soi puisqu'on le voit rayonner. Dans le lieu intelligible, les termes ayant une fonction analogue à celle de la lumière sont l'être et la vérité. Or leur lien avec la connaissance est manifeste, c'est l'action du Bien qu'il faut découvrir. Dans le premier cas, on tient les termes extrêmes (œil, couleurs), et on met en évidence l'action d'un terme médiateur (la lumière) ; dans le second, on tient les termes dérivés (être et vérité, science), et on montre qu'ils dépendent de l'action d'un terme premier. C'est donc la dépendance au Bien de la connaissance tout entière — sujet connaissant et objets connus — qu'il faut rendre évidente.

À cette dissymétrie s'ajoute une seconde : dans le noir, on peut dire qu'on voit « rien », mais on ne peut connaître « rien », toute connaissance est connaissance de quelque chose. La lumière peut nous faire sortir des ténèbres, l'être véritable ne nous fait pas sortir d'un néant de pensée mais de l'opinion. Il faut donc restreindre l'analogie pour pouvoir la maintenir : la distinction ne se fait pas entre perfection et privation, mais entre perfection et quasi-privation. La vision peut exercer parfaitement son pouvoir à la grande lumière du jour, alors que la vision nocturne en est presque totalement privée. Il en va de même pour l'âme : quand elle se tourne vers un objet que la vérité et l'être éclairent, elle connaît, elle est intelligente ; quand elle se tourne vers ce qui naît et périt elle semble privée d'intelligence et ne forme alors que des opinions aussi changeantes que les objets sur lesquels elles portent. On peut admettre que le lieu visible puisse inclure, selon les moments, et le non-vu, et le presque visible, et le distinctement visible. Il est à coup sûr impossible que le lieu intelligible puisse inclure de l'inintelligible ; mais comment même admettre que puisse s'y intégrer du presque pas intelligible ? La continuité qui permet de passer par degrés du non-vu au parfaitement vu ne peut trouver sa transposition : ou bien l'intelligible l'est parfaitement et complètement, ou bien il n'est pas intelligible. Le lieu visible est celui du devenir : rien d'impossible, par conséquent, à ce que les couleurs deviennent visibles, ou obscurément visibles, ou même totalement invisibles. Mais les essences, elles, ne peuvent pas devenir intelligibles, ou presque pas intelligibles, ou encore rester totalement inintelligibles selon la plus ou moins grande intensité de l'*alètheia*. Elles ne peuvent pas devenir du tout : intelligibles,

elles le sont par nature et toujours. Les opinions ne sont pas des Idées moins intelligibles, ce ne sont pas des Idées (478a). La différence de visibilité est une différence de degré qui affecte les mêmes objets; la différence d'intelligibilité renvoie à deux espèces d'objets ontologiquement différents. L'analogie rencontre ici sa limite: l'œil n'a pas le choix, il ne peut qu'attendre que le soleil brille, il est sous la dépendance des variations lumineuses. En revanche, c'est bien l'âme qui choisit de se tourner vers « ce qui est éclairé par la vérité et par l'être », ou au contraire « vers ce qui est mêlé d'obscurité ». Tout œil, s'il est vraiment un œil, est capable de voir clairement à la lumière du soleil, et Socrate insiste sur le fait que l'œil est des organes des sens, celui « qui a le plus l'aspect du soleil » (il est *helioeidès*), et qu'il tient du soleil sa puissance — tout se passe comme si le soleil avait produit, pour être vu, un organe à sa semblance. Mais ce n'est pas l'âme qui est « semblable au Bien » (*agathoeidès*), ce sont « la science et la vérité ». Socrate se refuse en effet à dire que toute âme, du simple fait d'être une âme, possède une nature apparentée à celle du Bien. Elle n'en acquiert une que lorsqu'elle connaît ce qu'elle connaît « à la lumière » de la vérité et de l'être. Ce qui manque à la plupart des âmes, ce n'est pas une aptitude intellectuelle mais une orientation ontologique de cette aptitude. En ce qui concerne la connaissance, la déficience est et ne peut être que psychique, car les intelligibles, eux, sont toujours « éclairés » par l'être et par la vérité. Par la suite, la vérité figure seule comme analogue de la lumière, mais en 508d Socrate mentionne les deux termes. Il y a là une difficulté: tout au long des livres V et VI, l'être était l'objet et non pas la condition de la connaissance: on devrait donc le retrouver au rang des choses connaissables, non à celui de la Vérité. Leur association initiale est cependant nécessaire pour indiquer qu'en tant qu'elle est l'effet du Bien, la Vérité n'est pas une vérité prédicative ou propositionnelle mais une vérité ontologique, ce qui signifie en retour que l'être objet de la connaissance est le « vraiment étant »: chaque terme constitue pour l'autre une détermination interne, et *ousia* est le nom propre de ce qui résulte de leur conjugaison. Il y a un lieu visible *quand* le soleil dispense sa lumière; il y a un lieu connaissable *parce que* le Bien dispense l'être et la vérité, et les dispense *toujours*. En vertu de la ressemblance entre la cause et l'effet, science et vérité ont « la forme du Bien » encore qu'elles soient de moindre valeur et de moindre dignité que lui.

De quoi le Bien est-il cause ?

Le soleil est cause de la visibilité du lieu où il règne et il est cause *dans* le lieu visible de la naissance et de la croissance des choses sensibles. Mais que fait l'*Idea* du Bien pour qu'on puisse la dire à la fois cause *du* lieu

intelligible, et cause *dans* le lieu intelligible? On voit ce qui reste à déterminer : que fait le Bien, comment est-il cause? Dans l'*Idea* du Bien est contenue la double puissance de révéler au sujet connaissant sa faculté d'intelligence et celle d'arracher les choses connues au devenir incessant en les rendant présentes sur le mode du « véritablement étant », de l'essence. En son absence, tout ne serait que défilé de simulacres, mouvement perpétuel de génération et de corruption. Lorsque l'on articule ce terme, « Bien », c'est avant tout cette puissance qu'il convient d'entendre, celle qui à la fois engendre l'intelligence en l'exigeant, rendant ainsi manifeste sa différence, et la différence d'être propre à l'essence intelligible. Lorsque nous désirons comprendre ce qui est, donc sortir de l'opinion, et saisissons quelque chose de véritablement étant, nous subissons par là même la puissance du Bien. Elle est cause non seulement du fait que les choses que nous cherchons à connaître sont connaissables, mais aussi du fait qu'elles ont être et essence. Il est aisé de comprendre en quoi le soleil, qui fait partie du monde visible, surpasse pourtant ce monde puisque sans sa lumière et sa chaleur les réalités sensibles n'existeraient et ne croîtraient pas : le soleil est à la fois une chose visible, et la cause de tout devenir sensible. Il semble raisonnable de penser que le Bien a dans le domaine intelligible le même double statut : en tant qu'il est un objet de connaissance, il est une essence, il est intelligible, et il rend bons tous les êtres qui en participent. Or pour un être intelligible, être bon c'est être vraiment, il n'y a pas de différence entre la valeur d'un objet de connaissance et sa vérité, et une réalité sensible n'est bonne que si elle se soumet à la mesure de l'intelligence. Mais le Bien est également cause de la manière d'être des objets intelligibles. « Cause » ne signifie évidemment pas l'ensemble des conditions qui, réunies, entraînent un changement (l'apparition, la disparition ou la modification d'un phénomène), une cause véritable enveloppe une « raison », elle est ce qui permet de comprendre. Le Bien est en ce sens suprêmement « cause » : il nous permet de saisir des différences, des distinctions, sans lesquelles précisément nous ne pourrions rien comprendre et nous n'aurions rien à comprendre.

Le Bien par delà l'essence

Faut-il alors considérer que cette cause éminente ne saurait être une Idée et en faire la source inconnaissable et ineffable de toute existence et de toute connaissance, comme le fera Plotin, et tout le néoplatonisme après lui? La « transcendance » du Bien serait la transcendance d'une cause créatrice, absolue et inaccessible, au-delà de l'être, et il faudrait plutôt parler alors de « l'Un-Bien », ou même de Dieu. Une interprétation de cette sorte a entre autres pour argument que Platon se dérobe toujours lorsqu'il s'agit de

donner une définition du Bien : il serait si « haut » qu'il repousserait non seulement toute définition mais même toute recherche de définition, ce qui aurait l'avantage de le projeter dans l'abîme sans fond, mais après tout commode, de l'ineffable. On peut cependant noter que le « manque d'élan » invoqué alors par Socrate n'est pas dit insuffisant pour atteindre le Bien mais pour atteindre la façon dont Socrate se le représente à présent (506e).

L'inconvénient d'une telle interprétation est qu'elle va contre des déclarations explicites et répétées. On a vu que Socrate mettait le Bien en soi sur le même plan que le Beau en soi et toutes les autres réalités du même genre, et qu'il s'entête à parler de « ce qu'est » le Bien. En outre, au livre VII, on trouve par exemple : « dans le lieu du connaissable, à l'extrême limite, il y a l'Idée du Bien qui est difficile à voir, mais quand on l'a vue » elle deviendra principe d'action, c'est elle qu'il faut considérer « si l'on veut se conduire de façon sensée, soit en privé soit en public » (517b). L'intelligence doit saisir ce qu'est le Bien en lui-même : « Celui qui entreprend, en usant de la dialectique, sans se servir d'aucune sensation, de s'élancer à travers le *logos* vers ce qu'est la chose, et ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par la seule intelligence ce qu'est le Bien en lui-même, parvient au terme même de l'intelligible » (532a-b). L'expression « ce qu'est » est la formule développée habituelle pour désigner l'essence (*ousia*). Ou encore « celui qui ne sera pas capable de déterminer par le *logos*, en la distinguant de toutes les autres, l'*idea* du Bien, et, comme dans un combat, de se frayer un chemin à travers toutes les objections, plein d'ardeur pour les réfuter en se fondant non sur l'opinion mais sur l'essence, s'ouvrant un passage à travers toutes grâce à son *logos* infailible, tu ne déclareras pas qu'un tel homme a un savoir du Bien en soi ni d'aucun autre bien, mais que, s'il en touche par quelque côté une image, c'est par une opinion, non par un savoir » (534b-c). L'intelligence peut définir en la différenciant de toutes les autres l'Idée du Bien, et cela en procédant « selon l'essence ». De plus, le discours rationnel, le *logos*, mentionné dans deux de ces citations, est la voie « infailible » qui conduit au « savoir du Bien en soi ». Platon ne dit jamais du Bien qu'il est inconnaissable ou indéfinissable, il affirme clairement tout le contraire.

Pourtant, une phrase fameuse du livre VI (509b) affirme que le Bien « n'est pas une essence, mais, par delà l'essence, il la surpasse encore en ancienneté et en puissance ». On peut penser que cette déclaration annule toutes les autres, trop terre à terre, et qu'elle détient une vérité que Socrate n'explicite pas parce qu'elle est au delà de tout discours. Ces deux lignes ont certes quelque chose d'énigmatique, et ce ne peut être, en l'occurrence, qu'interprétation contre interprétation. Comment en effet comprendre cette phrase unique et dont Glaucon se moque, mais sur laquelle se sont

construites des philosophies entières ? Peut-être d'abord en la replaçant dans son contexte et en accordant au Bien un double statut analogue à celui du soleil. Ensuite, en prenant ensemble les trois points énoncés par Socrate : le Bien n'est pas une essence, il est par delà l'essence, il la surpasse en ancienneté et en puissance. On pourrait alors penser que le Bien n'est pas une essence *dans la mesure* où il est par delà l'essence, cette expression étant spécifiée par « en ancienneté et en puissance ». Le Bien n'est pas une essence parce qu'il « procure » l'essence, et s'il la surpasse, c'est sous le double rapport de l'ancienneté et de la puissance. Il ne peut pas être *seulement* une essence parmi d'autres, parce qu'il est « plus ancien » : étant la condition de toute pensée, il est antérieur à tout objet de pensée. Outre son antériorité, ou plutôt sa priorité, le Bien possède une puissance supérieure à celle de toute autre essence. Toute essence a la puissance de conférer son essence ou ses propriétés à une multiplicité de choses, et le Bien possède aussi cette puissance-là (c'est pourquoi on peut parler de l'*idea* du Bien) : c'est par le Bien qu'il existe des biens. Mais il est également la cause éminente, et non plus formelle, par laquelle toutes les essences existent et sont connaissables par l'intelligence. Sa plus grande ancienneté et la nature de sa puissance le situent donc « au delà » de l'essence, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en est pas du tout une mais que, d'un double point de vue, il excède ce qui est entendu sous ce mot. Ancienneté et puissance déterminent ainsi la signification du terme « par delà » et la restreignent. Le Bien a donc un double statut selon qu'on l'envisage dans ce qu'il est ou dans ce qu'il peut. On refuse évidemment cette possibilité si on le situe « par delà l'être » : la transformation de la formule « par delà l'essence » (*ousia*) en « par delà l'être » (*on*) se propage de Plotin à Proclus jusqu'à Heidegger. Or le Bien est dit « la partie la plus brillante de l'être » (518c), « le plus excellent parmi les êtres » (532c) : la distinction entre son être et sa puissance est légitime. Si sa *puissance* est cause première des essences et de leur intelligibilité, s'il est donc par delà l'essence, *ce qu'il est* est cause de la bonté de toutes les choses bonnes. Quand les gouvernants « auront vu le Bien en soi, ils le prendront comme paradigme pour mettre en ordre la cité, les particuliers et eux-mêmes », dit ce même Socrate un peu plus loin. Cette fonction éthico-politique du Bien est maintenue tout au long des livres VI et VII, mais ce n'est là que l'action du Bien dans le lieu visible. Doit-il, pour l'exercer, jouir de la transcendance d'un Principe absolument impensable ?

Le Bien, terme et achèvement de la dialectique

Une chose est indiscutable : dans la *République*, la question du Bien est toujours liée à celle de la dialectique, qui reconnaît dans le Bien à la fois

son principe et sa fin, ce dont elle dérive et ce vers quoi elle tend. Si l'action du Bien peut rester inaperçue de la plupart, elle ne peut pas échapper au dialecticien qui n'est ce qu'il est et ne fait ce qu'il fait que parce qu'il en pâtit. Le Bien est « ce que toute âme recherche », mais sa connaissance, à supposer qu'elle soit possible, semble être réservée aux seuls dialecticiens philosophes. Visé par tous, il est manqué par la plupart, ce qui est à coup sûr scandaleux (scandalisé, Aristote l'a été : voir *EN*, I, 6). Quand nous sommes aux portes du Bien, nous cherchons des causes capables de relayer sa puissance et de l'introduire sous forme de biens multiples dans le breuvage de la vie. Si on reste sur le seuil, on ne peut que deviner que la maison n'est pas vide; seule la pensée dialectique permet de savoir qu'elle ne l'est pas. Elle seule comprend pleinement la puissance du Bien comme ce qui donne sens à son amour du vrai et comme ce dont elle tire son pouvoir de le chercher et de le trouver. L'intelligence comprend que le Bien est cause à la fois de son désir de comprendre « ce que c'est » et du fait que l'objet de ce désir existe. *Telos* de la dialectique, le Bien lui est nécessairement intérieur : c'est seulement de l'extérieur, en image et métaphoriquement, qu'on se le représente comme un principe transcendant. Le Bien n'est une énigme que si on reste à l'extérieur de la dialectique : à l'intérieur, il est ce que l'intelligence dialectique comprend d'abord comme sa cause et sa fin. Bien et dialectique sont alors conçus comme deux puissances, et il faut être à l'intérieur de l'une pour comprendre l'autre. Quand la puissance dialectique se déploie, le Bien agit, et s'il garantit à la pensée que l'orientation de son désir est bonne et que les essences qu'elle pose existent vraiment, la pensée est en retour la preuve décisive de l'existence du Bien : il est ce qui donne sens à toutes les questions qu'elle pose. Mais la question du Bien n'est pas seulement posée par la pensée, elle est, dans la pensée, la question du sens qu'il peut y avoir à désirer penser et à penser, sens dont aucune définition ni aucune connaissance déterminée n'est possible, puisque toute définition et toute connaissance le supposent, le produisent, et y aspirent.

Le Bien de Platon n'est peut-être que la réponse, réponse que la pensée philosophique ne cesse de s'efforcer de donner, à la question du sens. Le monde, celui des choses naturelles comme celui des hommes, est impuissant à répondre à cette question mais, quand il est pensé par un philosophe, s'ouvre pour lui la possibilité d'acquérir un sens et de se faire autrement monde.