



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Le Bien de Platon et le Problème de la transcendance du Principe: Encore une Fois L' EPEKEINA TÊS OUSIAS de Platon

Ferber, Rafael

Abstract: The article treats again the question of whether «the Idea of the Good is a Reality in the Universe, or beyond it. Is it immanent or transcendent ?» (Rufus Jones, 1863 1948). Plato scholars such as Matthias Baltes (1940 2003) and Luc Brisson have defended the thesis that Plato's Idea of the Good is, on the one hand, beyond being (epekeina tês ousias) in dignity and power, but on the other, is nevertheless not transcendent over being. The article delivers first (I.) the most important arguments for the thesis of Baltes and Brisson. Then (II.), it gives two counterarguments against the thesis. Third (III.), it concludes with some general questions concerning the deflationist interpretation of Plato's Republic 509b9 10 and defends again the transcendence of the Idea of the Good. This article is partially a French translation with updates and supplements of: Ferber, R; (2005). Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. In: Barbarić . Platon über das Gute und die Gerechtigkeit / Plato on Goodness and Justice / Platone sul Bene e sulla Giustizia. Würzburg: Königshausen Neumann, 149-174: <http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/34098/> It is posted in memory of the Italian Plato scholar Mario Vegetti (1937-2018).

DOI: Maison d' dition Poliom

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-142115>
Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (2018). Le Bien de Platon et le Problème de la transcendance du Principe: Encore une Fois L' EPEKEINA TÊS OUSIAS de Platon. CHORA : Revue d'études anciennes et médiévales, 15-16:31-43.
DOI: Maison d' dition Poliom

LE BIEN DE PLATON ET LE PROBLÈME DE LA
TRANSCENDANCE DU PRINCIPE.
ENCORE UNE FOIS Λ'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ
DE PLATON

Rafael Ferber

(Université de Lucerne, Université de Zurich)

Abstract. The article again treats the question of whether «the Idea of the Good is a Reality in the Universe, or beyond it. Is it immanent or transcendent?» (Rufus Jones, 1863-1948). Plato scholars such as Matthias Baltes (1940-2003) and Luc Brisson have defended the thesis that Plato's Idea of the Good is, on the one hand, beyond being (epekeina tês ousias) in dignity and power, but, on the other, is nevertheless not transcendent over being. The article delivers first (I) the most important arguments for the thesis of Baltes and Brisson. Then (II), it gives two counterarguments against the thesis. Third (III), it concludes with some general questions concerning the deflationist interpretation of Plato's Republic 509b9-10, and defends again the transcendence of the Idea of the Good.

Vers quel soleil gravitent
Tant de désirs pesants?
De cette ardeur que vous dites,
où est le firmament?

Rainer Maria Rilke

Donc, ce que j'ai voulu, Seigneur, n'existe pas, ... [?]

Alfred de Vigny

C'est bien ou pas bien? C'est la question
des questions, pas «Être, ou ne pas être»

Sándor Petőfi

Je n'ai pas beaucoup de nouveautés à apporter à la problématique du Bien platonicien, mais, comme j'ai eu la chance de lire les pages pertinentes du livre

de Monique Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, paru en deuxième édition en 2012, je pense qu'un second ou troisième regard vaut la peine¹. Avec un auteur inconnu – Rufus M. Jones (1863-1948) – on pourrait bien dire encore de nos jours: «We should be compelled to conclude that the great Plato had led us up to an impasse and left us there.»² Peut-être puis-je apporter au moins un éclaircissement sur cette «impasse» déjà formulée par Jones: «Once more we may raise the searching question whether this Idea of the Good is a Reality in the Universe, or beyond it. Is it immanent or transcendent?»³

Avec le terme «Le Bien de Platon» j'entends l'idée du bien. L'idée du bien est «ce que toute âme poursuit et en vue duquel elle fait tout» (*Rép.* 505d11-d1)⁴. Comme l'idée du bien est un principe, la question est de savoir si ce principe est transcendant par rapport à l'être ou non⁵. Dans un exposé, *L'approche traditionnelle*

1. M. Dixsaut, *Platon, Le désir de comprendre*, Paris 2003, ²2012, pp. 259–263. Voir aussi de la même autrice «De l'*Idea* du bien à sa lumière», dans *Lectures de Platon*, sous la direction de M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi et G. Kévorkian, Paris 2013, pp. 67–86.

2. R. M. Jones, «The Idea of the Good in Plato», in *The Fundamental Ends of Life*, New York 1924, p. 4.

3. *Loc.cit.* p. 40.

4. R. Ferber, «Ho de diōkei men hapasa psychē kai toutou heneka panta prattei», in N. Noburu, L. Brisson (éds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Germany, 2013, pp. 233–241; version élargie allemande: «Was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut», *Elenchos* 34 (1), pp. 5–31.

5. Une bibliographie presque exhaustive sur la ligne (et l'image du soleil) en *Republique* VII 509d–511e de 1804–1984 se trouve dans: Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon: la ligne en «Republique» VII 509d–511e; bilan analytique des études (1804–1984)*, Montreal [et.al.] 1987 et sur l'Idée du Bien de 2000 jusqu'à 2017 dans: L. Brisson, *Plato Bibliography from 2000 to 2017* of the IPS (platosociety.org/plato-bibliography). Un sommaire de la littérature plus pertinente sur le principe du Bien (*Rép.* 509e1–c4) chez Platon jusqu'à 2005: R. Ferber, «Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ», in D. Barbarič, *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit/Plato on Goodness and Justice/Platone sul Bene e sulla Giustizia*, Würzburg 2005, pp. 169–174, et jusqu'à 2012: R. Ferber, «Was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut», *Elenchos* 34 (1), 2013, pp. 5–31, surtout 5, n. 1. À ajouter: H. Tietzel, «Die Idee des Guten in Platons Staat und der Gottesbegriff», in *Programm des Königlichen Gymnasiums Wetzlar für das Schuljahr von 1893 bis Ostern 1894*, Wetzlar 1894; W. Biehl, *Die Idee des Guten bei Platon, Aus dem I. Programm des k.k. Staatsgymnasiums in Graz, Schuljahr 1879*, Graz 1870; R. M. Jones, «The Idea of the Good in Plato», in *The Fundamental Ends of Life*, New York 1924, pp. 24–44; F. Lisi, «The Form of the Good» in F. L. Lisi (Ed.), «The Ascent to the Good in Collegium Politicum, Contributions to Classical Political Thought», I, St. Augustin 2007, pp. 199–228; H. Krämer, «Platons Definition des Guten», in *Denken – Gedanken – Andenken. Zum 90. Geburtstag von Elsbeth Büchin*, Messkirch 2009, pp. 135–140, édition privée, repr. in H. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, hg. V. D. Mirbach, in *Beiträge zur Altertumskunde*, hg. V. M. Erler, D. Gall, L. Koenen und C. Zintzen, 321, Berlin 2014. D. El Murr, «Reflective commentary (2): appearance, reality and the desire for the good», in *The Platonic Art of Philosophy*, ed. by G. Boys-Stones, D. El Murr, Ch. Gill, Cambridge 2013, pp. 122–129; Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Deuxième édition augmentée de Corrigena,

de Platon par H. F. Cherniss, Luc Brisson a défendu la thèse que l'Idée du Bien était, il est vrai, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, mais cependant pas transcendante par rapport à l'Être⁶. Dans ce qui suit j'aimerais prendre position sur deux points qui sont liés entre eux: d'une part (I) sur la présentation de H. Cherniss, L. Brisson et M. Baltes, et d'autre part (II) sur la négation d'une transcendance de l'Idée du Bien par rapport à l'Être. Je conclus (III) avec quelques remarques générales sur la difficulté de rendre compte des idées platoniciennes et surtout de l'idée du bien.

I

L'approche de H. Cherniss est, selon L. Brisson, caractérisée par quatre traits:

- a) «Lire les textes en grec ancien et tenter de les traduire.
- b) Situer ces textes dans leur contexte et les mettre en rapport avec tous les autres textes qui pouvaient s'y rapporter dans l'ensemble des œuvres de l'auteur étudié.
- c) Ne jamais considérer isolément un texte ou un auteur, mais le replacer dans son environnement théorique et historique.
- d) Et prendre connaissance de l'ensemble de la littérature secondaire sur le sujet, de façon à éviter toute prise de position partisane.»⁷

C'est une description pertinente de la façon dont les textes antiques devraient être lus, que H. Cherniss (et L. Brisson) ont portée à son apogée. Dans la recherche platonicienne, nous ne pouvons faire commencer une telle lecture historico-critique qu'avec les *Platons Werke* (*Œuvres de Platon*), I-III (1804-1828) de F. Schleiermacher, voire seulement avec la *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (*Histoire et système de la philosophie de Platon*) de Karl Fr. Hermann (1839). Dans le cas de H. Cherniss, L. Brisson aurait pu ajouter un point supplémentaire, à savoir un certain réductionnisme. Il consiste en ceci que H. Cherniss essaie de donner à chaque fois des explications dans le style de «nothing but». Cela se manifeste très clairement dans la prise de position de H. Cherniss concernant les rapports faits par Aristote sur «ce qu'on appelle les Enseignement non écrits» (*Phys.* 209b14-15 = Test. Plat. 54A Gaiser, trad. Carteron) de Platon qui, pour H. Cherniss, ne sont «rien d'autre» que des

de Notes, d'Addenda à la bibliographie (1975–2003) et d'une Postface par Y. Lafrance; et d'un Supplément bibliographique (2003–2013) et d'une Postface par L. Brisson, Paris et. al. 2015; K. Tordo Rombaut, *Pour une lecture interactive de Platon. Le philosophe insaisissable*, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 157-164.

6. L. Brisson, «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss», in *Dialogues on Plato – The Idea of the Good. Proceedings of the I. International Plato-Symposium at the IAP Liechtenstein*, ed. by G. Reale and S. Scolnicov, St. Augustin 2002, pp. 85–95.

7. Brisson, *ibid.*, p. 85.

interprétations des dialogues⁸. Une tendance réductionniste apparaît également dans l'interprétation de H. Cherniss de l'Idée du Bien: celle-ci a la même extension que l'Idée de l'Un, de l'Étant et de la Différence, donc la même extension que trois des «plus grands genres» du *Sophiste*: «The idea of Good could also be one of the most extensive ideas, though not more extensive than the ideas of One and Being and Difference, for these are the principles of its existence as one idea different from all others.»⁹ Mais si l'Idée du Bien est «coextensive» avec l'Idée de l'Un, de l'Étant et de la Différence, alors il est difficile de voir comment elle peut encore constituer, en tant qu'ἀρχή τοῦ παντός, le sommet d'une hiérarchie d'idées (511b).

Il est vrai que H. Cherniss, comme le souligne L. Brisson, ne s'est pas exprimé directement sur le passage dans *Politeia*, VI, 509a 9 – c10. Mais il a cependant indiqué une direction d'interprétation que L. Brisson a poursuivie lorsqu'il nie la transcendance de l'Idée du Bien par rapport à l'Être. Par là, L. Brisson se place explicitement en contradiction avec toute une série d'auteurs (Halfwassen, Krämer, de Vogel et d'autres) qui voient dans l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας l'expression d'une transcendance du Bien.

Les raisons que L. Brisson met en avant pour la négation de la transcendance du Bien par rapport à l'Être sont en partie déjà connues. C'est avec une insistance particulière, et probablement de façon presque exhaustive, que M. Baltes les a résumées dans son article «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond being?»¹⁰. Pour les lecteurs qui n'ont pas le texte de M. Baltes à l'esprit, j'énumère ici ses arguments:

- (1) L'Idée du Bien est une Idée. En tant qu'idée elle est un étant dans le sens le plus éminent.
- (2) Platon caractérise l'Idée du Bien comme «ce qui se manifeste le plus dans l'étant» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518c9), comme «le plus heureux dans l'étant» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, 526e3)¹¹ et comme «le meilleur dans l'étant» (τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι, 532c5). Donc l'Idée du Bien doit encore faire partie de l'étant.

8. Voir les remarques de Th. Szlezák, «Zur üblichen Abneigung gegen die agrapha dogmata», *Methexis* 6, 1993, pp. 155–154, 159, n.7.

9. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945, p. 57.

10. M. Baltes, «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond being?», in *Studies in Plato and the Platonic Tradition, Essays Presented to J. Whittaker*, ed. by M. Joyal, Aldershot, Hampshire 1997, pp. 3–23; repr. in M. Baltes, *Dianoémata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig 1999, pp. 351–371.

11. Pace C. de Vogel, «Encore une fois le bien dans la *République* de Platon» in *Zetesis, Mélanges É. de Strycker*, Antwerpen 1973, pp. 40–56, particulièrement p. 55, G. J. de Vries «Miscellaneous Notes on Plato» in *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen and Letterkunde*, Nieuw Reeks, Deel 38, 1, Amsterdam/Oxford 1975, particulièrement p. 37, a montré: «There can be no question of a *superlativus pro comparativo* in this passage.»

- (3) En outre, Platon dit que celui qui monte jusqu'à l'Idée du Bien et ne renonce pas «jusqu'à ce qu'il saisisse par la pensée ce qu'est le Bien lui-même, [que celui-ci] parvient jusqu'à la fin du pensable» (τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, 532a7-b2). D'après cela le Bien fait aussi partie du pensable.
- (4) Platon nomme l'Idée du Bien un μάθημα, ou plus précisément, le μέγιστον μάθημα (504d2 f., e4 sq, 505a2, 519c9 sq). Un μάθημα est quelque chose ayant un contenu qui peut être appris. À ce contenu qui peut être appris doit correspondre un contenu qui *est*.
- (5) Au début de la parabole du soleil (508b12 sqq) Platon souligne qu'il existe une analogie entre l'Idée du Bien et le soleil. Comme le Bien se comporte par rapport à la raison et aux objets de la raison dans le domaine intelligible, ainsi le soleil se comporte par rapport au sens de la vue et à ses objets dans le domaine de ce qui est perceptible par les sens. Cela signifie pour M. Baltes que ni le soleil ne transcende le domaine de ce qui est perceptible par les sens, ni le Bien ne transcende le domaine intelligible. En conséquence, le Bien appartient au domaine de l'étant (526e1 sqq).
- (6) À la fin de la parabole du soleil il est dit en outre (509d1 sqq) que l'Idée du Bien et le soleil règnent comme des rois: l'Idée du Bien sur le genre du pensable, le soleil sur le domaine du visible.
- (7) L'Idée du Bien est la cause du νοῦς, de sorte que celui-ci peut connaître (νοεῖν) l'idée (517c4).
- (8) La parabole de la ligne représente la réalité sous forme d'un tout en quatre parties, mais elle ne montre aucun chemin permettant de grimper au-dessus de la partie la plus élevée, qui symbolise les idées elles-mêmes (εἶδη αὐτά). Les idées, qui suivent immédiatement l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος, sont liées à cette dernière (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b8), de sorte qu'il ne se forme aucun gouffre entre elles et l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος.
- (9) La parabole de la caverne comporte les mêmes quatre parties que la parabole de la ligne. Là le soleil appartient exactement de la même façon au monde visible que l'ἀνυπόθετος ἀρχὴ au domaine du pensable.
- (10) L'Idée du Bien peut être définie par un λόγος τῆς οὐσίας (534b) et possède par conséquent une οὐσία.

II

Contre cette énumération assurément impressionnante d'arguments en faveur de la négation de la transcendance de l'Idée du Bien, j'aimerais, dans ce qui suit, apporter un argument linguistique et un argument logique. Les deux arguments plaident, à mon avis, pour la transcendance de l'Idée du Bien sur la connaissance, la vérité et l'être dans la parabole du soleil et produisent ainsi un contraste intéressant par rapport aux thèses de M. Baltes.

L'argument linguistique consiste en ceci que l'Idée du Bien est désignée comme quelque chose «d'autre et de plus beau que celles-ci» (*ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων*, *Rép.* 508e5-6), à savoir la connaissance et la vérité (*γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας*, *Rép.* 508e5). Mais si l'Idée du Bien est quelque chose «d'autre et de plus beau» que la vérité, alors elle est aussi quelque chose d'autre et de plus beau que l'*Ousia* qui est reliée à la vérité ou même «coextensive» avec celle-ci. Or, si l'Idée du Bien est quelque chose «d'autre et de plus beau que l'*Ousia*, comment alors peut-elle encore être *ousia*? Effectivement il est dit plus bas que le Bien «n'est pas *ousia*» (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ*, 509b8-9).

Il est vrai que plus loin il est précisé que l'Idée du Bien «n'est pas *ousia*» dans la mesure où, «étant encore au-delà de l'*ousia*, elle surpasse celle-ci en dignité et en force» (*ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, 509b10). Mais par là on ne conteste pas que l'Idée du Bien ne soit pas *ousia*: bien plus, le Non-être de l'Idée du Bien est précisé encore plus en détail, lorsqu'il est expliqué dans quelle mesure l'Idée du Bien n'est pas *ousia*. Dans ce sens, la transcendance de l'Idée du Bien sur l'Être me semble cependant être absolue. Pour la même raison la thèse suivante de M. Baltes ne me semble pas être juste: «The Idea of the Good does not transcend the *οὐσία* as such, but only in respect of its dignity and power.»¹² Car si l'Idée du Bien n'est pas *ousia*, alors elle transcende l'*οὐσία as such*» aussi «in respect of its dignity and power». Mais si l'Idée du Bien transcende l'*οὐσία as such*», alors elle n'est plus *ousia*, mais quelque chose «d'autre», à qui justement revient une plus haute dignité et un pouvoir plus élevé. Sinon, nous aurions deux types d'*ousia*, (1) l'*ousia* «en tant que telle» et (2) l'*ousia* non «en tant que telle» mais à laquelle revient une plus grande dignité et un plus grand pouvoir. Mais cela mènerait au problème d'une troisième *ousia*, qui serait commune à l'*ousia* «en tant que telle» et à l'*ousia* non «en tant que telle» et à laquelle, les deux autres *ousias* participeraient, et ainsi à l'infini. Nous aurions alors une problématique analogue à celle qu'Aristote appelle le «Troisième Homme» (cf. *Parménide* 132a-b), à savoir un nombre potentiellement infini d'Idées du Bien. Or l'une des raisons pour lesquelles Platon place l'Idée du Bien au-dessus de l'être me semble être justement qu'il voulait éviter la problématique du «Troisième Homme» et par là une régression potentiellement infinie d'Idées du Bien. Car de façon évidente il n'existe qu'une Idée du Bien (*Rép.* 519c3), et, par là aussi, une régression infinie de la recherche est également évitée. Or, il est connu que Platon était conscient de la problématique du «Troisième Homme» déjà dans la *Politeia*, lorsqu'il a exclu un «troisième lit» (597c)¹³.

12. Baltes, *loc. cit.* 1997, 11.

13. Cf. L. Brisson, «Le Divin Planteur (Phytourgos)», *Kairos*, 19, 2002, pp. 31–48. Richard Parry, «The uniqueness proof for Forms in Republic 10», in *Journal of the History of Philosophy* 23, 1983, pp. 133–150.

Cela nous conduit à l'argument logique suivant: si une explication ne doit pas être circulaire, alors l'*explanans* doit être quelque chose d'autre que l'*explanandum*. De même, la cause doit être quelque chose d'autre que ce qui est causé. Aristote et Plotin ont fait ressortir ce principe¹⁴. Cependant, il est valable indépendamment de ces auteurs et se trouve déjà chez Platon: «Mais la cause, Hippias, ne peut être identique à ce dont elle est la cause: elle doit en être différente, car il n'est sans doute pas possible que la cause soit la cause de la cause» (*Hippias Majeur* 297a1-3, trad. Fronterotta/Pradeau)¹⁵. La raison pour laquelle nous pouvons l'attribuer aussi à Platon dans la *République* même au cas où le *Hippias maior* serait inauthentique, me semble résider dans le fait que, dans la parabole du soleil, une prédication du conditionné de la condition, une auto-prédication ou une «auto-exemplification» de l'Idée du Bien doit être explicitement évitée. Or l'auto-prédication est considérée comme l'une des conditions pour la formation du «Troisième Homme». Car si l'Idée du Bien était la même chose que la connaissance et la vérité ou l'être, alors elle serait aussi semblable au Bien ou «boniforme» (ἀγαθοειδῆ, 509a3), ce que précisément elle ne doit pas être: «plutôt, la constitution du Bien doit être plus honorée» (ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν, 509a4-5). Car si l'Idée du Bien était boniforme, alors la condition serait ce qu'elle conditionne.

Mais cela conduit à une contradiction qui devient particulièrement claire si nous comparons les idées platoniciennes *argumenti causa* avec des classes. Car alors la classe supérieure de l'Idée du Bien se contiendrait elle-même comme sous-classe sous elle-même, ce qui est tout aussi contradictoire que si dans le logicisme de Frege-Russell le nombre cardinal 1 en tant que classe des classes des nombres 1 se contenait lui-même sous lui-même en tant que classe des classes 1. La classe supérieure serait alors la sous-classe, ce qui reviendrait à une contradiction. La raison logique pour la transcendance de l'Idée du Bien par rapport à l'*ousia* est donc structurellement la même que celle pour la transcendance de l'Idée du Bien par rapport à la connaissance et à la vérité (508e3-509a5): dans les deux cas, il y a lieu d'exclure une prédication (dans le sens identificateur) des sous-classes – ou de la sous-classe – de la classe supérieure, soit une auto-prédication ou une auto-exemplification de l'Idée du Bien. Cependant, comme l'Idée du Bien est la cause (508e3) de la connaissance, de la vérité et de l'*ousia*, alors, d'après le principe énoncé ci-dessus – c'est-à-dire la non-circularité de l'*explanans* et de l'*explanandum* –, elle ne peut pas elle-même être *ousia*, mais doit signifier quelque chose «d'autre». Mais en tant que quelque chose «d'autre» que l'*ousia*, l'Idée du Bien n'est pas *ousia*.

14. Voir *Metaph.* B3, 999a17–19, Plotin, *Enn.*, VI, 9.6.

15. Je remercie vivement Karine Tordo Rombaut pour avoir attiré mon attention sur ce passage.

Mais si l'Idée du Bien ne constitue pas une *ousia*, il ne peut effectivement plus y avoir de troisième *ousia* entre elle et l'*ousia*, étant donné que la catégorie de l'*ousia* n'est plus applicable à l'Idée du Bien. Cependant, à mon avis, c'est seulement là où nous avons une homogénéité catégorielle qu'un troisième commun peut être exigé, comme Platon l'a réalisé dans le *Timée* (31b1-2) relativement au monde des sens¹⁶, et comme Aristote l'a ensuite remarqué explicitement au sujet des idées: «Ceux qui ont défendu cette opinion [la doctrine des idées], n'ont pas admis des idées là où ils parlaient d'un antérieur (τὸ πρότερον) et d'un postérieur (ὑστερον). C'est pourquoi ils n'ont pas non plus fourni une idée des nombres.» (*Eth. Nic.* I 4, 1096a17-18). Ici l'antérieur et le postérieur sont certainement à comprendre au sens ontologique comme suit: «Sont, en ce sens, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles, selon une *dihairesis* dont Platon a fait usage» (*Met.* Δ 11, 1019a1-4). Cette structure *hystéron-protéron* de la réalité, la «formule de base du platonisme» (H. Krämer)¹⁷, peut cependant également être appliquée à l'Idée du Bien, et à la connaissance et la vérité ou l'être: la connaissance, la vérité et l'être ne peuvent pas être sans l'Idée du Bien, mais l'Idée du Bien peut être sans la connaissance, la vérité et l'être. Sur la base de cette structure *hystéron-protéron*, dans laquelle l'antérieur a un autre statut catégoriel que le postérieur, il ne peut (à mon avis) pas y avoir un genre commun du Bien entre l'Idée du Bien et les idées «semblables au Bien», et pour cette raison la régression potentiellement infinie est bloquée. Néanmoins, le Bien existe encore dans les idées «semblables au Bien» et leur est commun, mais justement *pace* H. Cherniss pas dans le sens d'un «genre le plus grand». De même, entre les «Idées elles-mêmes» (*Rep.* 510b8), c'est-à-dire (à mon avis) entre les nombres idéaux, qui suivent directement l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος et sont reliées à elle (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b8), il ne peut y avoir une idée commune du nombre, étant donné que ces nombres idéaux sont également ordonnés selon priorité et postériorité¹⁸. Néanmoins, les nombres «antérieurs» existent encore dans les «postérieures» et leur sont communs, quoique là encore pas dans le sens d'un genre commun.

Comme on le sait, chez Aristote, la diversité catégorielle du Bien qui, il est vrai, est articulée différemment par lui, fait aussi office d'argument pour le fait qu'il n'existe pas de prédicat «commun, général et homogène» du Bien (*Eth. Nic.* I 4, 1096a27-28), un argument anticipé au moins implicitement par Platon.

16. Voir R. Ferber, «Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab' – Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer Berücksichtigung des 'Timaios', in *Gymnasium: Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung*, 105, 1998, pp. 419-444, particulièrement, pp. 431-437.

17. H. Krämer, «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–611e)», in *Platon, Politeia*, éd. O. Höffe, Berlin 1996, pp. 179–203, citation p. 200.

18. Voir Ferber, *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene Auflage, St. Augustin 1989, pp. 197–206, surtout pp. 197–199.

Il est vrai que M. Baltes écrit : «To sum up, it can be said that the Idea of the Good can only grant what it possesses itself. Or, more precisely, it can only grant that which it is itself.»¹⁹ Si l'Idée du Bien offre la connaissance, la vérité et l'être, alors selon M. Baltes elle doit elle-même posséder la connaissance, la vérité et l'être, voire même être identique à la connaissance, à la vérité et à l'être. Mais dans ce cas la condition serait à nouveau le conditionné, ou la classe supérieure la sous-classe. Ainsi se produirait le cas que Platon a essayé d'éviter en soulignant le caractère *épékeinatique* de l'Idée du Bien. Et même si l'Idée du Bien possédait ces trois entités à un degré plus élevé ou si elle était, à un degré plus élevé, identique à la connaissance, à la vérité et à l'être, il resterait toujours valable que l'Idée du Bien de ce point de vue ne serait justement «pas *ousia*». Mais nous ne connaissons pas de «deuxième» *ousia* qui soit une «non-*ousia*». De même, il serait incompréhensible d'attribuer à l'Idée du Bien la connaissance, même si c'était une connaissance plus élevée. Car alors elle serait aussi connaissance de quelque chose (*Parm.* 132b-d), de sorte que se pose à nouveau la question du troisième qui fait le lien entre connaissance et ce qui est connu, et donc une question à laquelle Platon a essayé de répondre de façon concluante par l'Idée du Bien en tant que «Troisième» (*Rép.* 507d1-e1).

Mais comme cette *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* exprime la transcendance de l'Idée du Bien, elle ne constitue pas seulement une figure de style que plus tard la rhétorique va appeler «hyperbole» et qui n'a aucune importance philosophique. Bien plus, la figure de style rhétorique de l'«hyperbole», c'est-à-dire «transcendance» (traduction Chambry)²⁰, correspond ici à un contenu objectif, à savoir celui de la transcendance. Même s'il est vrai que Socrate d'après Glaucon exagère avec cette «hyperbole» (*Rép.* 509c7), cela ne signifie pas qu'il enlève toute importance philosophique à ce qui a été dit, mais seulement qu'ici il ne poursuit pas plus loin ce point de vue philosophique, mais qu'il se contente avec son exclamation comique d'exprimer à la fois «de l'admiration, de l'ironie et du scepticisme» au sujet de cette transcendance²¹. Il est vrai que L. Brisson dit «En fait, Glaucon ne peut être responsable de la supériorité du Bien: il est responsable de l'exagération de Socrate.» (Lettre du 19 avril 2001, citée avec la permission de L. B.). «Prodigieuse exagération» est aussi la traduction préférée

19. M. Baltes, *loc. cit.* 1997, 9.

20. Voir pour la justification de cette traduction Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa, op. cit.*, p. 152, n. 194.

21. Lafrance, *ibid.* Voir aussi le bel article d'A. G. Wersinger, «The Meaning of 'Ἀπολλόν ... δαιμονίας ὑπερβολῆς' in Plato's Republic 6, 509b6–c4: A New Hypothesis», in D. Nails, H. Tarrant, K. Mika, *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Espoo, Wellprint Oy 2015, pp. 53–58; voir aussi pour une preuve formelle de la transcendance de deuxième degré, R. Ferber et G. Damschen, «Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's «epekeina tês ousias» Revisited (Republic, 6, 509b8–10)», *ibid.*, pp. 197–203.

d'Anne Gabrièle Wersinger²². Mais pourquoi cette «exagération» stylistique ne peut-elle pas être rapportée aussi à la chose, comme cela a été fait déjà par P. Friedländer, qui s'est servi de la conception de l'ironie de Friedrich Schlegel: «En réalité, il s'agit ici, pour parler avec Schlegel, de l'impossibilité et de la nécessité d'une communication complète. Et cette tension ironique ne s'exprime pas seulement par les moyens habituels de l'ironie socratique, de l'ignorance socratique, mais aussi par le fait que le cru-comique s'oppose directement au plus solennel. Ainsi, l'ironie n'est ici pas le fait du seul Socrate, mais elle se tend aussi depuis l'autre interlocuteur vers la "chose" [...]»²³ Avec une subtile distinction de Spinoza on pourrait dire que l'étudiant avancé Glaucon exprime avec cette exclamation riante «*daimonia hyperbolé*» l'étonnement incrédule sur quelque chose qui n'est plus un *ens fictum* ou *imaginarium*, en forme de «rejeton du Bien», «que le Bien a engendré à sa propre ressemblance» (Rép. 508b13), mais une chimère ou *ens verbale*, c'est-à-dire: quelque chose comme un cercle carré qu'on ne peut pas imaginer, mais seulement formuler²⁴.

Certes, il est juste de souligner, à l'encontre de ceux qui défendent la thèse que chez Platon se trouve une *philosophia perennis*, que la transcendance – ou pour parler plus précisément, la formulation d'une transcendance de deuxième degré – a aussi une histoire: «Même la transcendance a une histoire.»²⁵ L. Brisson fait commencer cette histoire par Plotin, étant donné qu'on ne peut fournir aucun témoignage pour une conception *épékeinatique* de l'Idée du Bien qui remonte à la Vieille Académie. Par contre, du fait des deux raisons indiquées, l'abîme entre Platon et Plotin ne me semble pas aussi grand, mais il me semble qu'ici seulement un mur mince et transparent sépare l'un de l'autre. Car nous pouvons déjà trouver chez Platon, c'est-à-dire dans *ἡπέκεινα τῆς οὐσίας*, au moins le point de départ linguistique et philosophique vers la transcendance du Bien. En outre, il est connu que la première thèse du *Parménide* conteste le caractère d'être de l'Un.

Il [c'est-à-dire l'Un] n'a donc même pas l'être qu'il faut pour être un, car s'il avait, il serait déjà en train d'être et de participer à l'être. Il apparaît, au contraire, que l'un n'est pas un et qu'il n'est pas, s'il faut ajouter foi à cette argumentation. (*Parm.* 141e, trad. Brisson).

22. A. G. Wersinger, «Pierre Hadot. Damascius et Wittgenstein. La merveille du Double renversement», in Pierre Hadot, *Apprendre à lire et vivre*, Reims 2014, pp. 1–24.

23. P. Friedländer, *Platon, I, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, dritte durchgesehene und ergänzte Auflage*, Berlin 1964, p. 157.

24. *Cogitatorum Metaphysicorum*, caput III, § 4, «*Chimaeram commodè ens verbale vocari*. Ubi notandum venit, 1. Chimaeram, quia neque in intellectu est, neque in imaginatione, à nobis ens verbale commodè vocari posse; nam ea non nisi verbis exprimi potest. Ex. gr. circulum quadratum verbis quidem exprimimus, imaginari autem nullo modo, et multò minùs intelligere possumus. Quàpropter chimaera praeter verbum nihil est, ideòque impossibilitas inter affectiones entis numerari non potest: est enim mera negatio.»

25. Brisson, loc. cit. 2002, p. 94.

Même si ici l'interprétation néoplatonicienne de l'Un parménidien dans le sens de l'Un/Bien absolu est inadéquate, l'être est «abstrait» de l'Un, même si ce n'est que dans le sens d'une *hypothesis*. Cela signifie du moins: Platon était parfaitement conscient de la figure de pensée de la transcendance de l'Un par rapport à l'être, tout comme ensuite probablement aussi son neveu Speusippe: ὥστε μηδέ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτο (Aristote, *Met.* XIII 5, 1092a14). À l'inverse, je me demande si une interprétation «déflationniste» n'a pas aussi un prix à payer. Et ce prix ne consiste-t-il pas en ce que cette interprétation charge l'idée du Bien de Platon d'une erreur logique et en ce qu'elle est philosophiquement moins intéressante qu'une interprétation qui ne cherche pas à harmoniser la contradiction des affirmations platoniciennes sur l'Idée du Bien, mais qui se base sur une contradiction inévitable qui caractérise toute tentative de rendre compte du Bien absolu ou du principe dernier.

III

Car cette contradiction des affirmations sur le Bien absolu n'est-elle pas semblable à la contradiction immanente d'expressions telles que «l'endroit au-dessus du ciel» (ὑπερουράνιος τόπος, *Phdr.* 247c2) ou «l'endroit en-dehors [d'un endroit]» (ὁ ἔξω τόπος, *Phdr.* 248a2-3)? Le mot «endroit au-dessus du ciel» n'a un sens que dans le monde sublunaire, étant donné qu'«au-dessus» de l'espace visible à l'époque, cela n'a plus de sens de parler d'un endroit. De même, «l'endroit» en-dehors d'un endroit» est une contradiction. Bien plus encore, il semble impossible de parler d'un au-delà de l'être sans contradiction, étant donné que chaque affirmation vraie sur l'au-delà présuppose à nouveau l'existence de cet au-delà. Si les idées sont un «absolu», alors, selon une formulation de L. Stefanini, l'Idée du Bien serait un «absolu au-dessus de l'absolu»²⁶, donc quelque chose qui serait encore plus que l'absolu.

Quant à la raison générale de cette difficulté à saisir les idées, Platon semble l'avoir indiquée dans la *Lettre VII* en précisant que l'âme recherche, certes, «l'absolu», c'est-à-dire l'idée ou l'essence détachée de tous ajouts sensibles et anthropomorphiques, mais qu'elle ne peut saisir cette essence que par les quatre moyens de connaissance qui sont conçus d'après les sens et le langage, et qui, dans cette mesure, ne peuvent pas procurer le savoir pur recherché:

26. L. Stefanini, *Platone*, I, Padova 1932, seconda edizione aggiornata; Padova 1949, p. 250: «Sussiste anche nel mondo ideale una molteplicità che va superata, raccogliendo in un'unica entità gli elementi comuni ai singoli esseri. Impresa disperata: si tratta di approfondire la intelligibilità del puro intelligibile, di scoprire un assoluto più assoluto dell'assoluto.»

...mais le plus important est ce que nous avons dit brièvement auparavant, à savoir que l'être (et essence, τοῦ δὲ ὄντος) et la qualité d'une chose (τοῦ δὲ ποιού τινος) sont deux choses différentes, et que l'âme ne recherche pas la qualité d'une chose, mais ce qu'est la chose (τὸ δὲ τί). Or, chacun des quatre [moyens de connaissance] présente à l'âme ce qu'elle ne recherche pas en mots et en réalité (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα), de sorte que, chaque fois, [l'essence] individuelle qui est dite et montrée se révèle facilement réfutable par les sens et remplit pour ainsi dire tout le monde d'incertitude et d'un sentiment d'être dans l'impasse. (*Lettre VII* 343b7-c5, trad. Ferber).

En d'autres termes, les quatre moyens de connaissance ont pour conséquence que la transmission platonicienne du savoir concernant les idées «adoxastiques» (cf. *Phd.* 84a8) ne peut pas se faire sans *doxa*. Car du fait que les dialogues sont écrits et se servent d'images, ils contiennent déjà un moment «doxastique» qui ne peut pas rendre l'Idée, et surtout l'idée et le principe du Bien de façon adéquate. C'est comme si un peintre voulait nous inciter à représenter avec différentes couleurs la «couleur exempte de couleur» en général, à savoir l'Idée de la couleur. Et ainsi l'idée du Bien sans bien humain mène dans une contradiction.

Ainsi il est vrai que les dialogues aussi parlent le langage d'un philosophe, à savoir en particulier celui de Socrate, mais le langage de Socrate est aussi celui d'une âme incarnée, qui ne peut se libérer de sa matérialité que dans la mort: «Et alors, comme il semble, nous n'aurons ce que nous désirons et ce dont nous prétendons être des amants, à savoir le discernement, que lorsque nous serons morts, ainsi que l'argument le montre, mais tant que nous vivons, nous ne l'aurons pas» (*Phd.* 66e1-6). Mais ces difficultés se révèlent particulièrement bien quand, comme dans les trois images, on essaie de parler de l'Idée du Bien (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή, *Rép.* 511b7) en mots et en images (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα). Son essence apparaîtra toujours défigurée comme une «qualité» «par suite de la faiblesse des mots et des arguments» (*Lettre VII* 343a1). Ainsi la δόξα ἀνευ ἐπιστήμης (*Rép.* 506c6) socratique n'exprime que τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν (509a5), c'est-à-dire la «qualité» ou la disposition du Bien²⁷. Elle dit comment le Bien agit, mais pas ce qu'il est²⁸. Pour le dire avec les mots d'un poète allemand, Conrad Ferdinand Meyer (1825-1898), dans un poème intitulé «Michel Angelo»: «Au lieu de te saisir dans l'essence, / je t'ai saisi, ô Dieu, par ton habit.»²⁹

27. Cf. Plotin, II, 6, 1, Ὅθεν καὶ ἀμαρτάνειν ἡμᾶς αἰεὶ περὶ τὸ τί ἀπολιθάνοντας ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ποιὸν καταφερομένους. Οὐ γὰρ εἶναι τὸ πῦρ ἢ λέγομεν εἰς τὸ ποιὸν ἀφορῶντες, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι οὐσίαν, ἃ δὲ νῦν βλέπομεν, εἰς ἃ καὶ ἀφορῶντες λέγομεν, ἀπάγειν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ τί ὡς ὀρίζεσθαι τὸ ποιόν.

28. Cf. déjà Biel, *loc. cit.*: «Daher bestimmt Platon seinen Begriff des Guten auch nie durch wesentliche, sondern nur durch consecutive Merkmale, oder er bedient sich eines Bildes, um uns das Wesen desselben klar zu machen (voir *Rép.* 506E ss.).».

29. «Statt zu erfassen in dem Wesen dich, / Ergriff ich dich, o Gott, an deinem Kleide».

Dans le siècle passé la philosophe française Simone Weil (1909-1943) a saisi quelque chose de ce caractère contradictoire de cette ultime réalité dans sa «Profession de foi» :

Il est une réalité située hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. À cette réalité répond au centre du cœur de l'homme cette exigence d'un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde.³⁰

Une réalité qui se trouve en-dehors du monde est une réalité en-dehors de la réalité. De même, un Bien absolu qui se trouve en-dehors du rayon d'action des moyens humains ne peut pas être saisi par des moyens humains et est «impensable»³¹. Néanmoins, le «centre du cœur humain» ne semble aspirer pas seulement à des bien humains «tous ceux qu'on considère comme des biens (τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ)» – «la beauté, la richesse, la force physique, la puissance des alliances politiques, et tous les avantages de ce genre» (*Rép.* 491c1-3, trad. G. Leroux) –, mais à cette «réalité en-dehors de la réalité», c'est-à-dire à cet ἐπέκεινα, et aujourd'hui nous ne pouvons probablement plus présupposer – à la différence de l'affirmation de Platon «qu'il est impossible que la majorité des hommes soient philosophes» (*Rép.* 494a4) – que «quelqu'un», qui que ce soit – soit privé de la faculté de laisser naître en soi ce désir ardent³².

30. S. Weil, «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris³1957, p. 74.

31. Cf. A. Schopenhauer, «Dem Obigen zufolge ist das Gute, seinem Begriffe nach, *tôn pros tí*, also wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältnis zu einem begehrenden Willen. *Absolutes Gutes* ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, *summum bonum*, bedeutet das Selbe, nämlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung in diesem vierten Buch ist dergleichen nicht denkbar», in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 4. Buch, § 65, Edition Frauenstädt² 1916, p. 427.

32. Je remercie vivement Hans Ambühl (1923-2016) pour la correction de mon français. Je dédie cet article à la mémoire de Mario Vegetti (1937-2018).

