



MICHEL FATTAL

## Sur le Bien dans le *Phédon* de Platon\*

*On the Good in Plato's Phaedo*

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to show, through a precise commentary of Plato's *Phaedo*, c 5–6, that the transcendent Idea of Good assumes the role of 'connecting altogether' (*sundein*) the intelligible to the sensible. This argument proves, against the common point of view of the commentators, that this dialogue is not a 'dualistic' one. The paper insists also on the differences between the Good in the *Phaedo* and the Good in the *Republic* and the *Philebus*.

**KEYWORDS:** The Good • 'connecting altogether' (*sundein*) • 'participation' (*methexis*) • dualism

Dans une étude consacrée au *Banquet* de Platon et présentée au *X Symposium Platonicum* de Pise en juillet 2013<sup>1</sup>, j'avais développé la thèse selon laquelle

Platon n'a pas attendu le *Parménide*, le *Sophiste* ou même le *Timée* pour résoudre le problème épineux de la séparation (*chôrismos*) et de la participation (*methexis*) du sensible à l'intelligible, ou de la séparation et de la participation des idées entre elles, mais qu'il a pris conscience assez tôt, dans sa carrière d'écrivain, et notamment dans le *Banquet*, de la nécessité de mettre en œuvre une philosophie de la relation. [...] Le *Banquet* représenterait la cohabitation de deux philosophies différentes et complémentaires, ou mettrait en œuvre une philosophie qui en appelle une autre. La philosophie de la séparation en appellerait ainsi à mettre nécessairement en place une philosophie de la relation<sup>2</sup>.

\* Pour le texte grec, j'ai utilisé l'édition de J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, Oxford University Press, « Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis », 1900–1907, tome 1.

<sup>1</sup> Conférence intitulée : « Le *Banquet* de Platon : une philosophie de la relation ? », publiée dans M. Fattal, *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2013, pp. 13–41.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.16–17.

Afin de sauvegarder l'unité du réel résultant de sa philosophie de la séparation – qui a poussé Aristote à soutenir que son maître redoublait inutilement la réalité<sup>3</sup> en distinguant deux espèces de réalités hiérarchiquement différents<sup>4</sup> et qui a conduit certains commentateurs à parler de « dualisme »<sup>5</sup> – Platon se servira d'un certain nombre de notions pour dire le « lien » ou la « relation » unissant le sensible et l'intelligible. Ce sont les notions de participation (*methexis*), de communauté (*koinônia*), d'image (*eikôn*), d'imitation (*mimêsis*) qui établissent désormais ces relations entre ces deux ordres séparés. J'ai ainsi montré comment, dans le *Banquet*, Platon, afin de ne pas sombrer dans le dualisme ontologique, cosmologique et anthropologique, et afin de répondre aux critiques qui pouvaient lui être faites, développe ce que j'ai appelé une philosophie de la relation ou du lien à tous les niveaux du dialogue, notamment à travers les notions de « banquet » ou de « beuverie commune » (*sumposion*), de discours (*logos*), d'amour (*erôs*), de passage (*poros*), d'intermédiaire (*metaxu*), de milieu (*meson*), de philosophie (*philosophia*) et de philosophe (*philosophos*)<sup>6</sup>.

C'est à travers la figure mythique de l'éros-démon que Platon sera par exemple en mesure de « lier » des domaines, des sphères ou des ordres séparés : les hommes et les dieux, le corps et l'âme, le bas et le haut, la terre et le ciel, l'ignorance et le savoir, l'anthropologique et le théologique. Elle offrirait ainsi à Platon une solution au problème du dualisme, induit par sa philosophie de la séparation, puisqu'elle se propose d'assurer le « passage » (*poros*) d'un domaine à l'autre<sup>7</sup>.

Moyen-terme dynamique de la relation, médiation et intermédiaire atypique et atopique, puissance relationnelle par excellence, figure paradoxale susceptible d'orienter l'œil de l'âme vers les formes intelligibles, telles sont les qualités du philosophe Socrate. La figure du démon, symbolisant le philosophe intermédiaire (*metaxu*), est là pour combler l'intervalle et le vide entre les dieux et les hommes, et en vue d'assurer la cohésion de l'univers ou l'unité du Tout avec lui-même<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Aristote, *Métaphysique* A, 9, 990 a34–b8 ; M, 4, 1078 b31–1079 a4.

<sup>4</sup> Voir par exemple, *Phédon*, 79 a ; *République* VI, 509d ; 508c ; *Phèdre*, 247c.

<sup>5</sup> Voir notamment W.G. Leszl, « Pourquoi des Formes ? » in J.-F. Pradeau (éd.), *Platon : les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, p. 126 : « Rares sont les commentateurs qui admettent que Platon ne propose pas seulement un dualisme ontologique, mais aussi et surtout une dualisme qui repose sur une opposition radicale entre la réalité et l'apparence ».

<sup>6</sup> M. Fattal, *Platon et Plotin...*, op. cit., p. 18–19 sq.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

L'éros-démon symbolisant le philosophe, étant donné sa position centrale située à mi-chemin ou au milieu entre les hommes et les dieux, « contribue, dira Platon, à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers » (*to pan auto hautô xundedesthai*) (*Banquet*, 202 e). Il est tout à fait intéressant de noter ici que le verbe utilisé pour dire le « lien » ou « l'acte de lier » le Tout avec lui-même est le verbe *sundein*. C'est donc dans le fait de « lier ensemble » des domaines séparés que le philosophe sauvegarde la cohésion du cosmos et offre à travers la figure mythique et dynamique de l'éros-démon-intermédiaire, et à travers la figure par excellence du « lien » (*desmos*) réalisé par le philosophe, une solution merveilleuse au problème du *chôrismos* évitant ainsi de sombrer dans le dualisme opposant le sensible à l'intelligible, le corps à l'âme<sup>9</sup>.

On pourrait dire que la mise en place d'une philosophie de la relation est appropriée, naturelle ou facile à réaliser dans le *Banquet* où la question de l'amour est au centre du dialogue. La mise en place d'une telle philosophie de la relation devrait être beaucoup moins appropriée, naturelle et évidente dans le *Phédon* qui, pour sa part, porte plutôt sur la question de la mort. Si l'amour est en effet « relation » entre deux êtres, contact ou *sunousia* entre l'amant et l'aimé ; la mort, quant à elle, représente une série de « séparations » : séparation de l'individu Socrate avec ses amis qu'il est obligé de quitter, séparation avec la vie, et séparation de l'âme par rapport au corps. De telles séparations ne feraient qu'accentuer la distinction établie entre des ordres différents et hiérarchisés : le visible et l'invisible (*Phédon*, 79 a), le sensible et l'intelligible. Le *Phédon*, mettant en place la théorie des Formes et des Essences séparées ne serait finalement pas en mesure de colmater aussi facilement que le *Banquet* les brèches du *chôrismos* qu'il venait d'établir pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale<sup>10</sup>. L'exhaussement des Formes ou de ces réalités vraies et stables au-dessus du monde sensible (relevant de l'apparence et du devenir), la séparation, voire l'opposition, qui est établie entre l'âme et le corps marquant l'éminence et la valeur de la première sur le caractère déficient et dévalorisant du second, ne feraient que creuser « l'infranchissable fossé entre le sensible et l'intelligible »<sup>11</sup>, le corps et l'âme,

<sup>9</sup> Sur la lecture du *Phédon* comme « œuvre théâtrale » indiquant ce que doit être la « vie philosophique », cf. l'étude récente de G. Casertano, *Fedone, o dell'anima. Drame ético in tre atti*, Traduzione, commento e note, Napoli, Paolo Loffredo, « Philosophikê skepsis, 2 », 2015.

<sup>10</sup> *Platone, Fedone*, Testo greco a fronte, Prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale; Appendice bibliografica di M. Andolfo, Milano, Bompiani, « Testi a fronte », (2000), 2013, pp. 13-78.

<sup>11</sup> Ch. Rogue, *Comprendre Platon*, Paris, Armand Collin, « Cursus », 2004, chapitre V : « L'infranchissable fossé entre le sensible et l'intelligible », pp. 87-108.

et consacrerait ainsi d'une manière définitive ce que les commentateurs appellent le dualisme platonicien. Dans de telles conditions, comment peut-on soutenir au sujet du *Phédon* la thèse précédemment défendue à propos du *Banquet* ? La philosophie de la séparation, liée notamment au thème de la mort et faisant la spécificité de la philosophie platonicienne profondément imprégnée de pythagorisme (purification, métempsotose, etc.), ne pouvait logiquement pas conduire Platon à mettre en place une philosophie de la relation telle qu'elle a été développée dans le *Banquet*.

La thèse que je me propose de soutenir dans cette étude vise à montrer que dans le *Phédon*, malgré l'accent mis sur la séparation cosmologique et anthropologique, et malgré les accents dualistes d'un certain nombre de passages, Platon ménage des « liens » ou des « relations » entre les domaines qu'il a séparés. Le dualisme ontologique se trouverait-il ainsi surmonté ? De quelle manière et dans quelle mesure est-il possible de développer une philosophie du lien ou de la relation au sein d'une telle séparation si manifeste et si marquée ? A quels endroits du texte de Platon trouve-t-on des indices ou des témoignages allant dans le sens de cette thèse ?

C'est dans un long passage au cours duquel il relate la biographie intellectuelle de Socrate que Platon est notamment amené à affirmer l'idée selon laquelle « le bien » représente « ce qui lie ensemble » les choses (*to agathon [...] sundei*) (*Phédon*, 99 c 5-6). Il est important de remarquer ici que Platon utilise le même verbe *sundein* (lier ensemble) dont il avait été fait mention dans le *Banquet* en 202 e pour signifier « l'acte de lier » le Tout avec lui-même et assurer ainsi la cohésion de l'univers, une cohésion assurée, par la figure mythique de l'éros-démon-intermédiaire incarnée par le philosophe. Ici, dans le *Phédon*, ce n'est plus le philosophe, symbolisant l'amour, le désir du Beau et du Bien, qui assure d'une manière dynamique l'unité du réel, mais le « bien » (*to agathon*).

Dans le *Banquet*, il était compréhensible que la position médiane du philosophe permette d'assurer le passage du bas vers le haut, des hommes vers les dieux, et conduise les hommes du sensible à l'intelligible. Dans le *Phédon*, on voit mal comment le « bien », qui est une Forme séparée au même titre que le « beau » et l'« égal en soi », puisse être en mesure de lier le Tout avec lui-même. Mais qu'est-ce que le « bien » ? Comment se fait-il qu'il soit finalement en mesure de lier les choses entre elles ?

C'est en retraçant l'itinéraire intellectuel de Socrate qui se serait interrogé, à la manière des physiciens présocratiques sur l'origine ou la cause de la génération et de la corruption des choses, et qui aurait par la suite découvert le livre d'Anaxagore, que le Socrate de Platon, déçu par Anaxagore, est conduit à poser l'hypothèse des Formes. Cette hypothèse des Formes n'a rien à voir avec l'approche matérialiste des philosophes présocratiques qui

faisaient intervenir des principes physiques comme l'air, l'eau, le feu et la terre, en vue d'expliquer la nature des choses, et diffère du *nous* (intelligence) d'Anaxagore qui, malgré les apparences, demeure lui aussi un principe physique qui, une fois l'impulsion communiquée aux choses pour les ordonner selon le principe du meilleur, laisse la place à des causes mécaniques et matérielles. L'espoir suscité par la lecture du livre d'Anaxagore se trouve ainsi profondément déçu. Là où il attendait de découvrir l'existence d'un principe ou d'une intelligence immatérielle, pure et sans mélange, qui serait la cause de la mise en ordre des choses et de leur différenciation, Socrate trouve une intelligence matérielle opérant des discriminations matérielles qui nécessitent un mouvement physique. De surcroît, cette intelligence ordonnatrice n'agit que d'une manière ponctuelle, et non de façon éternelle, puisqu'elle finit par abandonner le monde à la causalité mécanique.

Ainsi, l'intelligence d'Anaxagore étant de même nature que le monde physique qu'il ordonne et organise ne peut être en mesure de régir le monde et le Tout selon le principe du meilleur. Ce principe du meilleur, qui ne peut être d'ordre matériel, ne s'applique pas uniquement à l'échelle cosmique (tout), mais œuvre également au niveau anthropologique (partie). Si Socrate reste par exemple assis dans sa prison, ce n'est pas uniquement pour des raisons physiques, mais également parce qu'il a « choisi » (moralement et intellectuellement) de ne pas s'enfuir. En considérant qu'il est « plus juste et plus beau » de demeurer en prison, Socrate opère un choix responsable et juge selon le principe du meilleur (*tou beltistou hairesei*) (*Phédon*, 99 b 1) qui est un principe axiologique et intelligible.

Étant de facture non intelligible, puisque de nature physique et matérielle, l'intelligence d'Anaxagore qui agit d'une manière ponctuelle et non éternelle ne pouvait assurer l'unité ou la cohésion des choses dans le monde et leur discrimination selon le principe du meilleur, car ce principe du meilleur se doit d'être intelligible et éternel pour être efficace. Le « lien » (*desmos*) qui est censé assurer la synthèse du Tout avec lui-même doit être recherché dans un autre fondement. Quel est ce lien véritable qui est censé fonder toutes choses selon Socrate ? C'est à la page 99 c 5–6 du *Phédon* que Platon affirme l'idée selon laquelle c'est le « bien » qui est ce qui « lie ensemble » (*sundeï*) et ce qui « tient ensemble » (*sunecheï*) toutes choses. L'acte de liaison et l'acte de fondation caractérisent simultanément le « bien » qui n'est pas une « intelligence », mais une réalité en soi (75 c, 77 a), c'est-à-dire un Être intelligible ou une Forme séparée au même titre que toutes les autres Formes. À la différence de l'intelligence d'Anaxagore qui n'a pas tenu ses promesses, le « bien » en tant que Forme séparée, qui est en soi et par soi, représente véritablement ce qui est pur de tout mélange avec la matière

et de tout rapport avec le devenir. C'est en cela qu'il possède le pouvoir de « fonder » et de « lier » les choses entre elles.

Mais si le « bien » est un intelligible, comment agit-il selon le principe du meilleur ? Quelles sont les choses qu'il lie ? Sont-elles de nature sensible ou/et intelligible ? Enfin et surtout, si le « bien » est le « lien » du Tout avec lui-même, comment se fait-il que cette « puissance de liaison » exerce son pouvoir et agisse à partir d'un lieu extérieur ou étranger, voire séparé, du monde physique ?

Pour comprendre en quoi consiste cette « puissance de liaison ou de relation » qu'est le « bien », Platon renvoie, entre autres, à la figure mythique d'Atlas, le Titan qui « supporte » le ciel et le monde sur ces épaules (Homère, *Odyssée* I, 53 ; Hésiode, *Théogonie*, 517), afin de montrer à nouveau que le fondement qui supporte toute chose ne peut être, à la manière d'Atlas, un fondement physique ou matériel. Atlas ne peut donc constituer un principe de liaison efficace ou ne peut à lui tout seul fonder l'univers. Le « bien », du fait qu'il est de nature intelligible, est, quant à lui, en mesure d'assurer la synthèse, le lien, la relation des choses entre elles. Platon réitère, à travers cette distinction qu'il établit entre deux fondements « sensible (Atlas) » et « intelligible (le bien en soi) », sa philosophie de la séparation tout en lui associant simultanément une philosophie de la relation puisque c'est cela même qui est séparé et autarcique, le bien, qui est censé constituer la véritable cause ou la véritable puissance/force de liaison des choses.

Lisons le passage en question dans lequel Atlas et le « bien » se trouvent évoqués afin de déterminer la nature de ce bien et montrer en quoi consiste exactement sa fonction de liaison :

Mais la puissance (*tên dunamin*) qui dispose ces choses dans le meilleur ordre possible (*tou hôs hoion te beltista auto tethênai*), ils ne cherchent pas à la connaître, et ils ne croient pas qu'elle possède une force divine (*daimonian ischus echein*). Ils pensent qu'ils trouveront un jour un Atlas (*Atlanta*) plus fort (*ischuroteron*) que celui de nos légendes, plus immortel (*athanatôteron*), et plus capable de soutenir le monde (*mallon hapanta sunechonta*) : en vérité que ce soit le bien, l'obli-gatoire (*hôs alêthôs to agathon kai deon*), qui lie et tient ensemble (*sundein kai sunechein*) les choses, cela ils ne le pensent pas. Tandis que moi pour savoir ce qu'il en est de cette sorte de cause (*tês toiautês aitiâs*), je me serais fait avec joie l'élève du premier venu. Mais puisque j'ai été privé de la connaître, ne pouvant ni la découvrir par moi-même, ni l'apprendre d'une autre personne, veux-tu, mon cher Cébès, que je t'expose tous les efforts que j'ai accomplis dans ma 'seconde navigation' à la recherche de cette cause? (99 c1-d1)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Trad. P. Vicaire légèrement modifiée, *Platon, Phédon*, Notice de L. Robin, texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1983, p. 77.

Afin de déterminer la nature du « bien » et sa fonction de liaison, il est nécessaire de replacer ce texte dans le cadre de l'itinéraire intellectuel de Socrate qui pensait trouver la cause paradigmatique de toutes choses, c'est-à-dire cette puissance (*dunamis*) qui est censée disposer les choses dans le meilleur ordre possible. Dans la continuité des physiciens qui tentent d'expliquer l'origine de la génération et de la corruption, le *nous* d'Anaxagore pouvait représenter cette cause du Tout qui disposerait obligatoirement et nécessairement les choses selon un bon ordre.

Dans la page 97 d-e qui précède notre texte, Socrate n'allait-il pas soutenir en effet qu'« Anaxagore allait [lui] dire tout d'abord si la terre est plate ou ronde, puis après [lui] l'avoir exposé, [lui] en expliquer en détail la cause et la nécessité (*tên aitian kai tên anagkên*) ; il [lui] dirait ce qui vaut le mieux (*to ameinson*), et pourquoi (*hoti*) il vaut mieux (*ameinson*) pour la terre d'avoir telle forme » ? Et Socrate de poursuivre, en 98 a-b, évoquant toujours le *nous* d'Anaxagore dans son rapport aux choses : « il allait, pensais-je, m'expliquer en détail en quoi consiste le meilleur pour chacune (*to hekastô beltiston*) et le bien commun à toutes (*to koinon pasin [...] agathon*) ». Ces deux passages 97 d-e et 98 a-b – qui précèdent notre texte 99 c1-d1 dans lequel apparaît le « bien » comme « puissance » qui dispose et ordonne les choses selon le principe du meilleur (*beltiston*), et qui représente une sorte de cause (*aitia*) possédant une force divine (*daimonian ischus echein*) encore plus forte (*ischuroteron*), plus immortelle (*athanatôteron*) et plus capable de supporter ou de soutenir le Tout (*mallon hapanta sunechonta*) que le nouvel Atlas des physiciens qui l'emportait en puissance de liaison et de fondation sur l'Atlas de la mythologie – s'inscrivent manifestement dans l'attente et l'espoir suscités par le *nous* d'Anaxagore qui était censé expliquer en détail la « cause et la nécessité » (*tên aitian kai tên anagkên*) du Tout en disposant chaque chose et la totalité de la meilleure façon possible (*hopê an beltista echê*) (97c). Cette causalité nécessaire et contraignante visant le meilleur devait expliquer *pour-quoi* (ce en vue de quoi) les choses naissent, périssent et existent. C'est ce qui a poussé certains commentateurs à voir dans le *nous* d'Anaxagore une cause finale qui n'aurait pas abouti puisqu'au lieu de dire « ce en vue de quoi » les choses naissent, périssent et existent, Anaxagore aurait substitué une enquête sur « comment » elles adviennent, deviennent et existent, d'où la déception de Socrate. Dans de telles conditions, l'Atlas idéal imaginé par certains, ce nouvel Atlas plus fort, plus immortel que celui de la mythologie, censé assurer la cohésion de l'univers selon le principe du meilleur et qui serait véritablement capable de « tenir ensemble », le « supporter » ou le « sou-tenir » (*sunechein*, 99 c 6) s'avère inopérant. C'est ailleurs que Socrate devra désormais chercher ce principe fondateur et synthétique,

cette cause nécessaire qui oblige et contraint les choses à être disposées et liées dans le meilleur ordre possible. C'est en vérité (*alethôs*), dira Socrate, dans le « bien, l'obligatoire » (*to agathon kai deon*) auquel certains ne veulent pas croire que réside ce qui va lier ensemble et tenir ensemble (soutenir) (*sundein kai sunechein*) toutes choses. C'est le bien qui est finalement la véritable cause recherchée et trouvée.

Le caractère obligatoire et nécessaire attribué au *nous* anaxagoréen caractérise désormais plus adéquatement non plus l'intelligence d'Anaxagore, mais cette Essence ou cet Etre qu'est le « bien » de Platon. En 99 c 5, Platon associe, sous le seul et même article (*to*), *agathon* et *deon* pour signifier que ces deux termes désignent une seule et même réalité. Platon n'utilise pas deux fois l'article (*to*) pour les désigner de la manière suivante : *to agathon kai to deon* (le bien et l'obligatoire), mais dit expressément *to agathon kai deon* (le bien, l'obligatoire). L'article « *to* » se rapporte donc à une seule et même notion. L'*agathon* est « aussi » (*kai*) le *deon*, « ce qu'il faut », « ce qui est nécessaire », « ce qui doit être », « ce qui s'impose », « ce qui est exigé ou requis », en vue de lier, structurer, disposer et soutenir au mieux les choses, c'est-à-dire les fonder. Platon joue ici sur les mots pour signifier l'identification du *deon* à l'*agathon* qui va « lier ensemble » (*sundein*) et « tenir ensemble » (*sunechein*) les choses. Socrate ne dira-t-il pas en effet dans le *Cratyle* 418 e que, bien qu'il soit « un aspect du bien, le *deon* (le « nécessaire », l'« obligatoire ») a l'air d'être un *desmos* (« lien ») » ? Si le *deon* a l'aspect d'un « lien », c'est à cause de l'homonymie qui existe entre le verbe *deô* signifiant « falloir » et le verbe *deô* désignant le fait de « lier »<sup>13</sup>.

Le caractère « nécessairement/obligatoirement liant » de l'*agathon* (du bien) est donc étymologiquement justifié<sup>14</sup>. Il est la véritable cause contraignante et nécessaire des choses qui les dispose au mieux et qui représente la véritable cause exemplaire que certains ne veulent pas reconnaître. « La cause et la nécessité » des choses qu'Anaxagore tente d'expliquer à travers son *nous* (intelligence), recherchant « le meilleur pour chacune » (*to hekastô beltiston*) et « le bien commun à toutes » (*to koinon pasin agathon*) (98 a–b), se trouvent en réalité dans l'*agathon-beltiston-deon* du Socrate de Platon. La nécessité (*anagkê*) ou le caractère nécessaire et exigeant (*deon*) de la cause d'Anaxagore se trouve très limitée ou trop limitée (action ponctuelle, relais mécaniques, approche physique et matérielle du principe) pour jouer pleine-

<sup>13</sup> *Platon, Cratyle*, Traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par C. Dalimier, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 257, n. 319.

<sup>14</sup> L'étymologie latine du verbe *obligare*, signifiant le fait d'« attacher ensemble », de « lier », d'« enchaîner », d'« obliger », permet également d'associer, et même d'identifier en un seul et même mot, « la liaison et la nécessité ».



ment son rôle de fondement (soutenir/supporter/tenir ensemble) les choses en vue de les « lier » (*sundein*). D'ailleurs, l'*ameinon* et le *beltiston* visés par le *nous* d'Anaxagore intègrent plus adéquatement l'*agathon* de Socrate du point de vue grammatical et philosophique.

En effet, l'adjectif *agathos* se dit *beltiôn*, *ameinôn*, *kreitôn* au comparatif, et il se dit *beltistos*, *aristos*, *kratistos* au superlatif. Tous ces termes qui sont des flexions d'*agathos* relèvent du vocabulaire de l'excellence (physique, éthique, etc.). Ici, en l'occurrence, la cause trouvée qui est la puissance par excellence réside dans l'Être exemplaire, la Forme paradigmatique, qui est le « bien ». Le bien serait-il, comme certains le pensent, la « pierre angulaire du système de tous les Biens, comme Atlas soutenant les principes des différentes choses »<sup>15</sup> ? Serait-il en tant que cause paradigmatique et exemplaire de toutes choses « une sorte de dénominateur commun », une « sorte de réduction à l'unité des divers '*beltista*', '*arista*' et autres '*ameinomena*' » qui forcerait « les êtres fondés par lui à aller vers lui »<sup>16</sup> ? Un tel questionnement qui pourrait laisser entendre que toutes les vertus morales et éthiques particulières se trouvent « rassemblées », « liées » ou « subsumées » sous l'Idée fondatrice du Bien rapprocherait le *Phédon* de la *République* où le Bien joue effectivement le rôle de « la cause en chaque cas de toute rectitude et de toute beauté » morale. Même si le « bien » du *Phédon* préfigure d'une certaine façon le « Bien » de la *République*, on ne peut tout de même pas les identifier. « La transcendance du Bien vis-à-vis des Formes, clairement affirmée par la *République*, reste pour l'instant très imprécise » dans le *Phédon*. De plus, « en 98 b 2–3, l'introduction de l'*agathon* à côté des *beltista* s'est opérée de façon fort subreptice ; et si l'on peut – sur la base de 98 b 2–3 et 99 c 6 – soupçonner, chez Platon, une intention d'unifier hiérarchiquement son monde des Formes, il serait sans doute exagéré de prétendre que le *Phédon* lui-même affirme déjà l'existence indépendante d'un Principe unique transcendant nettement le monde des Formes »<sup>17</sup>. Le « bien » du *Phédon* ne transcende donc pas la totalité des Formes à la manière du Bien de la *République* qui les lierait en tant que dénominateur commun du haut de sa suréminence.

Afin de poursuivre la comparaison entre le bien du *Phédon* et le Bien de la *République*, il faut préciser que le Bien de la *République*, conçu comme cause exemplaire de toute valeur, doit également être entendu à la manière d'une lumière qui assure le « lien » (*desmos*) (*Rép.*, VI, 507 e, 508 e–509 a)

<sup>15</sup> M. Durand, *Trois lectures du Phédon de Platon*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2006, p. 191.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>17</sup> R. Loriaux, *Le Phédon de Platon*, Commentaire et traduction, Volume II (84b–118a), Namur, Presses Universitaires de Namur, 1975, p. 87–88.

unissant la vue à ce qui est vu. Platon ira jusqu'à dire en *République* VI, 509 b que le Bien « surpasse l'essence de loin en majesté et en puissance » (*epekeina tês ousias presbeia kai dunamei huperechontos*). Si le bien du *Phédon* est caractérisé par une certaine *dunamis*, le Bien de la *République* devient cette *dunamis incomparable* située au-delà de l'essence. Ceux qui, dans le *Phédon*, espéraient découvrir un nouvel Atlas « plus puissant », « plus immortel », « plus fondateur » et « plus synthétique » que l'Atlas de la mythologie ne pensent pas que cette « puissance » (*dunamis*) qui fait que les choses sont disposées le mieux possible possède une « force divine » (*daimonian ischun*, 99 c 2–3) qui soumettrait toutes choses. Sommes-nous, dans de telles conditions, avec le *Phédon* 99 c sous le « joug du bien », sous « ce lien nécessaire qui oblige et exige » (*deon sundei*) ? C'est ce que Platon laisserait entendre en 100 b 5–9 :

Je pars de cette hypothèse qu'il existe en soi un Beau, un Bon, un Grand, et ainsi de suite. Si tu m'accordes cela, si tu conviens avec moi que ces choses existent, j'espère que grâce à elles je te montrerai, je t'aiderai à découvrir la cause qui fait l'âme immortelle (trad. Vicaire).

Parti de la cause téléologique supposée du *nous* anaxagoréen qui demeure limitée, Platon est amené à « poser » l'hypothèse des Formes « Beau, Bon, Grand ». Ce sont donc les Idées ou les Essences du Beau, du Bien, du Grand qui sont « posées » à la place du *nous* inconséquent et inefficace d'Anaxagore et qui jouent désormais le rôle de principes fondateurs. L'*archê* (principe) est, on le sait, « ce qui commence et ce qui commande toutes choses », ce qui est à l'origine et ce qui gouverne toute chose. Solidité, unité, vérité et universalité<sup>18</sup> caractérisent en propre tout principe fondateur qui « lie » et « sup-porte » désormais les choses et les dispose aux mieux d'un point de vue ontologique (cosmologique), éthique (anthropologique) et, on le verra, gnoséologique (logique). Compte tenu de ce qui vient d'être dit, le « bien qui oblige » et qui est quelque chose qui se suffit à lui-même (*ti hikanon*) (101 e1) fait partie, en tant qu'Être, de ces Essences fondatrices (exemplaires, paradigmatiques) que sont le Beau, le Grand, le Juste, l'Égal, etc.

Le bien du *Phédon* qui représente « ce principe qui se suffit à lui-même » (101 d–e), et qui incarne le fondement éminent auquel on accède en montant (*tôn anôthen*) (101 d 7), ne peut pas finalement correspondre à l'*archê anhupothetos*, au principe inconditionné représenté par le Bien de la *République* VI, 510 b. L'interprétation du bien du *Phédon* à partir du Bien

<sup>18</sup> *Phédon*, 99 e ; cf. L. Guillermit, *L'Enseignement de Platon*, II. Gorgias-Phédon-Ménon, Nîmes, Editions de l'Éclat, « Polemos », 2001, pp. 158–159.

de la *République* me semble forcée même s'il est possible de voir dans le bien du *Phédon* l'annonce ou la préfiguration de ce que sera le Bien de la *République*<sup>19</sup>. Le *ti hikanon* du *Phédon*, 101 e 1, caractérisant le bien au même titre que la puissance, la solidité<sup>20</sup>, l'unité, l'universalité<sup>21</sup> et la vérité ne peut pourtant être identifié à l'*archê anhupothetos* de la *République* pour la simple raison qu'il se situe sur le même pied d'égalité que les autres Formes qui lui sont apparentées et qui comportent les mêmes spécificités. Aucune éminence ou suréminence du bien sur les autres Formes qu'il est censé régir, commander, lier et fonder, n'est véritablement attestée dans le *Phédon*. C'est la raison pour laquelle on ne peut véritablement l'identifier au Bien de la *République*.

Mais si le bien du *Phédon* qui se suffit à lui-même est l'obligatoire liant nécessairement les choses pour les supporter et les soutenir, c'est-à-dire pour les fonder éthiquement et ontologiquement à l'instar de toutes les autres Idées ; si ce bien ne possède aucune éminence sur les autres Formes, s'il n'est pas en d'autres termes la cause de toutes les autres Formes, comme cela est le cas dans la *République*, ne peut-on pas alors le rapprocher du bien tel qu'il est présenté dans le *Philèbe* ? Qu'est-ce qui suggère un tel rapprochement avec le *Philèbe* ? Et jusqu'à quel point un tel rapprochement est-il tenable ?

Au même titre que le bien du *Phédon* et de la *République*, le bien du *Philèbe* est caractérisé par la « puissance » (*dunamis*). « La puissance du bien (*hê tou agathou dunamis*), dira Platon, s'est réfugiée dans la nature du beau » en *Philèbe* 64 e 5-6<sup>22</sup>. La nature du beau, du fait de son lien intime avec la mesure et la proportion (64 e 6-7), aurait en fait pour fonction de manifester, de rendre visible le bien et de représenter concrètement l'effet du bien conçu comme cause active et dynamique. Le beau conçu comme mesure et proportion serait la manifestation visible, concrète et dynamique de ce bien pour l'homme. Il faut noter tout de suite ici que le bien du *Philèbe* est le « bien pour nous », le bien pratique pour l'homme, et non le « bien en soi » du *Phédon*, car ce dialogue tardif se propose de déterminer ce qu'est la vie bonne et heureuse pour l'homme qui est censée être une vie faite

<sup>19</sup> Sur le Bien de la *République*, voir Th. A. Szlezak, « L'idée du Bien en tant qu'*archê* dans la *République* de Platon », in M. Fattal (éd.), *La Philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, Tome 1, pp. 345-372 ; R. Ferber, « L'idea del bene è o non è trascendente ? Ancora su *epekeina tês ousias* », in M. Bonazzi et F. Trabattori (ed.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Monduzzi Editore, 2003, pp. 127-149.

<sup>20</sup> Cf. *Phédon*, 100 a 4, d 8, e 1.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, 100 a 5-6.

<sup>22</sup> Pour un commentaire de ces deux lignes du *Philèbe*, cf. M. Fattal, « Du Bien et du Beau dans le *Philèbe* 64 e 5-6 de Platon et son exégèse plotinienne », in M. Fattal, *Plotin face à Platon*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 17-30.

d'un mélange mesuré et proportionné de plaisir et de pensée. Le bien pour nous, c'est-à-dire le bien pour l'homme, résiderait finalement dans une vie belle faite de mesure et de proportion<sup>23</sup>. Le bien est donc une *dunamis* qui se manifesterait à travers la *phusis* du beau s'exprimant elle-même d'une manière dynamique et concrète dans la mesure et la proportion. Le bien en soi du *Phédon*, n'est donc pas le « bien pour nous » du *Philèbe*, et n'entretient aucun rapport causal concret avec le beau. Il représente plutôt une « Forme » qui est placée « à côté » de toutes les autres Formes que sont le « beau en soi », l'« égal en soi », le « grand en soi » sans pour autant exercer sur elles une puissance concrète. La puissance causale du « bien en soi », conçue comme cause exemplaire dans le *Phédon* s'exerce, on l'a vu, sur les choses sensibles en vue de les fonder (soutenir, tenir ensemble : *sunechein*) et assurer leur cohésion, leur synthèse (lier ensemble: *sundein*).

Après avoir noté le caractère commun du bien du *Phédon* et du bien du *Philèbe*, conçu comme *dunamis* et après avoir relevé les différences qui les sépare, la comparaison avec le bien du *Philèbe* peut être poursuivie puisque ce dialogue tardif reprend à son compte une autre caractéristique du bien que l'on trouve dans le *Phédon*, à savoir sa « suffisance ». Socrate se demande en effet dans le *Philèbe* en 20 d 4-5 si « le bien se suffit » (*hikanon tagathon*), et Protarque de lui répondre positivement en disant que c'est dans la suffisance que ce bien se différencie (*diapherei*) de tout ce qui est. Il faut par ailleurs noter que dans ce passage 20 d du *Philèbe*, Socrate présente le bien sous trois aspects : la perfection (*teleion*), la suffisance (*hikanon*) et le fait d'être digne de choix (*haireton*). La capacité d'être parfait/complet et suffisant qui sont la condition de tout choix peuvent être en fait ramenés à une puissance unique, l'autarcie<sup>24</sup>.

Mais qu'est-ce que l'autarcie ? L'expression « ne pas avoir besoin de quelque chose » (*mêden mêdenos eti prosdeisthai*) qu'on trouve dans le *Philèbe* en 60 b désigne généralement, dans la philosophie grecque, ce qui se suffit à soi ou ce qui est autarcique, c'est-à-dire ce qui ne dépend de rien pour exister ou être. Socrate ne dira-t-il pas en effet, en 60 b-c que « la nature du bien se différencie de toute autre par le caractère suivant », à savoir que

<sup>23</sup> M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 332 : « Pour nous, humains, proportion, beauté et vérité ne sont pas des Idées, des Formes intelligibles à définir dialectiquement [...], ce sont les trois significations possibles de ce que nous nommons 'bon', et de la proportion, de la beauté et de la vérité ».

<sup>24</sup> Voir à ce sujet, l'étude de L.-A. Dorion, « L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20 d et 67 a) », in : J. Dillon/L. Brisson (eds), *Plato's Philebus. Selected papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, « International Platon Studies, vol. 26 », 2010, pp. 146-151.

« toute créature qui en jouirait sans cesse, jusqu'à la fin, en tous sens et de toutes manières, n'aurait plus jamais besoin de rien d'autre (*mêdenos heterou pote eti prosdeisthai*) et serait on ne peut plus satisfaite (*to de hikanon teleôtaton echein*) »<sup>25</sup> ? Comme le note L.A. Dorion, le fait même que Socrate associe étroitement dans ce passage *hikanon* et *teleôtaton* en une seule et même expression est une façon d'exprimer l'état de celui qui n'éprouve aucun besoin et qui est par conséquent autarcique<sup>26</sup>. L'*hikanon* qui se suffit à lui-même, on l'a vu dans le *Phédon* 101 d–e, caractérise le principe (*archê*) qui est atteint en remontant (*tôn anôthen*) vers l'hypothèse qui est censée être la meilleure. Le principe atteint, qui commence et qui commande toute chose – puisque toute chose en découle (*ex ekeinês*) – et qui peut être identifié aux Formes en général, et à la Forme du bien en particulier, est donc finalement ce qui se suffit à lui-même, ce qui n'a besoin de rien pour exister. La « vérité » fait également partie de ce principe solide recherché d'où découle ou d'où provient toute réalité (101 d–e). Même si le « bien en soi » du *Phédon* n'est pas le « bien pour nous » du *Philèbe*, on peut cependant leur accorder à tous les deux une puissance commune, l'autarcie, puisque l'un et l'autre, « se suffisent » à eux-mêmes et n'ont besoin de rien pour exister.

Pour conclure sur la comparaison établie entre le *Phédon* d'une part et la *République* et le *Philèbe* d'autre part, il faut rappeler que l'*hikanon ti* du *Phédon* qu'on trouve dans la page célèbre du *Phédon* 101 d–e – qui semble correspondre au texte tout aussi significatif de *République* 510b–511b portant sur l'hypothétique et l'anhypothétique – n'autorise pas vraiment de parler de « principe absolu – *archê anhupothetos* – mais seulement d'un recours à quelque chose de suffisant »<sup>27</sup>. Le bien en soi du *Phédon* se situerait donc entre le bien relatif (pour nous) du *Philèbe* et le Bien absolu du principe anhypothétique de la *République* situé « au-delà de l'essence ».

Dans le *Phédon*, le bien en soi est autarcique du fait qu'il est le principe (*archê*) ou la cause (*aitia*) exemplaire et paradigmatique des choses qui dépendent de lui. Le bien en soi du *Phédon* est donc le modèle à partir duquel les biens particuliers existent ici-bas dans le sensible. Face à l'autarcie du bien en soi et par soi, ou de la forme en soi et par soi, il y a la dépendance et la déficience des choses sensibles qui dépendent toutes des Formes dont elles sont les effets. C'est dans un rapport de cause à effet, de paradigme à image, de Forme intelligible à chose sensible, que Platon envisage dans le

<sup>25</sup> Trad. A. Diès, *Platon, Philèbe*, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », (1941), 1978, p. 82.

<sup>26</sup> L.-A. Dorion, « L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20 d et 67 a) », *op. cit.*, p. 147–148.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Être, essence, substance chez Platon et Aristote*, Paris, Seuil, 1982, p. 57, partage à ce sujet le point de vue de H.-G. Gadamer, *L'Éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*, Paris, Actes Sud, 1994, p. 123.

*Phédon* la Forme (ici en l'occurrence la Forme du bien) comme relation causale produisant un effet. La cause (la Forme en général, et la Forme du bien en particulier) est donc une cause relationnelle, une cause rattachant nécessairement (*deon*) ce qui est dépendant à ce qui est indépendant, ce qui est second par rapport à ce qui est premier. Cette relation causale est certes une relation verticale qui va du haut vers le bas puisque c'est le « suffisant » qui impose et dispose la chose sensible à son image, et qui constitue d'une certaine manière le « joug » sous lequel les choses sont ordonnées, supportées, soutenues.

Cette cause relationnelle ou cette relation causale diffère de la relation que le philosophe du *Banquet* pouvait lui aussi établir. C'est à partir d'un autre lieu que le philosophe du *Banquet* agit relationnellement. C'est à partir de sa position médiane et intermédiaire entre les hommes et les dieux, le sensible et l'intelligible, l'ignorance et le savoir, et c'est à partir de sa nature désirante que la relation dynamique se réalise entre les différents niveaux de réalité cosmologique et ontologique, anthropologique et théologique. Le philosophe, identifié à la figure de l'éros, n'est pas une Forme exemplaire – possédant une puissance contraignante de liaison que lui confère son éminence d'Être séparé soumettant du haut de sa transcendance la totalité des choses sensibles –, mais incarne tout simplement une « autre puissance », celle d'un être vivant concret, situé dans l'entre-deux à mi-chemin du haut et du bas, et doté d'un « désir » immense du beau et du bien, et liant ainsi le bas au haut. Le mouvement dynamique et synthétique du philosophe du *Banquet* partirait du bas pour s'orienter vers le haut afin de conduire les hommes du sensible à l'intelligible. Le dynamisme fondateur, structurant et unifiant, résultant « du joug de la Forme » ou du « joug du bien » illustré dans le *Phédon*, partirait, quant à lui, du haut pour aller vers le bas.

Mais peut-on se satisfaire d'une telle représentation topologique du lien dynamique unissant la Forme ou « le bien nécessaire et suffisant » aux choses qu'il fonde, lie et structure ? Le « bien » comme « lien » est-il la seule instance qui assure la synthèse du Tout avec lui-même ?

À partir du moment où Socrate « pose » à la suite de sa « seconde navigation » la théorie des Formes intelligibles, et qu'il laisse entendre qu'elles sont « en soi » et « par soi », qu'elles sont autarciques et indépendantes, voire séparées, des choses dont elles sont les causes, Platon se trouve confronté, on l'a vu, au problème du « lien » ou de la « relation » pouvant être établie entre ces Formes exemplaires (paradigmatiques) et les choses qu'elles sont censées déterminer causalement. C'est le fameux problème de la « participation » (*methexis*) qui surgit ici. Les Formes sont certes pour les choses sensibles leurs causes. La Forme serait en quelque sorte « présente » dans l'effet causé

– à savoir la chose sensible – et elle serait donc la source de son intelligibilité. Les termes qui sont utilisés par Platon pour dire et rendre compte de l'acte de participer (*metechein*) sont entre autres ceux de la « présence » (*parousia*) et de la « communauté » (*koinônia*) (100 d 5–6)<sup>28</sup>.

Se posant la question de savoir « comment » une chose belle est belle, Socrate répondra : « rien d'autre ne rend cette chose belle sinon le beau, qu'il y ait de sa part présence (*parousia*), ou communauté (*eite koinônia*), ou encore qu'il survienne (*eite prosgignomenou*) – peu importe par quelles voies et de quelle manière, car je ne suis pas encore en état d'en décider ; mais sur ce point-là, oui : que c'est par le beau que toutes les belles choses deviennent belles » (100 d) (trad. M. Dixsaut). Un peu plus haut, en 100 c, Socrate avait déjà affirmé que « si, en dehors du beau en soi, il existe une chose belle, la seule raison pour laquelle cette chose est belle est qu'elle participe (*metechei*) à ce beau en soi ». Le verbe *metechein* utilisé en 100c – utilisation du verbe à partir duquel Platon va élaborer dans ses dialogues ultérieurs le substantif (le concept) de « participation » (*methexis*) – désigne le fait « de partager quelque chose », « d'avoir ou de prendre sa part de quelque chose ». Ce qui laisse entendre qu'entre le beau en soi et la chose belle, il y a quelque chose de « commun à partager », et cette chose « commune » à partager (à recevoir ou à prendre) n'est rien d'autre que la « communauté » (*koinônia*) qui assure le « lien » entre ces deux ordres différents. Il y aurait donc dans la chose belle « présence » (*parousia*) du beau en soi, « présence de quelque chose de commun à partager » entre la Forme du beau et la chose sensible qui est belle. D'ailleurs, en 100 d 6, il est dit aussi que la forme belle « survient » ou « advient » (*prosgignesthai*)<sup>29</sup> dans la chose belle. Ainsi, à côté de l'état statique de « présence » et de « communication » entre le beau en soi et la chose belle, Platon se servirait du verbe *prosgignesthai* pour dire l'action dynamique, l'advenue effective de la Forme dans la chose<sup>30</sup>. Ce verbe *prosgignesthai* peut renvoyer également au fait « d'ajouter » quelque chose. La « présence » de la Forme belle dans la chose sensible qui est belle peut donc être comprise comme un « ajout » de la Forme à la chose, comme une sorte de « supplément »<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Sur les différents verbes et substantifs exprimant la participation dans l'œuvre de Platon, cf. L. Brissson, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », in : J.-F. Pradeau (éd.), *Platon : les formes intelligibles, op. cit.*, p. 56, n. 3.

<sup>29</sup> Sur un compte-rendu des différentes leçons proposées par les manuscrits et sur les différentes conjectures proposées par les commentateurs de la ligne de 101 d 6, cf. la lecture de M. Dixsaut, *Platon, Phédon, op. cit.*, pp. 377–380, n. 283 que nous avons suivie.

<sup>30</sup> Sur le caractère dynamique de cette action, voir M. Sekimura, *Platon et la question des images*, Bruxelles, Editions Ousia, 2009, pp. 194–209.

<sup>31</sup> Les néoplatoniciens concevront, quant à eux, la participation comme procession. Damascius, *Traité des Premiers Principes*. Volume III : *De la Procession*, Texte établi par L.G.

On peut dire que l'acte de participer (*metechein*, 100 c et 101 c) exprime le fait de « lier ensemble » le sensible et l'intelligible en leur faisant « partager quelque chose de commun ». C'est à travers l'état statique de la « présence » et de la « communauté » que ce lien se réaliserait : présence de la forme « dans » (*en*) ou « sur » (*epi*) la chose sensible, communauté permettant de partager un *koinos* entre deux domaines différents. Il se réaliserait également à travers l'action dynamique d'un « sur-venir », d'un « ad-venir » (*pros-gignesthai*) pouvant être également compris sous la forme d'un « ajouter ». Le passage 100 d laisse entendre une part d'indétermination ou d'indécision quant à ces trois modalités de la participation. « Peu importe, dit à ce sujet Socrate, par quelles voies et de quelle manière [« ou bien » la présence, « ou bien » la communauté, « ou bien » le fait de survenir/advenir/ajouter], car je ne suis pas encore en état d'en décider ». Indécision et indétermination donc quant à la modalité, quant à la voie ou quant au moyen de la participation<sup>32</sup>, conçue dans les trois cas comme « lien » ou « relation » entre deux niveaux différents de réalité.

Si la Forme belle est la cause exemplaire et finale disant pour-quoi et en vue de quoi une chose sensible est belle, rendant ainsi compte de l'intelligibilité des choses ; la participation se propose, pour sa part, de dire comment elle est belle. La cause paradigmatique et finale de la Forme, et les différentes modalités décrivant la participation de la chose sensible à la Forme en soi, expriment chacune à sa manière le « lien » reliant deux domaines différents et séparés. Platon cherche ainsi à résoudre le dilemme et le paradoxe résultant du maintien simultanément de la « séparation » (*chôrismos*) et de la « relation/participation » (*methexis*). Un paradoxe, voire même une contradiction, semblent habiter sa représentation du réel. Les commentateurs n'ont cessé de le signaler<sup>33</sup>. Affirmer l'en soi et le par soi de la Forme, c'est-à-dire son caractère séparé par rapport aux choses sensibles qui sont « pour nous », rend difficile, voire impossible, tout « lien » ou toute « relation » avec le sensible. Reconnaître paradoxalement que la chose sensible « participe à » ce qui est en soi, c'est-à-dire « partage quelque chose de commun » avec la Forme, aurait pour effet d'affaiblir, voire d'annuler, le caractère « séparé » et

Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1991, dira, en effet, en II, 2, p. 168, que le mot « participer » (*metechein*) « veut dire avoir (*echein*), mais avoir après (*meta*) un autre et à partir d'un autre, avoir en second et non pas en premier [...], c'est la même forme qui, elle-même, est ce qu'elle est en soi, et qui est participé en procédant (*proion*) d'une chose dans une autre ».

<sup>32</sup> Cette indécision est notamment marquée par la répétition des différents « ou bien » (*eite*).

<sup>33</sup> Voir entre autres, W.G. Leszl, *op. cit.*, p. 126 ; F. Fronterotta, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai Dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001, pp. 283-287.




« un » de l'*eidos* qui se trouve en quelque sorte divisé à travers une multiplicité de choses sensibles. Ayant soulevé ainsi, dans le *Phédon*, les difficultés inhérentes à sa théorie de la participation, et après l'avoir remise en cause dans le *Parménide*, Platon tentera de proposer une solution au dilemme suivant : « ou la séparation, ou la participation ». C'est dans ce dialogue plus tardif qu'est le *Parménide* qu'une solution semble se trouver. Les Formes séparées seront en fait conçues à l'image du « jour » ou d'un « voile » qui ne perdent en aucune manière leur unité et leur identité en se trouvant en plusieurs endroits en même temps (*Parménide*, 131 b 3–6), et en recouvrant des choses multiples (*Parménide*, 131 b 6–c 11). Le « lien » des choses multiples, situées à différents endroits, se trouve désormais assuré sans qu'aucune contradiction ne puisse apparaître ou remettre en cause une telle représentation à la fois une et multiple, transcendante et immanente, du réel.

Compte tenu de ce qui vient d'être constaté au sujet de la Forme du « bien » (*agathon*) comme « ce qui lie » (*sundeî*) et « ce qui tient ensemble » (*sunecheî*) les choses, qui vaut pour toute Forme qui existe en soi et par soi, et qui représente la cause paradigmatique, relationnelle, structurante et fondatrice de la totalité (univers) ; et compte tenu du rôle attribué aux différentes modalités de la participation des choses sensibles aux Formes intelligibles, qui sont autant de modalités statique et dynamique exprimant le « lien » sous les registres de la « présence », de la « communauté » et de « l'advenir », on peut dire que la Forme conçue comme cause relationnelle dit le p o u r q u o i et le c e e n v u e d e q u o i les choses existent, sont engendrées et corrompues, et que l'acte de participer (*metechein*) envisagé comme « lien » ou « relation » instaurant quelque chose de commun à partager entre les choses qui existent et les Formes autarciques qui les font exister, dit c o m m e n t ces choses existent, sont engendrées et se corrompent. La Forme, comme le fait de participer, relie et tiennent ensemble des niveaux différents de réalités hiérarchisés. La « Forme du bien comme lien » et la « participation comme relation » signifient finalement, l'une et l'autre, la « relation dans la séparation ».

On peut ajouter que le « bien » dont il a été question dans le *Phédon* ne fait qu'annoncer et préfigurer la « puissance unifiante » du Bien exercée et développée dans la *République*, 508 a 1 sq. Le bien du *Phédon* et le Bien de la *République* lient et tiennent ensemble, fondent les choses nécessairement et obligatoirement. La *dunamis* causale et principielle du bien du *Phédon* ne peut cependant pas être identifiée à la *dunamis* incomparable du Bien de la *République*. A l'instar des autres Formes, le bien du *Phédon*, situé sur le même pied d'égalité que toutes les Formes que sont le beau, l'égal ou le grand en soi, possède une éminence sur les choses sensibles qu'il relie et tient

ensemble, fonde et structure. Il ne possède cependant pas la *sur-éminence* du Bien de la *République* situé aux confins du monde intelligible, surpassant l'essence en ancienneté et en puissance (509 b), fondant et unifiant les Formes du haut de sa transcendance. Le Bien de la *République* relie non seulement le « lieu intelligible » au « lieu sensible », lie le modèle à son image déficiente, mais possède une causalité supérieure, plus grande et plus ancienne que celle de toute Forme<sup>34</sup>. Il possède une puissance et un pouvoir que le bien du *Phédon* ne peut en aucune manière exercer sur les autres Formes. Le « bien » du *Phédon* posséderait par ailleurs, ou annoncerait d'une manière programmatique, certains caractères du « bien pratique », du « bien relatif » à l'homme, de ce qui est « bon pour nous », développé dans le *Philèbe*. Le « bien en soi » du *Phédon*, du fait de sa transcendance, n'est certes pas le « bien » ou le « bon pour nous » (relatif) du *Philèbe*. Il n'est pas identifiable à la *dunamis* du bien du *Philèbe* qui se manifesterait dans une vie bonne faite de beauté, de vérité, de mesure et de proportion ou de mélange proportionné entre le plaisir et la pensée. Il préfigure cependant, à travers l'*hikanon ti* qu'il met en avant, l'autarcie du bien prônée par le *Philèbe*.

Dans de telles conditions, le « bien » du *Phédon* annonce et préfigure manifestement certains aspects du Bien suréminent de la *République* et certains caractères du bien pratique du *Philèbe*. L'acte de « participer » (*metechein*), mis en œuvre dans le *Phédon*, annonce aussi d'une manière programmatique ce que sera le concept de « participation » (*methexis*) qui sera solidement établi dans les dialogues ultérieurs. Ce caractère programmatique apparaît dans le fait que l'acte de « participer » se dit de différentes manières sans qu'aucune de ces manières n'obtienne un privilège sur les autres. Ce caractère programmatique apparaît surtout dans l'imprécision et l'indécision éprouvées par Socrate quant à savoir laquelle des trois manières que sont la « présence », la « communauté » et « l'advenir » exprime au mieux le caractère relationnel de la participation, un caractère relationnel de la participation qui ne fait aucun doute pour Platon. 

MICHEL FATTAL – profesor filozofii starożytnej i średniowiecznej na Uniwersytecie w Grenoble Alpes oraz członek Międzynarodowego Towarzystwa Platonińskiego (IPS). Autor 19 książek na temat greckiego pojęcia logosu od Homera do Plotyna. Laureat nadanej mu przez Francuską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych przy Instytucie Francji w Paryżu nagrody Charlesa Lyon-Caena za książkę: *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition*, Paris, L'Harmattan, 2013.

<sup>34</sup> Cf. M. Dixsaut, « *De l'Idea du bien à sa lumière* », in : M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi, G. Kévorkian (éds), *Lectures de Platon*, Paris, Editions Ellipses, « Lectures de... », 2013, pp. 80–84.

SUR LE BIEN DANS LE *PHÉDON* DE PLATON

MICHEL FATTAL – Professor of ancient Greek philosophy and of medieval philosophy at the Université Grenoble Alpes and member of the International Platonic Society (IPS). Author of 19 books published on the Greek concept of Logos from Homer to Plotinus. Recently, he received from the French Académie des Sciences Morales et Politiques at the Institut de France (Paris) the Charles Lyon-Caen price for the book: *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition*, Paris, L'Harmattan, 2013.