

AU-DELÀ DE L'ÊTRE, LE BIEN : NIAMKEY KOFFI À L'ÉPREUVE DE LA DIALECTIQUE DE PLATON

Charles Thomas KOUNKOU

Université Marien Ngouabi Brazzaville (Congo)

Marx possédait par devers soi un projet secret qu'il a fini par révéler à Engels. Dans la lettre du 16 janvier 1858 à Engels, il écrit : « Dans la méthode d'élaboration du sujet (sc. *Le Capital*), quelque chose m'a rendu grand service ; *by mere accident* (par un pur hasard), j'avais refeuilleté la *Logique* de Hegel. (Freiligrath a trouvé quelques tomes de Hegel ayant appartenu à l'origine à Bakounine et me les a envoyés en cadeau). Si jamais j'ai un jour de nouveau du temps pour ce genre de travail, j'aurais grande envie, en deux ou trois placards d'imprimerie, de rendre accessible aux hommes de bon sens le fond rationnel de la méthode que Hegel a découverte, mais en même temps mystifiée.¹ » Le projet secret de Marx consistait donc en la synthèse de ce qu'il appelle « la méthode de Hegel »², c'est-à-dire la dialectique. Malheureusement, l'élaboration de l'*Hauptwerk* – *Le Capital* – et les travaux alimentaires³ ne lui ont pas permis de réaliser cette synthèse de la dialectique. Une dialectique qu'incarnait à ses yeux la démarche hégélienne, telle qu'elle se développe dans *la Science de la logique*.

Avec la publication des *Images éclatées de la dialectique*, Niamkey Koffi réalise, d'une certaine manière, le projet secret de Marx. A condition de ne pas limiter – comme le pensait Marx – la dialectique à son accomplissement hégélien. Sans doute objectera-t-on que l'ouvrage de Niamkey Koffi, qui propose une synthèse brève mais rigoureuse de la dialectique, ne constitue pas la première tentative de sommation de la dialectique. *Logique et dialectique* de Dominique Dubarle et d'André Doz et *La dialectique* de Claude Bruaire peuvent légitimement prétendre à la sommation de la dialectique.⁴ Toutefois, parce que *Logique et dialectique* et *La Dialectique* occultent *La Dialectique négative* d'Adorno⁵, assurément l'événement philosophique le plus important dans le champ de la dialectique depuis la *Science de la logique* de Hegel, ces ouvrages ne sauraient apparaître comme des synthèses marquantes de la dialectique. Seules *les Images éclatées de la dialectique*, qui engagent le dialogue avec la *Dialectique négative*, peuvent prétendre à la sommation de la dialectique. C'est pourquoi il faut prendre *les Images éclatées de la dialectique* au sérieux. Prendre *les Images éclatées de la dialectique* au sérieux signifie livrer ses thèses

majeures à la discussion. Une discussion que nous limiterons à la lecture de la dialectique de Platon. C'est dire que nous soumettons Niamkey Koffi à l'épreuve des moments et de l'enjeu de la dialectique de Platon.

I.- NIAMKEY KOFFI ET LES MOMENTS DE LA DIALECTIQUE DE PLATON

Si le point de départ de Niamkey Koffi dans la lecture qu'il propose de la dialectique de Platon est sémantique, puisqu'il s'agit d'explicitier la signification du concept de dialectique, il faut aussitôt remarquer que l'enjeu d'une telle lecture est d'établir l'articulation de la dialectique au dialogue. De sorte que le questionnement sur la dialectique ne peut apparaître que comme un questionnement sur le dialogue et l'ensemble de ses procédures. Le dialogue, qui ressortit au langage ordinaire comme système d'interlocution, se présente comme une « conversation entendue non pas selon le schéma de la communication défini à partir de deux points symétriques, mais comme circulation proliférante et polymorphe du discours ou de parole entre un cercle d'interlocuteurs multiples dont la liberté produit une impression de confusion »⁶. C'est précisément avec la prolifération et la polymorphie des discours que le dialogue désormais entendu comme acte de parole organisé va rompre. L'organisation de la parole signifie sa mise en ordre qui s'opère au moyen du contrôle de l'alternance de la parole qu'énoncent les différents locuteurs. Face à la prolifération et à la polymorphie des discours un contrôle s'impose. Et ce contrôle prend la forme d'une restriction de l'interlocution. La restriction, qui est essentiellement rétrécissement de l'espace de l'interlocution, vise à transformer le dialogue en monologue. Dans la perspective de la monologisation du dialogue, Platon ne commence pas par la mise en fiction du dialogue, mais seulement par sa mise en scène, donc par sa théâtralisation. « Voici sous quelle forme j'ai par écrit rédigé l'entretien : non point sous la forme d'un récit, ainsi que me le racontait Socrate, mais sous celle d'une conversation entre les interlocuteurs avec qui, me disait-il, il s'était entretenu ; à l'entendre, c'étaient Théodore le géomètre et Théétète »⁷.

La monologisation, qui s'instaure par la théâtralisation du dialogue, se découvre comme une opération de neutralisation de la doxa par le logos. En effet, « le dialogue est un espace théâtral où s'opère la convocation des doxai (=opinions) devant le tribunal de la raison ».⁸ Comment s'accomplit la neutralisation des doxai par le logos ? Au moyen d'un jeu réglé de questions et de réponses qui doit conduire à l'établissement de

l'inconsistance de toutes les réponses dans la mesure où les réponses procèdent de la doxa alors que les questions proviennent du logos. Entre le logos et la doxa, il n'y a en réalité aucun dialogue. Ce qui s'y instaure, c'est au contraire un affrontement, une lutte qui oppose le discours de la raison qu'incarne le logos au discours de la déraison représenté par la doxa. Comme le terme de la lutte du logos et de la doxa consiste en la défaite de la doxa, une hiérarchie s'instaure. Il y a en effet hiérarchie dans le dialogue platonicien parce qu'il ne saurait s'épuiser dans le simple contraste, dans la différence des termes du dialogue en discours vrai (logos) et en discours faux (doxa). Pareille hiérarchie, il convient de l'entendre comme une hiérarchisation dans la mesure où elle se présente comme un parcours progressif qui conduit le discours vrai et les discours faux, autrement dit le logos et les doxai vers l'unité. Ce parcours se nomme dialectique. Plus exactement, Platon appelle « dialecticiens » ceux qui sont capables de diriger le regard vers l'unité qui s'entend dès lors comme l'unité d'une multiplicité. « Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité (...). Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, dieu sait si j'ai raison ou tort de les appeler ainsi, mais jusqu'à présent, je les appelle « dialecticiens. »⁹

Sans doute, la dialectique a-t-elle été définie comme un acheminement vers l'Un au moyen du dialogue, un dialogue, qui s'est instauré à travers un jeu réglé de questions et de réponses. « Et celui qui sait interroger et répondre, lui donnes-tu un autre nom que celui de praticien du dialogue ? »¹⁰ L'enjeu de la dialectique réside donc ici à travers un questionnement dialogique dans le primat du logos. Un primat qui ne peut s'établir que sur les ruines de la doxa. Toutefois, pareille appréhension de la dialectique s'avère seulement formelle dans la mesure où elle fait silence sur les procédures d'instauration platonicienne de la dialectique. C'est pourquoi, l'appréhension formelle de la dialectique comme cheminement vers l'Un-multiple doit être complétée par la thématization des procédures de la dialectique. Niamkey Koffi distingue trois procédures constitutives de la dialectique, telle que Platon l'expose dans ses dialogues – l'*Anatrepsis*, l'*Anamnésis* et la *Noésis*.

L'*Anatrepsis*, qui s'offre comme un discours de renversement et de retournement, procède en réalité de la *mimesis* de l'autre discours pour en montrer la rationalité ou l'irrationalité et pour en démonter par conséquent l'existence ou l'inexistence. « Ce qu'il y a dans mon art à moi,

de plus important, c'est d'être capable de faire sur la pensée d'un jeune homme, de toutes les manières possibles, l'épreuve de ce qu'elle enfante, et de voir si c'est un simulacre et une illusion, ou bien quelque chose de viable et de vrai ». ¹¹ A rebours de l'appréhension formelle de la dialectique comme acheminement de la doxa à l'épistémè, c'est-à-dire à l'Un-multiple, l'*Anatrepsis* vise au moyen de la maïeutique à transformer dans l'espace de la doxa l'ignorance en savoir. Toutefois, Socrate, qui use de maïeutique pour changer l'ignorance en savoir, n'achemine en réalité personne vers le savoir. « Chez moi, dit Socrate, il n'y a point d'enfantement de savoir, et le reproche que précisément m'ont déjà fait bien des gens de poser des questions aux autres et de ne rien produire moi-même sur aucun sujet faute de posséder aucun savoir est un reproche bien-fondé ». ¹ Ensuite, Socrate n'intervient par le rituel des questions et des réponses que pour transformer l'ignorance initiale de ceux avec lesquels il dialogue, en savoir. « Ceux qui me fréquentent donnent pour commencer l'impression d'être ignorants, quelques-uns même de l'être absolument ; mais chez tous, avec les progrès de cette fréquentation et la permission éventuelle de dieu, c'est merveille ce tout qu'ils gagnent, à leurs propres yeux, comme aux yeux d'autrui ; ce qui en outre est clair comme le jour, c'est que de moi ils n'ont jamais rien appris ; mais que c'est de leur propre fonds qu'ils ont personnellement fait nombre de belles découvertes, par eux-mêmes enfantées ». ¹²

Certes, le *Théétète* donne à voir la transformation de l'ignorance en savoir au moyen de la maïeutique. Mais ce dialogue, qui ressortit par là même au genre anatreptique met aussi et déjà en œuvre l'*Anamnésis* à travers la thèse selon laquelle ceux qui dialoguent avec Socrate n'apprennent rien de ce dernier, mais tirent au contraire de leur propre fonds toutes les découvertes qu'ils peuvent faire. Le processus par lequel ils tirent de leur propre fonds ce qu'ils découvrent s'entend déjà comme l'*Anamnésis*. De sorte qu'au regard du *Théétète*, le *Ménon*, auquel revient en principe dans le champ de l'interprétation des dialogues platoniciens la mise en œuvre de l'*Anamnésis*, innove d'abord par le geste de la nomination. Car le concept d'*Anamnésis* auquel ne recourt jamais le *Théétète* apparaît en toutes lettres dans le *Ménon*. « Mais n'est-ce pas sans avoir reçu de personne aucun enseignement, mais plutôt en étant questionné qu'il possédera des connaissances, ayant repris, de son propre fonds, la connaissance, qu'il se donne lui-même ? (...) Or, reprendre soi-même une connaissance en soi-même, n'est-ce pas se ressouvenir (*Anamnésis*) ? » ¹³

L'objet de l'*Anamnésis*, qui d'emblée s'offre comme mathématique, relève en général de toutes les disciplines scientifiques. « Ces mêmes découvertes, c'est en effet sur la géométrie tout entière qu'il les fonde

et aussi bien sur toutes les autres disciplines sans exception. »¹⁴ Toutefois, l'enjeu de l'*Anamnésis* semble devoir être l'établissement de l'immortalité de l'âme. « Donc, s'il doit y avoir en lui des pensées vraies aussi bien dans le temps où il sera un être humain que dans celui où il ne l'aura pas été, pensées qui, une fois réveillées par l'interrogation, deviennent des connaissances, son âme, ne doit-elle donc pas avoir appris dans le temps de toujours ? Car la chose est claire, c'est dans la totalité du temps qu'on est ou qu'on n'est pas un être humain. (...) Donc, si toujours la vérité de l'être existe dans notre âme, cette âme ne doit-elle pas être immortelle ? »¹⁵

Dans le *Banquet* et dans la *République* s'opère la rupture avec la dialectique comme *Anamnésis*. Car si l'*Anamnésis* conduit bien de l'ignorance à la science, pareille science ne relève que de la *Dianoia* et non de la *Noësis* à laquelle doit logiquement acheminer la dialectique. Pour accéder à la *Noësis*, le *Banquet* recommande de prendre « son point de départ dans les beautés d'ici-bas avec pour but cette beauté surnaturelle, de s'élever sans arrêt, comme au moyen d'échelons : partant d'un seul beau corps de s'élever à deux et, partant de deux de s'élever à la beauté des corps universellement; puis, partant des beaux corps, de s'élever aux belles occupations et partant des belles occupations de s'élever aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on parvienne, pour finir, à cette science sublime, qui n'est science de rien d'autre que de ce beau surnaturel tout seul et qu'ainsi, à la fin, on connaisse, isolément, l'essence même du beau ». ¹⁶ Dans l'évocation des étapes de la dialectique, que Platon assimile à des échelons, disparaît l'étape de la beauté des âmes dans ce texte qui apparaît comme une récapitulation des moments de la dialectique ascendante dans le *Banquet*. La beauté des âmes est en revanche présente dans le passage suivant du *Banquet*, qui se révèle comme le texte décisif dans la thématization de la dialectique comme ascension vers le Beau en soi. Ce passage est non seulement décisif parce qu'il déploie l'étape de la beauté des âmes, mais également parce qu'il accompagne l'étape de la beauté des corps et des âmes de l'énonciation de beaux discours. « Dès la jeunesse, on commence par aller à la beauté physique (...), par n'aimer qu'un unique beau corps, et par engendrer à cette occasion de beaux discours. Mais ensuite il lui faut comprendre que la beauté résidant dans tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et que, si l'on doit poursuivre le beau dans une forme sensible, ce serait une insigne déraison de ne pas juger une et la même la beauté qui réside en tous les corps. (...) Ensuite de

quoi, c'est la beauté résidant dans les âmes, qu'il juge d'un plus haut prix que celle qui réside dans le corps ; au point que, si la beauté qui convient à l'âme existe dans un corps dont la fleur a peu d'éclat, il se satisfait d'aimer un tel être, de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours appropriés, d'en chercher qui soient de nature à rendre la jeunesse meilleure, de façon à être forcé de considérer cette fois le beau dans les occupations et les maximes de conduite (.). Mais, après les occupations, son guide le conduit aux connaissances, afin, cette fois, qu'il aperçoive quelle beauté il y a dans les connaissances (...) afin que, (...) tourné vers cet océan immense du beau et le contemplant, il enfante en grand nombre de beaux et sublimes discours, ainsi que des pensées inspirées par un amour sans bornes pour la sagesse; jusqu'au moment où la force et le développement qu'il y aura trouvés, lui permettront d'apercevoir une certaine connaissance unique, dont la nature est d'être la connaissance de cette beauté (sc. la beauté en soi). »¹⁷ Niamkey Koffi propose de ce passage capital du *Banquet* une récapitulation rigoureuse. « Le processus d'élévation comporte des échelles ou des étapes :

1° la phase de l'Amour de la beauté physique comprenant :

a. l'amour d'un seul beau corps suscitant l'amour des beaux discours et l'amour d'engendrer dans le beau.

b. l'amour de tous les corps suscités par la conscience de l'unicité de la famille des beaux corps au terme du détachement à l'égard d'un seul corps.

2° la phase de l'amour de la beauté morale comprenant :

a. l'amour de la beauté de l'âme suscité par la conscience de sa supériorité par rapport à la beauté physique.

b. l'amour de la beauté de toutes les âmes, des belles occupations et belles normes de conduite, c'est-à-dire de la moralité en général.

3° la phase de l'Amour des sciences.

4° la phase de la Science du Beau en soi. »¹⁸

La République reprend la thèse de la dialectique comme ascension à travers la métaphore de la ligne sectionnée. La ligne sectionnée, qui renvoie à la distinction du monde sensible et du monde intelligible, se sectionne encore en deux sections de sorte que le monde sensible se divise en monde des images et en monde des choses réelles, et le monde intelligible en monde de la connaissance discursive et en monde de l'intelligence. Ces quatre sections – le monde des images, le monde des choses réelles, le monde de la connaissance discursive et le monde de

l'intelligence – donnent à voir la dialectique ascendante à l'œuvre dans *la République*. Une dialectique qui prend son départ dans le monde des images et culmine dans le monde de l'intelligence et particulièrement dans l'Idée du Bien.

En vérité, *la République* ne développe pas seulement une dialectique ascendante, mais également une dialectique descendante. Précisément parce que la forme la plus élevée de l'Idée – l'Idée du Bien – dont l'Idée du Beau n'est qu'un mode¹⁹ – contient toutes les formes inférieures dans la mesure où elle leur donne essence et existence. « Pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre l'existence et l'essence. »²⁰ En raison de sa qualité de réceptacle de toutes les formes inférieures, la Forme la plus haute – l'Idée du Bien – n'est pas une mais encore multiple. L'Idée du Bien est donc l'Un-multiple. Il faut cependant préciser que le multiple dont elle se compose, la multiplicité qui est inhérente à l'Idée du Bien, n'est pas la multiplicité confuse à l'œuvre dans le monde sensible. La multiplicité constitutive de l'Idée du Bien se présente comme une multiplicité ordonnée. L'ordonnement du multiple constitutif de l'Un réside en ceci qu'un tel multiple se déduit de l'essence de l'Un. Mais comment s'opère la déduction de ces multiples de l'Un, puisque le multiple inhérent à l'Un n'est pas singulier mais pluriel ? La déduction des divers multiples s'opère à l'intérieur de l'Un au moyen d'une différence spécifique. Autrement dit, la déduction des divers multiples inhérents à l'Un advient à travers la distinction de leur essence.

A la lumière de la thèse de l'Idée du Bien comme l'Un-multiple, la dialectique ne saurait consister exclusivement en une ascension au cours de laquelle il s'agit de s'élever du monde sensible au monde intelligible et particulièrement à l'Idée du Bien. Etant donné qu'elle s'entend aussi comme une descente où à partir de l'Idée du Bien se découvrent toutes les formes inférieures. Autrement dit, la dialectique ne réside pas uniquement en une montée vers l'Un, qui se réalise au moyen d'abstractions et de généralisations, mais encore à l'inverse en une descente où à partir de l'Un « on *déduit* l'un de l'autre les attributs premiers et <on> *recompose*, membre à membre, toute cette pyramide d'espèces qui fait la complexité du genre. »²¹ Le thème de la dialectique comme descente est paradoxalement présent dans la thèse de la dialectique comme ascension. Précisément parce qu'au terme de l'ascension, l'Idée du Bien s'annonce comme la cause, c'est-à-dire la raison d'être du visible et de l'intelligible. Autrement dit, c'est seulement lorsqu'advient l'Idée du Bien que s'éclairent alors le visible et l'intelligible et que l'on peut par conséquent descendre jusqu'à leur niveau pour les comprendre. « Dans la région des connaissables, tout au bout la nature du Bien, qu'on a de la peine à voir, mais qui, une fois vue, apparaît au raisonnement comme étant en définitive la cause universelle de toute rectitude et de toute beauté ;

dans le visible, génératrice de la lumière et du souverain de la lumière, étant elle-même souveraine dans l'intelligible ». ²² Ajoutons que la thèse de la dialectique comme vision synoptique ²³ déploie aussi mais implicitement seulement la thèse de la dialectique comme descente. Car dans la vision synoptique qu'offre l'Idée du Bien, il y a l'idée de descente. En effet, dans la thèse de l'Idée du Bien comme un Tout, c'est-à-dire comme l'Un-multiple, apparaît la possibilité de la division – de la *diaïresis* – et du rassemblement des éléments divisés, c'est-à-dire des divers multiples. Un rassemblement qui s'achève par et dans l'intuition synoptique de l'Un-multiple.

Si l'Idée du Bien comme l'Un-multiple récapitule la dialectique de Platon dans sa double dimension ascendante et descendante, alors son entente constitue l'enjeu de cette dialectique. Et c'est pour avoir manqué cette entente que le travail de Niamkey Koffi fait problème.

II.- NIAMKEY KOFFI ET L'ENJEU DE LA DIALECTIQUE DE PLATON

Dans *les Images éclatées de la dialectique*, Niamkey Koffi a décrit admirablement les moments de la dialectique platonicienne – l'*Anatrepsis*, l'*Anamnésis* et la *Noésis*. A cette réserve près, que dans la *Noésis*, il procède à la thématization de la dimension de l'ascension, oubliant la dimension de la descente. Sans doute, Niamkey Koffi travaille-t-il, au terme de l'exposition de la dialectique platonicienne, à la récapitulation de son moment noétique. « Nous devons comprendre la dialectique en tant que démarche noétique comme une opération intellectuelle consistant en :

1° la réduction à l'unité de ce qui est multiple

2° la vision d'ensemble, donnant une vue encyclopédique et synoptique des savoirs et des choses ». ²⁴ Toutefois, la vision synoptique, qui renvoie à l'énoncé platonicien selon lequel « le dialecticien est celui qui a une vision d'ensemble, le non dialecticien celui qui ne l'a pas. » ²⁵, ne saurait exprimer, aux yeux de Niamkey Koffi, la dialectique descendante qui visiblement n'existe pas pour lui. L'inexistence de la dialectique descendante s'atteste chez Niamkey Koffi par son absence dans le lexique platonicien *des Images éclatées de la dialectique*.

Certes, Niamkey Koffi connaît le concept de *diaïresis*, qui est au centre de la dialectique descendante en ceci que l'Idée du Bien comme l'Un-multiple recourt à la *diaïresis* pour diviser le multiple avant de procéder au rassemblement des éléments divisés, c'est-à-dire des divers multiples. Mais Niamkey Koffi ne retient de la *diaïresis* que sa dimension de méthode ou de technique de division, telle que l'énonce le *Sophiste*. « Diviser selon les genres et ne point juger la même une nature qui est autre, ni une autre celle qui est la même, n'affirmerons-nous pas que cela est du ressort de la connaissance dialectique ? » ²⁶

Mais plus grave que l'oubli de la dialectique descendante, demeure l'oubli de penser l'Idée du Bien. Certes, Niamkey Koffi a montré à juste titre et avec rigueur que le terme de la dialectique platonicienne est l'Idée du Bien. Mais pourquoi n'interroge-t-il pas Platon sur le sens de l'Idée du Bien ? Pourquoi ne s'interroge-t-il pas lui-même dans l'hypothèse où il n'y aurait pas chez Platon de réponse à cette interrogation capitale ? Pareille interrogation est en effet capitale parce qu'à travers le questionnement sur l'Idée du Bien, il s'agit tout simplement de l'enjeu de la dialectique platonicienne, et peut-être de l'enjeu de toute la philosophie de Platon. Or, à cette interrogation capitale, à la question qui porte sur le sens du Bien, Platon a répondu. Et sa réponse s'avère parfaitement claire. Dans le livre VI de la *République*, Platon construit une analogie entre le Soleil et le Bien relativement à la donation de l'être et de l'existence. En effet, de même que dans le monde sensible le Soleil donne l'être et l'existence aux visibles, de même dans le monde intelligible le Bien donne l'être et l'existence aux connaissables. « Le soleil, diras-tu alors, ne donne pas aux visibles, je crois, la propriété seulement d'être vus, mais encore celle de venir à l'existence, de croître, de subsister, quoique venir à l'existence ne sont pas son fait (...). Pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence. »²⁷ C'est dans le cadre de l'analogie entre le Soleil et le Bien relativement à la donation de l'être et de l'existence, que Platon affirme que les connaissables reçoivent du Bien – comme les visibles de la part du Soleil – l'être et l'existence. « Quoique le Bien ne soit pas essence <être>, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence <être>, surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir ». ²⁸ Platon allègue, à travers cet énoncé, deux thèses majeures. Ces deux thèses se révèlent majeures non seulement en ceci qu'elles régissent l'intelligence de la philosophie de Platon, mais également en ceci qu'elles déterminent dans une certaine mesure le destin de la métaphysique.

La première thèse énonce que le Bien n'est pas l'être, qu'il diffère donc de part en part de l'être. De sorte qu'il faut penser le Bien sans recourir à l'être, qu'il faut penser le Bien sans l'être. La seconde thèse, qui établit que le Bien est au-delà de l'être, rend raison de la première thèse dans la mesure où le Bien doit être pensé sans l'être, parce que le Bien dispose au regard de l'être d'un surcroît de dignité et de pouvoir. Ainsi, le Bien ne peut-il coïncider avec l'être qu'il surpasse infiniment.

Les deux thèses majeures de Platon – la thèse du Bien sans l'être et la thèse du Bien au-delà de l'être – apparaissent décisives pour l'intelligence de la métaphysique dans son déploiement à travers l'histoire. Si l'on appréhende le discours sur le Bien comme l'éthique et le discours sur l'être comme l'ontologie, alors la thèse du Bien sans l'être, qui saisit le Bien comme différent de l'être, établit non seulement que l'éthique

diffère de l'ontologie – ce qui est un truisme – mais surtout pense le Bien « autrement qu'être ». La seconde thèse relative au Bien au-delà de l'être, qui octroie au Bien au regard de l'être davantage de dignité et de pouvoir, témoigne par là même de « la supériorité de l'éthique ».

Les effets de la thèse du Bien au-delà de l'être se révèlent, dans le champ de la métaphysique, considérables. Car cette thèse dessine l'espace dans lequel une partie de la métaphysique va se déployer. Si le Bien surpasse infiniment l'être, alors, l'ontologie, loin de fonder l'éthique, se fonde au contraire sur elle. De sorte que le primat de l'éthique sur l'ontologie, le primat de la philosophie pratique sur la philosophie théorique, qu'élabore Kant, Platon l'a déjà énoncé.

La thèse du Bien autre que l'être, qui possède des effets dans le champ métaphysique, en possède encore dans le champ politique. En effet, si l'on définit la politique à partir d'Aristote comme la visée du bien et à travers la visée du bien, la recherche de la vie bonne²⁹, alors la thèse du Bien autre que l'être peut s'entendre comme la condition de la vie bonne. Car la vie ne peut être bonne que si je ne ramène pas le Bien à l'être et, pire, à mon être.

Le travail d'interprétation des *Images éclatées de la dialectique*, que nous proposons ici visait seulement à la reprise des moments majeurs de la lecture de la dialectique de Platon par Niamkey Koffi afin de procéder à son élucidation. Mais comme la simple reprise même aux fins d'appréhension et d'élucidation vire rapidement à la morne et banale répétition, la nécessité d'une discussion de cette lecture de la dialectique de Platon, s'est imposée. Pareille discussion, qui ne prétend nullement à la disqualification du discours de Niamkey Koffi sur Platon, n'a consisté qu'à *parler là où il s'est tu*, à *dire ce qu'il a oublié*. Et puisque Niamkey Koffi s'est tu sur l'enjeu de la dialectique de Platon, puisqu'il a oublié de dire, au terme de la dialectique platonicienne, le sens du Bien, nous avons seulement tenté de remédier à ce silence, à cet oubli en rappelant *le sens du Bien qui est d'être au-delà de l'être*.

NOTES

1. Marx reprendra la thèse de la mystification de la dialectique par Hegel dans la Postface de la deuxième édition allemande du *Capital*. «La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales du mouvement de façon globale et consciente. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous la pelure mystique ». (Marx, *Le Capital*, Livre premier, traduction française (désormais tr. fr.) Joseph Roy entièrement revue par l'auteur, Paris, éditions sociales, 1977, p. 22).
2. Marx, *lettre à Engels*, le 16 janvier 1858 in Marx-Engels, *Correspondance*, tome V juillet 1857-décembre 1859, tr. fr sous la direction de Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Editions sociales, 1975, p. 116-117).
3. « Je suis obligé de tirer ma journée à des tâches alimentaires. Il ne me reste que la nuit pour travailler *vraiment* et des malaises viennent alors perturber mon travail ». (Marx, *lettre à Ferdinand Lassale*, le 21 septembre 1857 in Marx-Engels, *Correspon-*

- dance, tome V, juillet 1857-décembre 1859, *Op. cit.*, p. 91.
4. Voir Dominique Dubarle et André Doz, *Logique et dialectique*, Paris, éditions Larousse, 1972 ; et Claude Bruaire, *La dialectique*, Paris, PUF (collection Que sais je), 1985.
 5. Theodor W. Adorno, *La dialectique négative*, tr. fr. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978.
 6. NIAMAKEY (Koffi).- *Les Images éclatées de la dialectique*, Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, Numéro Spécial - Série Lettres, 1991, p. 14.
 7. Platon, *Théétète*, 143b, tr. fr. Léon Robin (avec la collaboration de Joseph Moreau in *Œuvres complètes*, tome II, Paris, NRF-Gallimard (la Pléiade), 1950).
 8. NIAMAKEY (Koffi).- *Les Images éclatées de la dialectique*, *Op. cit.*, p. 15.
 9. Platon, *Phèdre*, 260b, tr. fr. Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1989.
 10. Platon, *Cratyle*, 390 c, tr. fr. Léon Robin (avec la collaboration de Joseph Moreau in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, NRF-Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1950).
 11. Platon, *Théétète*, 150c, *op. cit.*
 12. Platon, *Théétète*, 150d, *op. cit.*
 13. Platon, *Ménon*, 85d, tr. fr. Léon Robin (avec la collaboration de Joseph Moreau in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*
 14. Platon, *Ménon*, 85e, *op. cit.*
 15. Platon, *Ménon*, 86ab, *op. cit.*
 16. Platon, *Le Banquet*, 211c, tr. fr. Léon Robin (avec la collaboration de Joseph Moreau in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*
 17. Platon, *Le Banquet*, 210 ad.
 18. NIAMAKEY (Koffi).- *Les Images éclatées de la dialectique*, *Op. cit.*, p. 28.
 19. Platon, *La République*, 517 b, tr. fr. Léon Robin (avec la collaboration de Joseph Moreau in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*).
 20. Platon, *La République*, 517 b, *op. cit.*
 21. André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950, p. 189.
 22. Platon, *La République*, 517 bc.
 23. Platon *La République*, 537 c.
 24. NIAMAKEY (Koffi).- *les Images éclatées de la dialectique*, *op. cit.* p. 32.
 25. Platon *La République*, 537 c.
 26. Platon, *Le Sophiste* 253d, tr. fr. Léon Robin (avec la collaboration de Joseph Moreau in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*). Niamkey Koffi se fonde sur *le Sophiste* pour affirmer de la dialectique qu'elle « se renouvelle, en effet, par une méthode de division (*diaïresis*) qui s'efforce de résoudre le problème de la séparation du monde sensible et du monde intelligible en reliant l'expérience à la « *dianoïa* » (=la pensée pure), et celle-ci au « nous ». (NIAMAKEY (Koffi).- *Les images éclatées de la dialectique*, *op. cit.* p. 18).
 27. Platon *La République*, 509 b.
 28. Platon *La République*, 509 b.
 29. « Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font ce qu'ils font), il est clair que toutes les communautés visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique ». (Aristote, *Les Politiques*, 1252 a1-6, tr. fr. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990).