Sylvain Delcomminette, *Le Philèbe de Platon.*
Introduction à l'agathologie platonicienne

Fulcran Teisserenc

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/2345>

DOI : 10.4000/philosant.2345

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 30 octobre 2010

Pagination : 255-265

ISBN : 978-2-7574-0179-8

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Fulcran Teisserenc, « Sylvain Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne* », *Philosophie antique* [En ligne], 10 | 2010, mis en ligne le 11 juillet 2019, consulté le 04 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/2345> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.2345>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

NOTE CRITIQUE

Fulcran TESSERENC

GRAMATA (Groupe de Recherche Antiquité, Moyen Âge, Transmission Arabe), Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Sylvain DELCOMMINETTE, *Le Philèbe de Platon, Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde-Boston, Brill, 2006 (*Philosophica antiqua*, 100), XVI, 680 p.

Voilà un ouvrage impressionnant qui se distingue par trois caractéristiques : son ampleur, sa méthode, son objet. Commentaire systématique du *Philèbe*, il en examine les moindres détails, et montre comment, en dépit d'une construction apparente sinueuse et décousue, ils s'insèrent dans une progression dialectique rigoureuse. L'A. manifeste un talent incontestable pour l'analyse textuelle la plus fine qu'il combine à une vaste ampleur de vues : aussi chaque élément de l'œuvre trouve-t-il sous sa plume une justification à la fois de sa signification propre et de sa place dans l'économie du Dialogue, appliquant au texte lui-même et à la lecture qu'il en propose l'exigence de détermination dont est porteuse la dialectique platonicienne. De ce point de vue, l'interprétation avancée est modérément internaliste : elle vise à comprendre l'œuvre à partir d'elle-même, par un jeu d'allers-retours permanents entre la partie et le tout, sans se priver de faire référence pour des compléments ou des confirmations à des analyses tirées d'autres Dialogues. Si elle excède le seul *Philèbe*, c'est parce que l'A. y voit le couronnement de toute l'œuvre platonicienne. D'une part, se trouve élaborée en ce Dialogue la réponse à la question principielle – qu'est-ce que le Bien ? –, posée notamment dans la *République* mais laissée alors sans réponse, d'autre part, certains problèmes liés à la sophistique et à la dialectique évoqués au début de la conversation entre Socrate et Protarque présupposent les solutions apportées dans les Dialogues antérieurs. Le sous-titre donné au commentaire, *Introduction à l'agathologie platonicienne* – qui en réalité n'a rien d'introductif –, a le mérite de fixer d'entrée l'objet du Dialogue et son propos : articuler un eudémonisme spontané à une méthode d'enquête qui réoriente le désir humain de son objet apparent, le plaisir, à ses objets

réels, la vie bonne et le Bien qui la sous-tend, et accéder à l'Idée même du Bien en dégagant la structure de la vie bonne et les caractères qui la font telle.

Le livre se divise en trois parties et dix-sept chapitres qui reprennent les étapes principales du Dialogue. La première partie est dominée par des questions de méthode. Pour trancher l'alternative que rencontrent Socrate et Protarque d'un plaisir bon par nature, ou bon seulement en certaines de ses espèces, il convient de savoir préalablement si un même terme peut être divisé en plusieurs espèces contraires. C'est le prétexte pour Socrate de poser trois problèmes liés à l'un et au multiple (15b1-8), concernant l'existence des Idées, leur mobilisation dans un logos définitionnel et la participation du sensible à l'intelligible (p. 61-74). Ces problèmes, nous dit l'A., ne sont pas traités dans ce Dialogue car ils sont suscités par la dialectique au lieu d'être résolus par elle, et tiennent à ses conditions de possibilité (p. 76). Mais en renvoyant au *Théétète*, au *Sophiste* et au *Politique*, sans nous indiquer l'esprit même de la solution platonicienne, l'A. nous laisse sur notre faim, d'autant qu'en général il n'est pas avare d'aperçus très éclairants sur d'autres Dialogues. La « méthode divine » (cette dialectique « transmise par quelque Prométhée », 16c5-e2) est comprise par l'A. comme relevant d'une démarche de l'intelligence qui clarifie au fur et à mesure par division et rassemblement les termes dont elle use. Dès lors, l'interprétation qu'il en propose tend à la déontologiser : si la dialectique commence certes par poser une Idée, ce qui va être divisé et articulé en genre et espèces n'est pas, d'après l'A., formé par les Idées elles-mêmes, mais par les concepts encore indéterminés à l'aide desquels on les pense. Ce sont à de tels termes généraux, dont l'analyse n'est pas encore faite, qu'il faudrait identifier « ce qui est à chaque fois dit être » (16c9), phrase qui selon l'A. renvoie aux éléments qui interviennent dans un *logos* prédicatif et non aux choses mêmes (p. 101). Le procédé qui part de l'*apeiron* et commence par poser des sous-rassemblements pour remonter à un genre dont la nature est encore incertaine (procédé inverse de celui qui divise à partir d'un genre connu) est lié à l'exigence de découverte, et plus seulement d'enseignement. En parlant à cet égard d'« institution » des espèces dans une structure où la place de chacune est déterminée (dimension cardinale et ordinale du nombre dans la division du genre), l'A. accentue la dimension constructive de la dialectique (p. 122, 142-143, 152). Il est vrai que les exemples de l'articulation de la voix, de l'écriture et de la musique utilisés par Socrate suggèrent une forme d'inventivité de la pensée dans son rapport à ce qu'elle détermine.

Le lecteur restera peut-être sceptique devant cette version idéaliste de la dialectique qui, pour notre part, nous semble bien plutôt présentée par

Platon comme opérant dans une visée fondamentalement descriptive et réaliste. Il s'agit d'avancer une différence ou une unité jugée pertinente eu égard à l'ensemble à diviser ou rassembler, pertinence qui tient essentiellement à ce qu'elle révèle un aspect des choses considérées. En tout cas, il n'est pas question, dans le texte platonicien, de « pensée », comme si ce pouvait être d'abord nos représentations qu'il conviendrait d'organiser (cf. p. 123) et non point la réalité qu'il faudrait élucider en repérant directement de quoi elle est faite.

Le lien entre la méthode divine (16c5-e2) et la division quadripartite (23c1-27c1) est controversé dans la littérature secondaire : pour l'A., la seconde est une application de la première, suscitée par la nécessité de définir le rôle et la place respectifs du plaisir et de l'intelligence dans la vie bonne, c'est-à-dire la vie mixte. C'est donc la nature des mélanges qui est ici examinée de plus haut, dans un cadre qui est celui du monde physique. Les Idées interviennent dans cette division, non comme éléments ou parties divisés, mais comme unités posées pour rassembler certains aspects de la réalité considérée. L'A. évite habilement, par une distinction entre le contenu (les prédicats de l'Idée en tant que *cette* Idée) et la forme (les prédicats de l'Idée en tant qu'Idée), les paradoxes de l'autoprédication : dans le cas de l'*apeiron*, l'auto-prédication n'affecte que le contenu et non l'être formel de l'Idée (p. 207-208). Cette distinction joue un rôle complémentaire dans la différence entre processus dialectique et processus productif. Si la dialectique met en place des espèces dont les rapports sont fixes et ordonnés, cela ne veut pas dire que ces espèces soient elles-mêmes, du point de vue de leur contenu, ontologiquement déterminées (p. 121, 209, 283). En revanche, un processus productif initié par l'intelligence vise à la réalisation d'un mélange de *peras* et d'*apeiron*. C'est d'ailleurs du point de vue de la production que selon l'A. est organisée la division quadripartite, chacun des trois premiers genres pouvant être vu comme l'un des différents moments d'un processus piloté par le quatrième, la cause (intelligente). Ce qui permet à l'A. de suggérer que la dialectique est à son tour une application de la division quadripartite, dans la mesure où elle peut être assimilée à un processus de production de concepts et d'auto-détermination de la pensée (p. 281).

Mais aborder tant la dialectique que la division quadripartite sous l'angle quasi exclusif des pouvoirs de l'intelligence, épistémique ou productif, aboutit à rendre problématique l'existence de réalités *apeira* laissées hors de toute activité productrice, ou encore de réalités qui présentent une certaine mesure, ou une certaine constante, comme la fièvre par exemple, sans être ni soumises à la bonne mesure ni purement indéterminées. Les explications de l'A. ne paraissent pas toujours convaincantes, car il est difficile de considérer qu'une fièvre de 41 degrés

par exemple soit une simple manière d'appréhender conceptuellement le phénomène (p. 253), sans que cela témoigne du côté de l'objet considéré de la présence d'une détermination. À l'inverse, la distance qui sépare activité cognitive et pouvoir organisateur est parfois franchie sans prudence, au prétexte qu'elles auraient la même origine et le même point d'application. Commentant l'argument cosmologique (28d3-30e3), l'A. estime que si la vie du cosmos est posée en modèle de la vie bonne, et qu'en lui, l'intelligence gouverne parce qu'elle pense, il s'ensuivrait que dans le cas de l'âme humaine aussi, le passage de la détermination épistémologique à la détermination productrice n'aurait besoin d'aucun intermédiaire (p. 271). Les deux modalités de l'activité de l'intelligence en viendraient à s'identifier : se connaître, c'est se limiter. C'est là, à notre sens, une conclusion hâtive : ne peut-on se connaître comme un être miné par l'*apeiron*, incapable de se maîtriser, intempérant ? C'est bien d'ailleurs ce qu'aussi reconnaît l'A. quand il dit que notre état présent doit plutôt être comparé à celui de l'univers avant son ordonnancement par une intelligence productive (p. 273). Et pourquoi dès lors faudrait-il un *modèle* cosmologique, s'il suffit de connaître la détermination qui convient à notre vie pour que celle-ci soit aussitôt structurée par celle-là ? Ce point, récurrent dans l'interprétation de l'A., l'amène à soutenir avec témérité qu'il n'y a pas de différence « entre appliquer la dialectique au problème de la vie bonne et vivre cette vie bonne » (p. 285).

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la division des plaisirs et à celle des sciences. C'est l'occasion pour l'A. de se livrer à de multiples analyses, très précises philologiquement en même temps que très riches philosophiquement, des arguments et des distinctions avancés par Socrate. Nous ne pouvons ici rendre justice à leur subtilité et leur profondeur. Notons seulement qu'un des enjeux pour l'A. de cette section médiane du Dialogue est une réfutation de l'intérieur de l'hédonisme tempéré de Protarque, lequel concède que la vie bonne est un mélange de plaisir et d'intelligence, tout en accordant la priorité au premier terme. Socrate arrive à ses fins en montrant que la première partie de cette conception est en réalité équivalente à une autre selon laquelle la vie bonne, comme tout mixte, est un mélange d'*apeiron* et de *peras*, obligeant dès lors à reconnaître le primat de l'intelligence. Une telle équivalence passe par une première division entre plaisirs vrais et plaisirs faux, recoupée par une deuxième division entre plaisirs purs (car purifiés par l'intelligence) et plaisirs mélangés de peines. Le critère de la pureté permet de faire la médiation entre vérité et bonté, de clarifier la nature des plaisirs à intégrer au mélange de la vie bonne et de mettre en évidence leur subordination intrinsèque à l'intelligence. L'A. montre que cette progression suit la méthode divine, notamment le procédé inverse.

Les éléments de perplexité que nous allons à présent indiquer ne doivent pas cacher le grand mérite de l'A. qui restitue par son interprétation une cohérence au Dialogue qui ne lui a pas toujours été reconnue.

Le point de départ des analyses psychologiques du *Philèbe* fait du plaisir un phénomène lié à un processus de restauration de l'harmonie, soit physique soit psychique. Si c'est là lui donner une coloration positive, comment comprendre néanmoins que les plaisirs soient en eux-mêmes *apeira*, illimités ? En tenant compte, d'après l'A., de l'intrication avec le désir, qui fait que le plaisir est toujours appréhendé en contrepoint de la douleur, et par là même animé par la contrariété permanente du plus et du moins, qui le rejette au-delà de toute mesure vers laquelle il serait naturellement orienté. Assurément, cette coexistence de la douleur et du plaisir voue chacun à l'illimitation, mais sans doute sera-t-on plus réticent à considérer que le désir, lié pour sa part à un manque pénible, dévie de sa destination originelle (le Bien ou, sous une forme plus spontanée, l'harmonie) pour se fixer sur le plaisir qui accompagne le processus de restauration. Cette suggestion, en elle-même captivante, n'est en effet guère corroborée par des éléments textuels. Non seulement, Socrate renvoie toujours dans sa description le désir à son objet naturel, la *plerosis* (35a-b), moyennant un souvenir qui a trait à un état du corps (régulé et harmonieux), mais encore il fait du désir et du plaisir deux phénomènes parallèles (53d, 54c), relevant tous deux de la *genesis* (donc de l'*apeiron*, n'en déplaise à l'A., cf. p. 498), et se distinguant du terme en vue duquel ils se produisent, lequel pour sa part appartient au genre de l'*ousia* advenue (le troisième dans la division quadripartite). Quant aux plaisirs d'anticipation, ils ont bien un plaisir pour objet, mais il n'est pas sûr qu'ils procèdent d'un désir (car l'anticipation peut naître en l'absence de tout manque). Cette vision « socratique » d'un désir se méprenant sur lui-même est complétée chez l'A. par la mention d'un désir philosophique qui, à l'inverse, se tourne spontanément vers le vrai et réussit à se satisfaire dès qu'il se manifeste en déclenchant le mouvement d'interrogation et de réponse en quoi consiste la connaissance authentique (p. 473). Mais l'A. ne tient pas suffisamment compte, à notre avis, d'une remarque de Protarque (52a8-b1), non démenti sur ce point par Socrate, qui fait état d'une souffrance induite par la réflexion constatant le défaut ou la perte de connaissance (et donc du désir qui la constitue) : voilà qui pourrait faire naître un désir du désir philosophique, dont la vacance ne se comble pas du fait d'être désiré.

La discussion par l'A. des plaisirs faux de la première espèce est remarquable et emporte presque toujours la conviction. Celles de la deuxième et de la troisième espèce, tout aussi audacieuses dans leur dé-

fense des thèses platoniciennes, suscitent plus de réserves. Dans ces deux dernières espèces, le faux s'enracine dans une opinion, relative à la grandeur du plaisir ou à sa nature, qui a pour effet de déterminer son apparaître. Toute la difficulté est de savoir ici en quoi réside l'erreur. Dire avec l'A. (p. 407) que « le plaisir nous apparaît plus grand qu'il n'est réellement, c'est-à-dire eu égard à la simple sensation qui le suscite », c'est supposer que cette dernière est indépendante, accessible autrement (par la mémoire par exemple), et visée en quelque sorte par l'apparaître du plaisir. Or l'A. considère (p. 405), et, sur ce point, il doit avoir raison s'il faut pouvoir parler avec Socrate de plaisir faux, que l'opinion n'est pas simplement *sur* un certain plaisir, auquel elle attribuerait correctement ou non telle ou telle caractéristique (jaugeant son intensité de l'extérieur, par exemple), mais qu'elle est proprement constitutive du phénomène de plaisir (l'affectant intérieurement de telle ou telle magnitude). Auquel cas, toutefois, il n'y a rien à opposer à ce plaisir déterminé comme tel, puisque la sensation qui lui sert de base n'a aucune grandeur propre, ni même n'est ce à quoi le plaisir phénoménal se réfère comme plaisant. Mais cette difficulté est sans doute propre à Platon, plus qu'à son interprète.

Son commentaire sur les plaisirs mélangés, en particulier le plaisir pris à la comédie, qui associe envie et ridicule, est très éclairant. C'est, étrangement, le seul moment où, dans le Dialogue, Socrate s'aventure du côté des affects sociaux, liés à la présence des autres. Pourquoi n'y est-il pas davantage question des plaisirs de l'amitié, ou de la souffrance de la jalousie, ou du mélange ambigu de sentiments présents dans la rivalité ? Probablement faut-il y voir la conséquence d'une approche centrée sur les pouvoirs de l'âme mobilisés dans l'expérience du plaisir, bien plus que sur les objets ou les situations jugés plaisants ou déplaisants. C'est là une conjecture que n'avance pas l'A., mais à laquelle conduit son analyse de cette partie centrale du Dialogue. Il montre en effet qu'elle est menée moins du point de vue d'un moraliste (au sens de l'Âge classique) que du point de vue d'un psychologue attentif à retracer la genèse des *dynameis* (sensation, mémoire, opinion, imagination, et au-delà, pensée rationnelle et dialectique) et à tirer de la manière dont elles informent le plaisir certaines considérations éthiques relatives à la santé et l'harmonie interne de l'âme.

Ce dernier point apparaît en toute netteté dans la discussion des plaisirs purs, à propos desquels l'A., désireux de compléter les indications très succinctes du texte, propose une habile reconstruction de la pensée platonicienne. Le renvoi à la physiologie du *Timée* (64c7-65b3) pour éclairer les plaisirs de l'odorat est judicieux (p. 456). Pour ce qui est des plaisirs esthétiques, l'A. avance des explications ingénieuses, qui ont toutefois l'inconvénient d'opérer à nos yeux une confusion entre les diverses

orientations des activités psychiques. Il suggère en effet (p. 467) que l'âme restaure son harmonie interne à la faveur de la perception des objets beaux, parce qu'elle est incitée à ré-effectuer la détermination rigoureuse et complète de la sensation conformément à celle, de type mathématique, qui a présidé à la production de l'artefact esthétique (« naturel » ou humain). Toutefois, il faut observer que ce n'est pas l'âme elle-même qui est visée par cet acte de perception, mais bien la réalité extérieure, ce ne sont pas les affects constitutifs de sa vie auxquels elle impose un *peras*, mais bien les sensations rapportées à l'objet contemplé. Rien donc ne garantit la coïncidence entre restauration (ou maintien) de l'harmonie interne et activité cognitive dans un contexte esthétique. Il en va de même pour les plaisirs de la connaissance, que l'A., il est vrai, préfère aborder à la lumière spécifique du désir philosophique et de la dialectique. On peut bien accorder que toute activité de l'intelligence procure un plaisir, il n'en reste pas moins que ce n'est pas parce que cette activité consiste à déterminer dialectiquement son objet que le plaisir qu'elle suscite est par là même mesuré et purifié de toute douleur. Ce n'est pas lui, en effet, qui se trouve déterminé – il est seulement provoqué –, pas plus que n'est déterminée de la sorte l'organisation intérieure de l'âme. En d'autres termes, le lien entre activité intellectuelle et plaisir est synthétique et non analytique ; par conséquent, ce qui est vrai du contenu de cette activité ne l'est pas de son retentissement dans l'âme. Enfin, admettre que la pureté suffise comme critère de la bonté (p. 482) soulève un intéressant problème, que l'A. malheureusement ne discute pas, alors que ses lumières auraient été bien utiles soit pour le résoudre à l'avantage de Platon, soit pour le disqualifier comme faux problème : tout comme il peut se produire des plaisirs purs, parce qu'ils ne sont pas accompagnés de peines ressenties (à notre sens, c'est ce modèle qui dans l'esprit de Socrate prévaut encore dans le cas des plaisirs esthétiques et des plaisirs de la connaissance), il peut se produire des peines pures (et vraies). Par exemple, l'anticipation de la fin définitive de tout processus naturel de restauration, ou celle de la perte sans recours du désir philosophique. Faudrait-il les intégrer au mélange de la vie bonne ? N'être pas capable de les ressentir ne témoignerait-il pas d'une singulière absence de finesse et de noblesse, ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il soit bon de s'y livrer ?

La dernière partie du commentaire est consacrée au Bien. Une fois le contenu de la vie bonne clarifié (qui intègre l'ensemble des sciences et les plaisirs purs), celle-ci n'est plus identifiée par Socrate au Bien *stricto sensu*, mais à sa demeure, offrant dès lors un chemin vers lui en ce qu'elle porte son empreinte et qu'il s'y manifeste. Ce passage se fait grâce à la notion de cause, envisagée selon un nouveau point de vue, qui n'est plus d'après

l'A. celui de la production mais celui de la causalité logique. Dans la division quadripartite, il s'agissait d'expliquer la survenue d'un état ou d'une situation déterminée grâce à l'action d'une cause inscrite dans un devenir qu'elle ordonne (cause démiurgique), à présent, il s'agit d'expliquer l'appellation donnée à telle ou telle chose par la présence de certaines caractéristiques constitutives de l'Idée correspondant au terme général dont on cherche à justifier l'usage. C'est du reste sur ce mode-là, et non sur celui de l'efficience, qu'il faut entendre en général la causalité des Idées d'après l'A. Or ce qui fait du mélange qu'est la vie bonne une vie précisément bonne, c'est la mesure, la commensurabilité, la beauté, la vérité. De telles caractéristiques (qui sont celles des membres du troisième genre, et qui ont déjà servi de critère pour différencier plaisirs bons et mauvais) peuvent être ordonnées. La mesure désigne pour l'A. la détermination comme telle de la chose mesurée, considérée comme unité (p. 579). La commensurabilité implique pour sa part la complexité, ne se manifestant que dans le rapport entre plusieurs choses déterminées. Elle est à la source de la beauté. Mesure et commensurabilité sont également à l'origine de la vérité, une chose devant être déterminée et prise dans un ensemble stable de relations avec d'autres choses pour être connue. L'Idée du Bien est dès lors l'unité de ces trois dimensions (mesure, beauté-commensurabilité, vérité), et en elle se dévoile la spécificité de la philosophie platonicienne, qui fusionne délibérément morale, esthétique et connaissance (p. 586).

Les pages sans doute les plus décisives du commentaire visent à établir, par un rapprochement et une comparaison soutenue avec l'analogie du soleil et du Bien dans la *République*, qu'on a bien ici l'identification de cette Idée que depuis longtemps Platon mettait au cœur de sa recherche. Le ressort de l'argumentation de l'A. consiste à dire que cette analogie attribuée au Bien une causalité à l'égard des Idées qui n'est pas relative à leur contenu mais à leur forme (p. 604). En cela, l'A. suit les traces de G. Santas¹, encore qu'il montre avec un soin tout particulier comment l'analogie est construite pour faire percevoir cette singularité de la fonction du Bien. Son originalité consiste de plus à relier cette causalité formelle aux caractéristiques du Bien telles qu'elles sont définies dans le *Philèbe*. En effet, selon l'A., l'Idée du Bien confère aux Idées la propriété d'être absolument mesurées, c'est-à-dire d'être pleinement déterminées de façon interne : elle leur donne d'avoir les caractéristiques qui en font précisément des Idées (p. 595). En revanche, l'Idée du Bien n'est pas un être de la même manière que les autres êtres, c'est-à-dire « en tenant la

1. « The Form of the Good in Plato's *Republic* », *Philosophical Inquiry*, 1980, p. 374-403, repris dans G. Fine (ed.), *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, Oxford, 1999, p. 247-274.

mesure d'un autre que soi » ; car la mesure, la beauté et la vérité n'en constituent pas la forme mais le contenu. C'est en cela qu'elle est au-delà de l'*ousia*, tandis qu'elle demeure une *idea*, en tant qu'unité intelligible d'une multiplicité, qui est précisément celle de la multiplicité intelligible que constituent les Idées dans leur ensemble (ce que l'A. appelle « l'idéalité des Idées prise elle-même comme objet d'une visée unitaire », p. 606). Or cette position, assurément stimulante par le rassemblement qu'elle opère des membres (apparemment) dispersés de la pensée platonicienne et des textes dans lesquels elle s'exprime, soulève à notre avis trois difficultés. D'abord, le fait d'être mesuré, et d'être intrinsèquement mesuré (sans référence à un étalon), caractéristique fondamentale des Idées d'après l'A., se heurte à un obstacle textuel ; à notre connaissance, il y a peu ou pas d'exemples qu'une Idée soit dite mesurée dans l'œuvre de Platon. Il paraît ensuite impossible de lui faire signifier la même chose que le fait d'être *auto kath'hauto*, qui est en revanche le trait le plus constamment attribué par Platon aux Idées en tant qu'Idées et qui signifie que cela *même* qu'elles sont, elle le sont *par elles-mêmes* (voir *Phil.* 53d3, cf. 58a2-3, 59c3-4 ; *Parm.* 128e6, 129d7, 130b8, 133a9 ; *Phaed.* 78d6, 100b6 ; *Symp.* 211b1 ; *Tim.* 51c1 et d4-5). Car la mesure implique un lien privilégié au nombre et aux rapports entre grandeurs discrètes et continues, que n'implique pas l'identité stricte à soi. Dira-t-on enfin, reculant d'un cran et interrogeant à la manière de l'A. l'être formel des Idées tel qu'on vient de l'évoquer, que ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles sont *auto kath'hauto*, mais par le Bien auquel elles participent, qui les rend telles ? On s'engage alors dans une régression que rien n'arrête ; si l'identité absolue avec soi qui définit l'Idée comme Idée suppose en réalité une médiation cachée, on ne voit pas pourquoi, dans le cas du Bien, il faudrait s'en dispenser ; ou alors, si le miracle se produit à ce niveau, rien n'interdit qu'il se produise au précédent.

Ces trop rapides objections remettent finalement en question la légitimité de la distinction entre forme et contenu pour autant que celle-ci conduise à traiter les caractéristiques de la forme de l'Idée de *la même manière* que celles du contenu du sensible, c'est-à-dire, dans les deux cas, en les faisant découler d'une Idée distincte. Dans l'intelligible, cette démarche permet à l'A. d'introduire le Bien comme ce qui est responsable de l'Idée comme Idée. Mais quand on examine l'Idée du Bien, on est supposé découvrir qu'elle tire ses caractéristiques formelles de son propre contenu. Alors qu'on avait au départ opposé les deux aspects, et interdit toute communication entre eux, voici qu'à présent ils se rejoignent et coïncident ; il y a là un étonnant tour de passe-passe.

Un résultat similaire (et tout aussi étrange) peut être obtenu en appliquant le même type d'argument non plus au contenu du sensible mais à

sa forme, ce qui va conduire, comme on peut s'y attendre, à la rapprocher de l'intelligible. Distinguons d'une part ce à quoi le sensible participe, qui définit son contenu en lui procurant telle ou telle propriété, et de l'autre le fait que le sensible n'a pas *de soi* cette propriété et qu'une participation est requise à cet égard. Demandons-nous s'il possède *de lui-même* ce trait *formel* d'être indéterminé, mais déterminable. Autrement dit, est-il *en soi* déterminé à être déterminable ? Si l'on répond non, c'est alors à autre chose qu'il doit participer, à quoi il sera redevable de la propriété de participer à des Idées qui le détermineront quant à son contenu. Mais est-ce *de lui-même* qu'il participe à cette Idée de la participation à des Idées déterminant son contenu ? Non, il faut donc supposer une autre Idée à laquelle il participe... Si l'on dit en revanche, pour éviter la régression, que le sensible possède *par lui-même* la propriété de devoir recevoir son contenu d'autre chose que lui-même, le voici défini comme un intelligible eu égard à sa forme...

Pour sortir de ce méli-mélo, nous pensons qu'il est plus juste, et plus conforme à la lettre du texte platonicien, d'une part de distinguer comme le fait l'A. entre deux catégories de prédicats, ceux de premier ordre, qui forment le contenu de l'Idée comme *cette* Idée (ou du sensible comme *ce* sensible), et ceux de second ordre, qui relèvent de l'Idée en tant qu'Idée (ou du sensible en tant que sensible), d'autre part surtout de séparer les logiques qui gouvernent l'usage de chaque catégorie de prédicats. Le langage de la participation (ou de la « causalité logique ») n'a de sens que pour la première catégorie, que ce soit pour rendre compte du fait que telle Idée communique son caractère à une chose sensible ou à une autre Idée, ou du fait qu'elle reçoit d'autres Idées certaines caractéristiques, comme l'altérité, la méteté, l'être et le non-être, qui contribuent à circonscrire et à exprimer son contenu, étant entendu bien sûr qu'elle possède *par nature* la propriété fondamentale qui la définit. En revanche, appliquer la logique de la participation à la seconde catégorie de prédicats fait déboucher sur des paradoxes insurmontables. Il semble dès lors difficile de suivre l'A. dans le rôle qu'il fait jouer au Bien. Mais il est davantage possible de lui emboîter le pas lorsqu'il fait du Bien un principe sélectif (p. 611), permettant de distinguer les Idées dont doit s'inspirer le producteur dans son action démiurgique, privilégiant celles qui apportent avec elles mesure, beauté, vérité (du point de vue de leur contenu et non de celui de leur forme).

Si les quelques remarques qui précèdent manifestent un désaccord partiel, il demeure que celui-ci est un désaccord admiratif. Car ce travail représente dans son ensemble un véritable tour de force exégétique et philosophique. La lisibilité de l'écriture, l'égalité de style tout au long des 637 pages du texte, le suivi continu de l'argumentation, une gigantesque

littérature secondaire parfaitement dominée et utilisée (l'A. dit avoir lu le plus possible ; en réalité il a tout lu), enfin la fermeté et l'audace de l'interprétation font qu'avec cet ouvrage, dont on se réjouit qu'il ait été écrit en français, S. Delcomminette s'impose comme le jeune maître des études platoniciennes.