

TIMÉE

Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon » (les notes identifiées par des lettres minuscules ont été ajoutées en 2009 et sont regroupées à la fin du document).

Comme nous l'avons déjà dit, c'est moins par son contenu que par sa place et sa structure que nous parle aujourd'hui le *Timée*. C'est moins sur la « science » proprement dite que sur la manière d'aborder la science « physique » et sur l'usage que nous pouvons en faire, qu'il a encore des choses à nous dire.

Le maître-mot du *Timée*, c'est celui de *paradeigma* (« paradigme »)¹. Nous avons déjà trouvé ce mot au centre du *Politique*, qui en fait la « théorie » avant de l'appliquer à la définition du roi à travers le « paradigme » du tissage ; et le *Sophiste* avait auparavant utilisé la définition du pêcheur à la ligne comme « paradigme » de la méthode de divisions à appliquer pour définir le sophiste. Mais surtout, nous l'avons trouvé au centre de la *République*, que Socrate présente comme un vaste « paradigme » de la « cité » à construire en nous et autour de nous², et nous le retrouverons au centre des *Lois*, qui rappellent justement le « paradigme » de la *République*³, et se présentent elles-mêmes comme un « paradigme » des discours qui devraient servir à l'éducation de la jeunesse⁴. Et c'est d'ailleurs par un rappel du « paradigme » de la *République*, c'est à dire de l'homme « politique » et de la cité dans laquelle il vit, que s'ouvre le *Timée*. Car, comme nous le verrons, c'est bien en tant que paradigme, en tant que « forme » de l'objectif à réaliser, que ce résumé intervient ici.

Si la *République* nous présentait le paradigme du quoi — que devons-nous faire ? —, et le *Politique* celui du comment — comment réaliser l'harmonie dans la cité —, on pourrait dire que le *Timée* nous présente celui du pourquoi⁵. Non pas « pourquoi » au sens de cause finale, mais au sens de cause antécédente : ce que peut nous apprendre l'étude de la nature, de *notre* nature, de la *phusis*, c'est que notre monde est œuvre de la raison, même si celle-ci est confrontée à la nécessité, et que, ayant part à cette raison, nous avons le devoir de nous en servir, en prenant modèle sur l'artisan de ce monde, pour apporter notre pierre à l'édifice et contribuer à l'ordre de la création, sans nous laisser plus décourager par la fatalité que le démiurge qui l'a persuadée de se laisser ordonner pour le meilleur⁶.

Le paradigmatisme, l'exemplarisme, si l'on préfère, se retrouve à tous les niveaux dans le *Timée* : c'est le démiurge lui-même construisant le monde à partir d'un *paradigme*, et le temps

¹ Si l'on examine l'usage de ce mot à travers les dialogues authentiques, en tenant compte de la longueur respective de chaque dialogue, trois dialogues sortent du lot : le *Politique* (14 utilisations en 54 pages Estienne, soit une moyenne d'une utilisation toute les 4 pages environ, alors que la moyenne générale est de 87 utilisations au total pour 1590 pages, soit une utilisation toutes les 18 pages environ), le *Timée* (12 utilisations sur 75 pages, soit une toutes les 6 pages environ), et le *Sophiste* (6 utilisations en 52 pages, soit une toutes les 9 pages environ). Certes, ces indications statistiques n'ont qu'une valeur relative, et il faut les compléter par un examen de chaque instance pour mettre en évidence les utilisations où le mot est plus lourd de sens.

² Voir en particulier *République*, V, 472c-e.

³ *Lois*, V, 739a-e. Le mot « paradigme » est en 739e1.

⁴ *Lois*, VII, 811b-812a.

⁵ Nous sommes parfaitement conscient de ce que ces caractérisations peuvent avoir de schématique et de réducteur, mais elles cherchent simplement à mettre l'accent sur un aspect plus particulièrement dominant de chaque dialogue du point de vue qui est le nôtre à ce point.

⁶ Cf. *Timée*, 48a : « par l'intelligence dominant la nécessité (nou de anagkès archontos) en la convaincant de conduire la plupart des créatures vers le meilleur, c'est de cette manière et par ces procédés, au moyen de la nécessité cédant à la persuasion raisonnable (emphronos), que dès les origines a été composé cet univers-ci (tode to pan) ».

comme « *une image mobile de l'éternité* »⁷, « *selon le paradigme de la nature éternelle* »⁸ ; mais ce sont aussi les dieux subalternes créés par le démiurge, qui sont chargés d'imiter son œuvre en créant les vivants mortels que nous sommes. Car le vocabulaire de l'imitation, de la *mimêsis*, s'il est parfois pris en mauvaise part, quand il s'agit par exemple de critiquer les sophistes ou les poètes, change de connotation quand le modèle change : ce n'est pas l'imitation en elle-même qui est condamnable, mais l'imitation d'un modèle mal choisi. Et puisque l'imitation ne peut qu'arriver à un résultat inférieur à son modèle, il faut toujours choisir son modèle dans la sphère supérieure pour avoir une chance d'arriver au résultat le meilleur possible, et non pas dans une sphère inférieure. Tout comme le démiurge ne peut créer le monde du devenir à partir d'un modèle lui-même en devenir⁹, ou le temps à partir d'un modèle déjà temporel, les dieux subalternes ne peuvent créer de vivants, qui seront néanmoins mortels, qu'en imitant leur propre création par le démiurge¹⁰. Et c'est bien ce qu'ils font, comme nous le déclare par deux fois Timée, en des termes très voisins, dans des phrases qui ont aussi pour but de souligner que le principe raisonnable en nous, la partie immortelle de notre âme, vient, elle, directement du démiurge¹¹.

Mais si des dieux ont pris soin de cette part immortelle de l'âme et lui ont fait un corps pour l'héberger, ne devons-nous pas nous mêmes, à plus forte raison, en prendre tout le soin que nous pouvons ?... Cette création « à étages » est là pour nous inciter à transposer un plan au dessous ce qui se passe entre le démiurge et ses créatures divines. Les dieux qui nous ont créés nous ont donné la vue, qui est au monde sensible dans lequel ils nous créaient ce que l'intelligence est au monde supérieur du démiurge, pour nous permettre d'étudier les mouvements des astres, qui sont une image des mouvements de l'intelligence, et doivent nous inciter « *à imiter ceux du dieu qui sont absolument sans erreur, pour que nous puissions stabiliser ceux qui errent en nous* »¹². Et de quelle création sommes-nous donc chargés ?... De la nôtre propre, individuellement et collectivement. Bien sûr, nous ne sommes pas totalement maîtres de cette création : tout comme nos créateurs divins recevaient de leur propre créateur la part immortelle de nos âmes, nous recevons de nos créateurs et notre âme et notre corps, et une image limitée du temps qui est lui-même une image de l'éternité, image qui est la durée de notre vie terrestre. Mais dans ces limites, tous comme nos créateurs travaillant dans les limites de la « nécessité », nous avons, en tant qu'hommes libres et raisonnables, libres parce que raisonnables, la possibilité de nous éterniser en nous élevant vers les réalités éternelles à l'aide de notre raison, ou de nous avilir pour finir têtes de linottes, étourneaux, hyènes, teignes, ou requins se dévorant entre eux...

Et c'est bien ce que signifie ce parcours du *Timée* placé entre un rappel de l'idéal que nous présentait la *République*, idéal qui comme tel reste lointain¹³, mais néanmoins toujours à construire, et cette description des transmigrations de l'âme et de ses dégénérescences successives à travers un monde animal dont la justification « finaliste » n'est que de nous fournir des

⁷ *Eikô kinêton tina aiônos*, *Timée*, 37d.

⁸ *Kata to paradeigma tês diaiônos phuseôs*, *Timée*, 38b.

⁹ Cf. *Timée*, 28c-29a, où il est question des deux modèles qu'aurait pu utiliser le démiurge, le modèle éternel et le modèle *gegonos*.

¹⁰ C'est d'ailleurs le « conseil » que leur donne le démiurge lui-même : « *adonnez-vous selon votre nature à la démiurgie des vivants, en imitant ma puissance dans votre genèse* » (*Timée*, 41c).

¹¹ *Timée*, 42e (« ... ayant reçu le principe immortel du vivant mortel, et imitant leur démiurge... ») et 69c (« ... ceux-ci l'imitant, ayant reçu le principe immortel de l'âme... »).

¹² *Timée*, 47c.

¹³ Une raison de plus de ne pas prendre ce rappel pour un signe de proximité « physique » des deux dialogues... Le rappel est à la fois rappel de la *République* et pas rappel de ce dialogue : c'est le même contenu, mais pas le même contexte (personnages, lieux, moment), comme pour nous rappeler que l'idée est éternelle, et donc à ce titre pas située dans le temps et l'espace, et pas propriété de tel ou tel, mais bien commun de tout être raisonnable.

« contre-exemples », des « modèles » de ce qu'il ne faut *pas* imiter, et qui joue ici le rôle du mythe d'Er dans la *République*¹⁴. Et cet idéal qui nous est présenté d'entrée par un rappel de la *République* est bien, comme nous l'avons vu lors de l'étude de ce dialogue, un idéal à la fois individuel *et* social, indissociablement. C'est tous ensembles que nous sommes artisans de notre création, que nous devons trouver, et réaliser autant que faire se peut, la mesure¹⁵ de notre être à (de)venir.

Puisque donc notre rôle n'est pas de refaire une création déjà faite, de reconstruire le monde qui nous est décrit dans le *Timée*, mais de prendre modèle sur le processus créateur qui y a donné naissance pour prolonger cette création en y ajoutant l'homme *juste*¹⁶ et la *cité juste*¹⁷ de la *République*, ce n'est pas tant le contenu spécifique du dialogue, une cosmologie, une physique et une physiologie largement dépassées, qui retiendra notre attention, que la démarche qu'il décrit, et qui se dévoile en particulier à travers sa structure. Et c'est à dessein que nous employons ici le terme de structure plutôt que celui de plan, car, comme nous l'allons voir, l'organisation de ce dialogue superpose plusieurs plans (dans tous les sens du terme) dont les mises en parallèle peuvent nous aider à pénétrer plus avant dans le message qu'il nous propose¹⁸.

¹⁴ Peu importe alors que Platon ait pris au pied de la lettre ou pas ces histoires de métempsycose, car le sens qu'il leur donne est clair, et ne dépend pas vraiment de leur littéralité. Il a suffisamment montré qu'il admettait de « pieux mensonges » lorsqu'il s'agissait de faire passer des vérités supérieures, pour que, sur des sujets où il dit lui-même que la certitude est impossible, il ait pu utiliser des « fables » ayant cours de son temps, sans que cela veuille nécessairement dire qu'il y croyait en tous points...

¹⁵ Au sens le plus fort que donne le *Philèbe* à ce mot, bien sûr !...

¹⁶ Que l'homme y soit présent, cela ne dépend pas de nous, mais que l'homme *juste* y soit présent, oui. Car l'homme qui y est présent par une « nécessité » que nous ne maîtrisons pas sera ce que nous le ferons.

¹⁷ La cité, la *polis*, elle, n'y est pas donnée, même si, depuis des siècles, et déjà au temps de Platon, elle pré-existe à chacun de nous pris individuellement. Mais elle est bien en dernier ressort la création propre de l'homme, la marque de sa raison dans le monde, le milieu qu'il se crée et dans lequel il se crée homme juste ou requin. Aristote, ayant retenu la leçon, dira que « *l'homme est par nature un animal politique* » (*Politique*, I,1252a3)...

¹⁸ Dans le diagramme de cette structure présenté dans les pages qui suivent, nous n'avons fait apparaître que les grandes masses du dialogue, sauf aux endroits où se jouaient des articulations particulièrement significatives. Les chiffres donnés à côté des références correspondent à un numéro de ligne, dans l'édition Budé du dialogue et ont pour but de permettre de mesurer par soustraction la longueur des différentes sections, dans une unité qui importe peu en valeur absolue, mais permet d'évaluer des proportions ou des rapports. Ce sont les tailles des sections dans cette unité (nombre de lignes Budé) qui sont donnés sous les titres. Pour être utilisable, ce nombre de lignes est un nombre de lignes *pleines*, puisque dans les ouvrages anciens, on écrivait en continu et sans saut en milieu de ligne. Ceci veut dire que toute ligne Budé remplie à moins de la moitié n'est pas comptée, et que deux lignes voisines à demi remplies comptent pour une. Heureusement, le *Timée* étant presque exclusivement un discours continu, les sauts de ligne intempestifs sont rares, et les valeurs ainsi obtenues doivent être un assez bon indicateur de la taille respective de chaque section, meilleur en tout cas que le nombre de pages de l'édition Estienne, pages qui semblent ici de taille assez variable en nombre de lignes (de 17 à 41, pour une moyenne de 37). Même si la taille relative des lettres n'est pas nécessairement la même qu'au temps de Platon, et si nos éditions modernes insèrent blancs et ponctuation entre les mots, que celui-ci ignorait, les rapports qui nous intéressent doivent être sensiblement conservés. Nous avons essayé, pour autant que nous le permettaient les « nécessités » de nos outils de traitement de texte, de respecter les proportions dans l'espacement vertical des tirets qui marquent les séparations entre sections. Le but de tous ces décomptes, une fois encore, est de mettre en évidence les équilibres de structure qui, dans ce dialogue comme dans beaucoup d'autres, plus peut-être même, se cachent derrière une apparente liberté de composition, voire un semblant de désordre.

L a s t r u c t u r e d u T i m é e	
I. Les principes formels (1340)	A. L'œuvre du démiurge (496)	1. Ce qui a été fait par l'intelligence <i>Ta dia nou dedèmiourgèmena</i> (600)	- I. 1 /17a Le paradigme de la cité idéale et le souhait de Socrate.
			- 131 /20c La réponse de Critias : le récit de Solon, législateur-poète
			- 192 /22b Le récit du prêtre égyptien : Athènes et l'Atlantide
			- 322 /25d Programme pour la suite et distribution des rôles
			- A. 383 /27c Préambule au discours de Timée.
			- 1. 447 /29d Le démiurge et son modèle, le corps...
			- 561 /34b ... et l'âme du monde.
			- 654 /37c Création du temps et des astres,...
			- 740 /39e ... des dieux et des âmes des hommes, par le démiurge.
			- B. 824 /41e Lois posées par le démiurge de la destinée des âmes.
- 858 /42e L'œuvre des dieux subalternes : âme unie au corps, sensations...			
- 949 /45b ... vue et audition, causes finales et causes accessoires.			
II. Leurs images en devenir (1408)	B. L'œuvre des dieux subalternes et de la nécessité (1372)	2. Ce qui résulte de la nécessité <i>Ta di' anagkès gignomena</i> (800)	- 2. 1047 /47e Le réceptacle, les « idées », ...
			- 1226 /52d ... et les triangles : constituants des éléments.
			- II. 1340 /55d Les quatre éléments, ...
			- 1417 /57d ... leurs mouvements et leurs variétés.
			- 1563 /61c L'action des éléments sur les corps : les <i>pathèmata</i> (explication « mécaniste »).
			- 3. 1847 /69a Les parties de l'âme et les organes associés.
			- 1989 /72e Le corps et ses fonctions.
			- C. 2230 /79a Respiration, nutrition, croissance, vieillissement et mort : explication « mécaniste ».
			- 2336 /81e Les maladies du corps ...
			- 2502 /86a ... et de l'âme.
- 2548 /87b La santé par l'harmonie du corps et de l'âme.			
C. L'homme raisonnable et la nécessité (518)	3. L'homme issu du mélange (901)	- 2678 /90e Dégénérescence de l'homme : la femme et les animaux.	
		- 2748 /92c	

Une lecture superficielle du dialogue laisse l'impression d'un entassement de connaissances érudites (pour l'époque) et parfois même ésotériques, sans grand lien entre elles, juxtaposées plus qu'enchaînées, donnant parfois lieu à des redites, et de toutes façons sans grande valeur de nos jours, autre qu'historique. On y distingue nettement un prologue, avant que Timée ne commence son long monologue, dont on ne voit pas trop le rapport avec le discours qui suit, sinon qu'il annonce, longuement, une suite à venir, qui ne viendra qu'en partie dans le *Critias*. Et dans le flot ininterrompu des paroles de Timée, on peut distinguer deux grandes masses, séparées en 69a, la première traitant de considérations mystico-astrologico-mathématico-physiques, vaguement entrecoupées de quelques considérations sur la nature de l'homme qui seront plus ou moins reprises dans la seconde partie, et parsemées ici ou là de quelques intuitions géniales qui pourraient resservir dans un devoir de philosophie au baccalauréat (par exemple, le temps, image mobile de l'éternité), malheureusement bien rares — que voulez-vous, Platon vieillit, et puis, les sciences ne font pas bon ménage avec la théologie, mon bon monsieur !... —; la seconde consacrée entièrement à l'homme, sa constitution, ses maladies et sa « santé », finissant abruptement sur quelques remarques machistes (la femme n'est qu'un homme qui n'a pas bien réussi sa première vie) et des histoires de réincarnations qui ne font même plus peur aux enfants...

Une lecture un peu plus attentive permet de séparer la première partie en deux, en 47e, en tenant compte des indications qui sont précisément données par l'auteur à ce point : il y oppose *ta dia nou dedèmiourgèmena* (« ce qui a été façonné au moyen de l'intelligence »), dont il a parlé jusqu'à ce point, à *ta di' anagkès gignomena* (« ce qui résulte de la nécessité »), dont il faut parler ensuite.

On voit donc se dessiner un premier niveau d'interprétation, qui fait apparaître la création, et l'homme en particulier, comme le résultat du travail de l'esprit et des contraintes de la nécessité. Et l'on notera tout de suite la différence de nature dans l'action de ces deux causes, qui se marque par la différence des verbes employés : l'esprit intervient de manière active dans l'action d'un démiurge, alors que la nécessité s'impose de manière plus passive. Et que trouve-t-on du côté de la nécessité ? Le « réceptacle » de tout devenir, ce « substrat » mystérieux, cette « nourrice » de la création, qui se laisse bien difficilement appréhender, et les éléments constitutifs du monde matériel : feu, air, eau et terre, sous toutes leurs formes. Alors que du côté de l'esprit, on trouve l'âme du monde (mais aussi son corps), le temps (mais aussi les astres qui le marquent), et tous les vivants, immortels et mortels.

C'est qu'il faut se garder d'aller trop vite en besogne et de penser qu'il y a des œuvres de l'esprit (l'âme, par exemple), et des œuvres de la nécessité (le corps, dans ce cas). Ce qui distingue ces deux causes, ce n'est pas le résultat du travail, comme si certaines choses étaient le produit exclusif de l'une et d'autres de l'autre, mais la manière de travailler, dans des créations qui sont le produit conjoint des deux. Ce qui nous est décrit de l'homme dans cette première section (42e-47e), ce n'est pas le tout de l'homme, qui ne pourra être décrit que lorsque nous aurons mis en évidence la contribution de la nécessité, mais le « plan » de l'homme, tracé par les instructions que donne le démiurge à ses créatures divines, sa finalité, sa place dans l'univers et dans la hiérarchie des êtres, sa « forme » en quelque sorte. Et c'est pourquoi cette section se termine sur des considérations qui mettent en regard les deux sortes de causes, causes finales et causes « associées » (*sunaitia*), ces dernières utilisées par le dieu « *pour atteindre dans la mesure du possible l'idée du meilleur* (tèn tou aristou kata to dunaton idean) »¹, et prennent pour exemples la vue et l'ouïe, justifiées par leur finalité². L'explication « matérielle » de ces facultés sera pour la dernière section, lorsque nous pourrons y introduire la

¹ *Timée*, 46d.

² Pour la vue, comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est la capacité à contempler le mouvement des astres dont la régularité doit nous aider à modeler sur eux le mouvement de nos pensées.

« nécessité » et ses conséquences, la matière. Ainsi, une fois encore, ce qui ne paraît n'être qu'une digression méthodologique en passant est sans doute la justification première de tout ce passage sur nos sens.

Et c'est aussi par des considérations sur deux sortes de causes, qui sont maintenant devenues « *la nécessaire (to men anagkaion) et la divine (to de theion)* »³, que se termine la seconde partie, sur la nécessité, précisément en nous rappelant que « *toutes ces choses issues ainsi de la nécessité (pephukota ex anagkès), le démiurge du plus beau et du meilleur les a accueillies dans les choses créées, lorsqu'il engendra le dieu qui se suffit à lui-même et qui est le plus achevé, d'une part utilisant les causes en elles qui étaient à sa disposition, et d'autre part charpentant⁴ lui-même le bien dans toutes les choses créées* »⁵. Il n'y a donc pas, comme nous le disions plus haut, deux espèces de créatures, celles issues du démiurge et celles issues de la nécessité, encore moins deux principes antinomiques, mais bien une seule création, issue d'un unique démiurge bon, et deux sortes de causes dont l'une est subordonnée à l'autre, même si elle lui fixe quelques « contraintes ». Et c'est pourquoi nous ne pouvons « *accéder à la vie heureuse (eudaimonos biou) autant que le permet notre nature (phusis)* » que pour autant que nous recherchions partout la cause divine, la nécessaire n'étant que le moyen d'y parvenir et d'y avoir part, mais un moyen incontournable (nécessaire !...) ⁶.

Ces deux sortes de causes sont bien présentées ensemble, quelques lignes plus loin, comme le matériau de construction, *ulè*⁷, dont la dernière partie va nous décrire la mise en œuvre, pour donner « *une tête au mythe* »⁸. Et c'est nous, les auditeurs, qui sommes maintenant assimilés à des charpentiers (...*oia tektosin*...). Car, si le récit continue un temps à nous décrire l'œuvre des dieux dans la création de l'homme, c'est pour bientôt nous laisser livrés à nous-mêmes, qui devons décider si nous soumettons les causes nécessaires à la raison « *autant que le permet notre phusis* », ou si nous nous soumettons à elles...

Une autre erreur qu'il ne faudrait pas commettre serait d'assimiler le démiurge et le *nous* (« esprit/intelligence »). Il suffit pour s'en convaincre de superposer au découpage que nous venons de proposer un autre découpage qui justement sépare les différentes parties du dialogue en fonction de l'acteur, ou des acteurs, qui y sont à l'œuvre. Selon ce découpage, on voit que l'action directe du démiurge se termine en 41e, après qu'il ait donné ses instructions aux vivants immortels qu'il a créés, et que l'action de ceux-ci se poursuit jusqu'en 79a, où, après avoir mis la dernière main au système respiratoire de l'homme, ils quittent la scène pour ne plus y réparaître. On pourra remarquer qu'au terme de l'action du démiurge, tout est déjà en place, et que le reste ne fera que développer ce qui était en puissance dans ses instructions : son discours aux autres dieux se termine même par l'annonce de ce qui sera décrit à la fin du dialogue, la rétribution des âmes dans les cycles de générations, la « déchéance » en femme ou en animal des plus mauvaises, et la récompense promise aux meilleures ⁹.

³ *Timée*, 69a.

⁴ Le verbe utilisé ici (*tektainomenos*) évoque le travail du bois d'un charpentier ou d'un menuisier, de ce bois de construction qui se dit en grec *hulè* et qui deviendra la « matière » d'Aristote. On remarquera qu'il concerne ici l'inclusion du bien (*to eu*) dans la création !...

⁵ *Timée*, 68e-69a.

⁶ Id.

⁷ L'image du travail du bois signalée plus haut se poursuit donc ici, et nous y trouvons la seule utilisation dans le *Timée*, et l'une des rares dans tous le *corpus* platonicien, du mot qui fera fortune avec Aristote pour parler de la « matière ». On notera à nouveau qu'il y intervient dans le cadre d'une image, et qu'il désigne *les deux sortes de causes*, pas seulement les nécessaires. Aristote devra assumer l'entière responsabilité de ses interprétations simplificatrices et polarisantes...

⁸ *Timée*, 69a. L'image de la tête qu'il faut donner au discours nous renvoie au *Phèdre*, 264c, où le discours est comparé à un vivant.

⁹ *Timée*, 42b-d.

Quant à l'action des dieux subalternes, elle commence dans la sphère du *nous*, pour prendre fin dans celle du mixte que nous sommes ¹⁰. Et elle nous est racontée de part et d'autre de la description du rôle de la nécessité qui s'impose à eux, comme à nous, et comme au démiurge, selon ce qu'il leur annonce lui-même dans son discours-programme, discours dont Timée prend bien soin de nous faire remarquer qu'il montre que le démiurge n'est pas la cause des maux ¹¹ qui pourraient nous advenir, pas plus d'ailleurs que la nécessité, puisqu'il est en notre pouvoir, à nous aussi, soit d'en maîtriser les effets sur nous pour une vie de justice, soit de nous laisser dominer par eux ¹².

Mais cette intervention de la nécessité ne cesse pas avec la disparition des dieux subalternes, une fois leur travail fini, bien au contraire. C'est même avec elle que nous sommes laissés seuls à ce point, puisque c'est maintenant notre devoir d'essayer de la dominer en prenant exemple sur nos créateurs. Ce que nous montre la double description de la respiration, et ce qui se joue dans cette reprise en 79a, dont nous faisons la ligne de partage entre la partie concernant l'œuvre des dieux subalternes confrontés à la nécessité et celle où c'est à nous de jouer, dans ce « *de nouveau (palin) examinons le phénomène de la respiration, pour voir à l'aide de quelles causes il est devenu ce qu'il est maintenant* », c'est bien, par l'exemple, le partage entre les causes divines et les causes nécessaires, dont il était question déjà au début de la seconde partie. On vient de nous décrire, en commençant par l'âme et ses composantes mortelles au service de sa part divine, et par les organes qui lui sont associés, tout le corps de l'homme, dans une approche « fonctionnelle », finaliste, qui en « reconstruit » toutes les parties, toutes les fonctions, tous les organes, et même la nature végétale qui lui sert de nourriture et d'abri, à partir du besoin d'héberger « *le principe immortel de l'âme* » reçu du démiurge ¹³. Au dernier niveau, on en est arrivé au mécanisme d'« irrigation » du corps, c'est à dire au mécanisme d'échange avec le monde extérieur, d'« alimentation » et de renouvellement de la matière qui nous constitue. À ce point, le travail de création est terminé et l'on peut mettre la « machine » en route pour voir ce qu'elle va devenir ! Et le *palin* qui commence la phrase que nous venons de citer, que nous avons traduit par « de nouveau », peut aussi bien vouloir dire, selon sa signification première, « en sens inverse ». Et c'est bien ce qui nous est proposé ensuite, une remontée, « mécaniste » cette fois, « matérialiste », physique, à travers notre corps et notre âme, dans l'ordre inverse de la section précédente, depuis l'explication matérielle de la respiration, de l'alimentation, de la croissance du vieillissement et de la mort « naturelle » à partir des principes mis en évidence dans la constitution des éléments, dont on nous montre au passage qu'ils expliquent de nombreux autres phénomènes, jusqu'à la mise en évidence de l'harmonie qui peut s'établir entre tous ces éléments, corps et âme(s), et qu'il est de notre responsabilité d'y établir, en passant par la description des dérèglements que l'excès ou le défaut peuvent produire en notre corps d'abord, puis en notre âme, maladies donc, et vices, conçus eux-mêmes comme des maladies, car « *nul n'est mauvais volontairement (kakos ekôn oudeis)* » et « *c'est à cause de quelque disposition déficiente du corps ou d'une éducation défailante que le mauvais devient mauvais (dia de ponèran ¹⁴ hexin tina tou sômatos kai apaideuton trophèn ho kakos gignetai kakos)* » ¹⁵. Cette remontée, qui commence par nous présenter la « nécessité » à laquelle nous sommes soumis, en partant de notre nature mortelle et capable de dérèglements, vise à nous mettre finalement en face de nos responsabilités et nous

¹⁰ C'est ce que montre la comparaison des deux découpages du discours de Timée.

¹¹ Des maux, au pluriel (*κακίας*, 42d), et non *du* mal, comme s'il était un principe.

¹² *Timée*, 42b.

¹³ *Timée*, 69c.

¹⁴ On notera au passage la *ponèra* qui explique le « mal », dont nous avons déjà eu l'occasion de parler dans nos remarques sur le *Philèbe*.

¹⁵ *Timée*, 86d-e.

indique dans la dernière section les moyens d'y faire face : équilibre, *summetria*, soin simultané de l'âme, de toutes les parties de l'âme, et du corps, acceptation des nécessités de la nature, par exemple en ne « violentant » pas les maladies par l'usage intempestif de drogues, attention à l'éducation et à l'environnement social, et surtout reconnaissance de la prééminence du principe divin qui est en nous, et qui justifie notre existence. Et la conclusion de tout cela, c'est le risque que nous prenons, en ne suivant pas ces préceptes, en n'assumant pas notre responsabilité, en nous soumettant à la nécessité, en prétextant la fatalité, de nous retrouver, tels des bêtes, papillonnant dans les airs, rampant sur le sol, ou réduits au silence au fond des mers, selon l'édit du démiurge.

On remarquera la parfaite symétrie de ce découpage du dialogue : la partie médiane (partie B dans notre diagramme), décrivant l'œuvre des dieux subalternes dans les limites de la nécessité, occupe dans notre décompte 1372 lignes soit presque exactement (à deux lignes près !) la moitié du total de 2748 lignes. Et les deux parties qui se font pendant de part et d'autre sont de taille sensiblement égales : respectivement 496 et 518 lignes, si l'on considère que la première commence avec le début du discours de Timée. On remarquera par ailleurs que la première partie (partie A), qui décrit l'œuvre du démiurge, suit une progression « descendante » du modèle éternel du monde aux hommes et aux animaux qu'ils risquent de devenir, qui apparaissent en « programme » dans les instructions du démiurge, chemin descendant auquel fait face le début de la seconde partie, qui suit une progression inverse, du corps de l'homme, dont le « plan de fabrication » par les dieux issus du démiurge nous est présenté en premier, aux astres et aux causes divines que nos yeux nous permettent de contempler, et au commerce de l'esprit avec les Muses que nous permet l'ouïe. Et cette seconde partie, commençant sur une remontée, se termine, comme nous venons de le voir, sur une descente, dans la description de notre constitution, de l'âme divine à la matière qui nous nourrit, à laquelle succède dans la dernière partie (partie C) une seconde remontée, sous notre responsabilité cette fois, de cette matière à l'âme divine qui peut nous rendre immortels si nous le voulons.

Nous voici donc en présence du *nous* d'une part, du démiurge de l'autre. Mais qu'en est-il des formes, des « idées » platoniciennes ? Ces formes ont-elles quelque place dans le dialogue, dans l'œuvre du *nous* ou dans celle du démiurge ?... La réponse à cette question passe par un troisième découpage du dialogue, et nous réserve quelques surprises, que nous pouvons déjà pressentir si nous remarquons que le passage où il est le plus clairement question des « idées » dans notre dialogue, en 51b-52a, se trouve dans la section sur « ce qui résulte de la nécessité » !...

C'est qu'en effet, il y a une troisième manière de découper le *Timée*, plus classique celle-ci dans sa méthode, sinon plus « visible », puisqu'elle sépare le dialogue en deux en son milieu. Et ce milieu, nous le situons au terme de la description des triangles élémentaires et des solides réguliers qu'ils engendrent, qui vont servir à constituer les éléments, feu, air eau et terre, et, à partir d'eux, notre monde matériel, mais avant la description de cette « genèse » des éléments, au niveau d'une phrase problématique et difficile à traduire qui du moins, au delà des problèmes qu'elle pose, réaffirme sans ambiguïté l'unicité vraisemblable du monde du devenir ¹⁶.

¹⁶ *Timée*, 55c-d. Les problèmes que posent ce texte commencent avec la mention du cinquième solide régulier, le dodécaèdre, et de son utilisation. On nous dit que le dieu s'en est servi pour le tout (*to pan*), pour une action caractérisée de *diazôgraphôn*, terme emprunté au vocabulaire de la peinture, et qui veut dire, si on le décompose en ses constituants, « achever le dessin d'un être vivant ». Certains y voient alors le dessin des constellations sur la voûte céleste, dont les noms sont le plus souvent ceux d'animaux. Mais il n'est pas nécessaire d'aller chercher si loin, et, si le démiurge crée le monde, qui est décrit comme un vivant dès les premières lignes du discours (30d), en imitant un modèle éternel, il n'y a rien d'étrange à ce que son action soit assimilée à la « peinture » d'un vivant, image qui vaut bien celle du charpentier que nous avons trouvée ailleurs. Le dodécaèdre, c'est la forme du tout, la forme la plus proche de la sphère permise par la « nécessité ». L'enchaînement des idées dans ce qui suit n'est pas évident, et le texte tel qu'il nous est parvenu semble se poser la question de savoir s'il y a un ou cinq mondes. Pourquoi cinq ? Sans doute, dit-on, parce qu'il y a cinq solides élémentaires. Mais alors ?!... Est-ce une explica-

Dans ce découpage, nous voyons la première partie mettre en évidence les principes formels dont la seconde partie nous décrira la mise en œuvre dans le devenir. Faut-il appeler ces principes des formes, des idées, au sens que ces termes ont dans d'autres dialogues ?... Pourquoi pas. Cela nous aiderait peut-être à nous libérer des idées reçues sur les idées platoniciennes et à mieux comprendre ce que ne semble pas avoir compris Aristote. Mais regardons-y de plus près, avant de sombrer dans le scepticisme, ou de donner dans la critique ouverte.

D'abord, nous ne prétendons pas que la première partie n'est *que* formes, là où la seconde serait le tout du devenir. Platon lui-même nous dit, à l'articulation entre la section sur les œuvres de l'intelligence et celle sur ce qui résulte de la nécessité, que, jusque là, « à quelques exceptions près » (*Timée*, 47e), il a été question des premières. Nous pouvons reprendre cette remarque en ce qui concerne ce nouveau découpage : la première partie n'exhibe pas *que* les formes, on y voit par exemple la génération du monde et des dieux, ainsi que celle du temps, mais elle met en évidence *toutes* les formes qui seront mises en œuvre dans la suite, depuis la forme de la cité et de l'homme juste, qui sont implicitement évoquées à travers le résumé de la *République* que fait Socrate au début du dialogue, avec, notons-le, Timée lui-même pour « garant », Timée qui restera silencieux pendant le reste de ce prologue, jusqu'à ce qu'il nous faut bien appeler la « forme » des éléments, en passant par la forme du monde et de tous les vivants. C'est bien de « forme » qu'il s'agit, quand le démiurge trace à ses acolytes ce que nous appelions tout à l'heure le « plan » de la création, et c'est bien encore de formes qu'il s'agit dans la première description qui nous est faite du travail de ces dieux subalternes, qui met l'accent sur les « causes divines ». Est-il d'ailleurs si surprenant, pour un lecteur des dialogues antérieurs, d'assimiler les formes à des « causes divines » ?!...

Par contre, ce qui est peut-être plus surprenant, c'est de parler de « forme » des éléments ! Mais n'est-ce pas Platon lui-même qui nous y invite en posant la question des formes précisément à leur propos, et en guise d'introduction à la description des triangles élémentaires ? Et dans les considérations sur le « lieu » du devenir qui précèdent cette évocation des idées, comme dans celles qui la suivent, quand Platon nous parle de trois *genè*, « *ce qui devient, ce en quoi il devient, et ce à la ressemblance de quoi se développe ce qui devient* »¹⁷, ou encore « *l'être, le lieu et le devenir* »¹⁸, il ne nous dit pas que les éléments échappent à cette règle, bien au contraire. Tous le discours sur la *chôra* vise à faire d'elle la seule chose qui soit proprement sans forme, « amorphe » en grec, et l'on nous précise même que ce qui entre en elle, ce sont « *des images des étants éternels* »¹⁹, sans restriction de quelque nature que ce soit. Et, bien au contraire, les premières choses que l'on nous y montrera, ce sont les éléments constitutifs de la matière.

tion ?... À moins que cinq ne soit pris au hasard, une fois l'infinité éliminée, comme on dirait cent sept ans ou trente six chandelles. Mais ce serait alors une coïncidence bien étrange ! Faut-il en conclure que le texte est corrompu ?... C'est possible. Et, sans chercher à rétablir un mot à mot vraisemblable, faute des compétences philologiques nécessaires, je propose l'enchaînement d'idées suivant, qui du moins, pourrait avoir un sens dans le contexte : on vient de dire que la cinquième forme a servi pour le tout ; alors, première question, le ou les *kosmoi* (« Univers ordonnés ») ont-ils bien une forme, ou, dans leur réalisation dans le devenir du moins, sont-ils *apeiroi* (illimités, et non pas en nombre infini) ? Étant admis qu'ils ont bien une forme, cette cinquième espèce qui leur sert de forme n'est-elle utilisée, au contraire des autres qui vont se multiplier à l'infini dans la matière, qu'une seule fois, c'est à dire maintenant, mais dans ce second temps seulement, n'y a-t-il qu'un monde limité par cette forme, ou une infinité ? La dernière difficulté se trouve dans la réponse à cette question. S'il ne fait pas de doute dans le texte reçu que la réponse vraisemblable est qu'il n'y a qu'un monde, la question est de savoir si la phrase nous dit que c'est le dieu (leçon *theos*) qui nous suggère cette réponse, ou si la réponse vraisemblable est que ce monde unique est un dieu (leçon *theon*). Pour ma part, je n'ai de problème métaphysique avec aucune des deux interprétations, qui ne remettent en cause ni l'une ni l'autre la lecture du dialogue dans son ensemble.

¹⁷ *Timée*, 50c-d.

¹⁸ *Timée*, 52d.

¹⁹ *Timée*, 50c.

Les triangles élémentaires, et les solides réguliers qui en dérivent, sont donc bien les « formes » des « éléments ». Mais s'agit-il de formes au même sens que quand il est question de la forme du beau, ou de la forme du juste ? Pourquoi pas ? Qu'est-ce qui nous empêche de le penser ? N'est-il pas au contraire réconfortant de savoir que même la « matière » dont sont constitués tous les corps n'est pas pur désordre, pur non-être ou principe de mal, mais le premier niveau des êtres organisés, informés, donc obéissant à des lois ?... Et n'est-ce pas, dans un vocabulaire quelque peu différent, ce que nous disent aujourd'hui tous nos savants ?... En présentant des « formes » des éléments, Platon a conscience d'innover ²⁰, et en présentant un paradigme, une « modélisation », dirions-nous plutôt aujourd'hui, mathématique de ce que nous appellerions aujourd'hui la « matière », il est, bien plus qu'un Aristote, le précurseur des physiciens modernes. Car peu importe que ses triangles soient aujourd'hui bien ridicules, c'est la « forme » du raisonnement qui compte, c'est l'approche du problème qu'il a inaugurée, et celle-ci n'est pas désuète. Et d'ailleurs, que ceux qui trouvent ridicules les triangles de Platon prennent cinq minutes pour examiner avec un peu de recul ce qu'on nous propose aujourd'hui à la place, et viennent m'expliquer ce qu'est une particule qui se décrit comme la solution d'une fonction d'onde, comme une probabilité de présence, ce qu'est un photon qui est à la fois particule et onde, et particule sans masse, qui plus est, et ce qu'est une onde électromagnétique, en termes qui satisfassent un matérialiste qui ne croit que ce qu'il touche ²¹ ! Toute notre physique, qui en rend plus d'un matérialiste, est basée sur des concepts qui n'ont rien de bien matériels, et qui rappellent parfois étrangement le vocabulaire de Platon : force (*dunamis*), énergie, masse, travail, attraction (*philia*), ce ne sont guère des choses qui se touchent !... Mais, me dira-t-on, on les découvre par leurs effets. Tiens ! Tiens !... Ne serions-nous pas revenus à la définition (provisoire ?) de l'être que Platon nous proposait dans le *Sophiste* pour réconcilier fils de la terre et amis des formes ?... Tout ce qui d'une manière ou d'une autre, a la capacité d'agir ou de pâtir, si peu que ce soit... Platon nous présente ses triangles, sans illusions, dans un mythe. Nos savants modernes oublient trop souvent que leurs « modèles » ne sont que cela, des modèles, et non pas la réalité qu'ils essaient de décrire. On a cru les atomes insécables, comme leur nom l'indique, jusqu'à ce que l'on « découvre » neutrons, protons et électrons, qui sont alors devenus les constituants « ultimes » dont on nous représentait l'arrangement comme autant de systèmes solaires en miniature, puis on a découvert des particules plus « élémentaires », muons, quarks, et que sais-je encore, dont rien ne nous dit qu'elles sont plus « ultimes » que les précédentes... Et dans le même temps, on nous raconte le « mythe » du « big bang » comme la nouvelle, et sans doute définitive, histoire de l'origine du monde. Mais tous nos beaux savants sont bien en peine de nous dire ce qui a ainsi explosé à cet instant précis, et ce qu'il y avait « avant ». Alors ils nous disent qu'« avant » n'a pas de sens ici, et n'existe pas dans leurs équations. Et alors ?... Sont-ce leurs équations qui ont fait le monde ?... Même le « ridicule » du *Timée* pourrait encore nous servir, en nous incitant à la modestie, sans que cela atteigne son auteur, qui, lui, n'a jamais été dupe de son discours !

On dira que deux choses en particulier distinguent notre science de celle de Platon : l'appel systématique à l'expérience, que Platon semble même explicitement refuser en 68d, et son efficacité infiniment plus grande dans ses applications pratiques, qui « prouvent » que nos théories sont, sinon exactes, du moins assez approchantes.

Pour ce qui est de l'expérience, ce que Platon semble refuser dans le texte invoqué, c'est la « mise à la question » (*basanon*), au sens judiciaire, de la nature avec l'espoir de lui arracher des aveux, de lui extorquer la vérité comme d'un esclave que l'on torture. Mais la nature ne parle pas. C'est nous qui la faisons parler en parlant à sa place, et la « vérité » que nous pourrions y

²⁰ « Car jusqu'à présent, personne n'a expliqué leur genèse », nous dit-il en 48b, parlant de « la nature du feu, de l'air, de l'eau et de la terre avant la genèse du ciel ».

²¹ Que je ne suis pas, rassurez-vous, s'il vous restait quelques doutes !...

chercher est « divine », et donc pas de ce monde. Nous ne pouvons que l'approcher par notre raison, pas la saisir en cette vie. Voilà, me semble-t-il, ce que Platon veut nous dire dans sa mise en garde. Et s'il est vrai qu'il n'avait pas l'idée de l'expérience telle que nous la concevons aujourd'hui, de la reconstruction en laboratoire d'un environnement artificiel servant à reproduire au plus près les phénomènes étudiés²², on ne peut pas dire pour autant qu'il ignorait l'« expérience », une certaine forme d'expérience au moins, et n'était qu'un de ces théoriciens enfermés dans leurs pensoirs²³. Toute sa réflexion est alimentée par une certaine « expérience », et vise à rendre compte du plus grand nombre d'effets *constatés* avec le moins grand nombre de causes possibles, comme il en fait la démonstration à propos de la respiration et de phénomènes analogues.

Pour ce qui est des applications pratiques de la science, il est incontestable que notre science nous a permis des choses que Platon n'aurait jamais imaginées, même dans ses rêves les plus fous. Mais là encore, il faut y regarder de plus près. Platon n'a jamais contesté qu'il pût y avoir des applications pratiques de la science. Mais ce qu'il a voulu nous dire et nous répéter jusqu'à son dernier souffle, c'est que toutes les sciences du monde ne nous servent de rien tant que nous ne savons déterminer si l'usage que nous en faisons est pour notre bien ou non. C'est la même science du médecin qui peut guérir et tuer le patient à coup sûr, et ce n'est pas la science elle-même qui peut nous dire quel usage nous devons faire d'elle. C'est la même physique qui permet la bombe atomique et les centrales nucléaires ou le génie génétique. Et c'est encore cette même science qui nous permet de comprendre les dangers des déchets nucléaires sans pour autant nous donner les moyens de les traiter convenablement, et nous n'avons besoin de personne pour imaginer les dérives auxquelles peuvent conduire les manipulations génétiques, entre les mains de décideurs peu scrupuleux... Déjà dans le *Charmide*, Critias (Tiens ! Lui, déjà ?... dont les athéniens d'alors ont pu « expérimenter » la sagesse...) cherchait dans la sagesse la « science des sciences », c'est à dire, la science qui dirait aux autres ce qu'il fallait faire. Mais, comme nous le montre la critique de Socrate, c'est plus vite dit que fait, et une telle « science », si elle existe, ne fait pas nombre avec les autres. Ce que cherche en dernier ressort Platon, ce ne sont pas des gens pour lui dire « comment », comment faire, comment ça marche... De ces gens-là, on en trouvera toujours plus qu'il n'en faut, qu'ils travaillent de manière empirique²⁴, ou de manière plus « scientifique ». Ce qu'il cherche, ce sont ceux qui pourront nous dire « pour quoi », pour quoi faire ceci plutôt que cela. Et pour quoi au sens de « en vue de quelle fin »... Et sur cette route, la « science » n'est qu'une étape, et ce n'est pas elle qui nous donnera la réponse, pas plus aujourd'hui qu'alors. Encore moins, peut-être même, car, en progressant, la science ne fait que multiplier les questions sans réponses...

Mais il est temps de revenir à notre dialogue. Nous disions que la première moitié, nous mettait en présence de formes. Nous pouvons aller plus loin, et dire qu'elle nous met plus spécifiquement en présence de quatre formes de l'homme ! Tout d'abord, le rappel de la *République*, c'est l'évocation de la justice, qui est bien la « forme » que doit réaliser l'homme. L'œuvre du démiurge s'achève par la création, et la « livraison » aux dieux inférieurs, de l'âme raisonnable, du *nous* de l'homme. Ce *nous* est lui aussi en un certain sens « forme » de l'homme, qui est « démiurge » à sa manière²⁵, et est invité à prendre exemple sur le démiurge créateur de son âme, qui lui fournit la « forme » de son action. Les dieux subalternes, pour

²² Ce qui reste à démontrer, s'il est vrai, comme le pensent certains, qu'il disposait de mécanismes, rudimentaires certes, pour simuler le mouvement des astres. Mais là encore, ce serait plus l'esprit que le résultat qui compterait...

²³ Que l'on pense par exemple à ses « expériences » politiques en Sicile.

²⁴ C'est à dire, étymologiquement, en se basant sur l'« expérience » !

²⁵ On pourra se souvenir ici qu'Anytos, dans l'*Apologie*, nous est présenté comme un *dèmiourgos*, et même comme un démiurge politicien (cf. *Apologie*, 23e) !...

leur part, vont tracer le « plan », la « forme » dirons-nous maintenant, de l'homme biologique, corps et âme, réceptacle de ce *nous* qui leur a été confié par le démiurge. Mais ce corps lui-même est constitué d'éléments qui ont une « forme », et, pour certains, cette forme ultime pourrait bien être candidate au titre de « forme » de l'homme, pour ceux du moins qui ne veulent voir dans l'homme qu'un amas de matière. Faut-il aller encore plus loin et dire que la première forme, celle de la justice, de la justice que l'homme doit réaliser en lui, représente ce qu'Aristote baptisera la cause finale ; le *nous*, l'âme rationnelle, ce qu'il appellera la cause formelle proprement dite ; le corps animé, ce qui deviendra la cause instrumentale ; et, bien sûr, la dernière, la cause matérielle ?... Nous en laissons le lecteur juge...

En tout cas, ce qui est certain, dans cette perspective, c'est que la seconde partie a pour but de nous montrer qu'il n'y a pas *une* forme de l'homme, unique, qui serait l'une ou l'autre de ces formes, à l'exclusion des autres, mais que c'est dans la cohabitation, dans la « participation » de ces formes les unes avec les autres, dans l'accord réalisé entre elles que se construit l'homme. La matière et ses principes sont indispensables pour permettre et expliquer les sensations de l'homme, qui sont à leur tour indispensables pour alimenter son *nous* et lui permettre d'exercer sa raison, et c'est l'usage qu'il fait de cette raison qui décidera de ce qu'il deviendra en fin de course.

Cette vision est infiniment plus équilibrée — rien n'est rejeté comme intrinsèquement mauvais, et tout trouve sa place et sa fonction dans le tout à construire —, et plus dynamique — tout n'est pas joué au départ et un homme peut tourner en bourrique —, qu'une vision dualiste où tout être n'est que la combinaison d'*une* forme et d'une matière, même si l'on rajoute à cette vision simplificatrice des notions de puissance et d'acte, qui sortiraient devinez d'où !...

On voit aussi que le *Timée*, lu dans cette perspective, nous éclaire, contrairement à ce qu'en pensent certains, sur la fameuse *participation* des formes à leurs instanciations. Et l'on réalise qu'il est futile de vouloir chercher une explication unique de cette participation. La réalité est bien plus complexe : la manière dont les triangles et les solides élémentaires « informent » les éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, n'est pas la même que celle dont l'idée de justice présentée dans la *République* « informe » l'homme...

De même, on voit s'écrouler la théorie des deux mondes, un monde de formes et un monde sensible qui en serait l'image. Dans l'approche ici présentée, une forme n'informe pas nécessairement directement un « individu » matériel. Il y a, si l'on peut dire, des « formes de formes », ou plus précisément, participation de la forme d'un certain niveau à l'élaboration de ce qui n'est encore qu'une forme de niveau « inférieur ». C'est ce que nous montre par exemple le premier « récit » de la formation du corps de l'homme par les dieux subalternes : ce qui est décrit ici, c'est la manière dont la « forme » de l'homme que constitue son âme rationnelle « informe » ce qui n'est encore que la « forme » de son être biologique, corps et âme. Cette explication « finaliste » de la forme du corps et des sensations, qu'est-ce en effet, sinon une manière d'expliquer comment une « forme » d'un certain niveau justifie l'agencement que l'on peut constater à un autre niveau d'analyse. La fin de l'homme étant de réaliser la justice par sa raison, l'organisation matérielle de ce qui sera l'instrument en vue de cette fin doit être adapté à cet usage, tout comme la navette du tisserand doit être adaptée au besoin de son utilisateur, ou le lit à l'usage auquel on le destine.

Mais plus on descend dans les niveaux d'analyse, et plus on arrive à des formes, qui, étant plus générales, plus universelles, plus « élémentaires », sont moins adaptées à un usage plutôt qu'à un autre. Et, au plus bas niveau, c'est en quelque sorte cela, la « nécessité » : c'est le fait que l'on doit utiliser des matériaux qui ont leur logique propre, qui n'est pas adaptée à ceci plutôt qu'à cela, ce qui ne veut dire, ni qu'ils n'ont aucune logique, aucune « forme », ni qu'ils sont « mauvais », mais qu'ils sont ce qu'ils sont et rien de plus, et qu'il faut « faire avec ».

Et, au terme de cette descente, ce que l'on trouve, ce n'est pas une « matière première », quoi qu'en ait compris Aristote ²⁶, mais un « lieu », un réceptacle, totalement amorphe, puisque son rôle est précisément de recevoir des formes, d'accepter toutes les formes possibles sans y contribuer aucune « déformation » par lui-même, et donc purement passif, et à ce titre disculpé de toute contribution au mal... Et il n'est plus nécessaire de se demander comment les choses sensibles participent aux formes, car, dans ce schéma, il n'y a plus que des formes de formes de formes de.... Le point de départ du processus n'est pas l'information d'une matière première, mais l'instanciation dans le temps et dans l'espace de formes qui, prises individuellement sont chacune, en tant que forme particulière, uniques. Et c'est pourquoi Platon prend bien soin dans son exposé de faire son possible pour introduire et le temps et l'espace : le point de départ de la « multiplication » des formes, c'est bien le temps, lui-même « *image mobile de l'éternité* » et le lieu initialement amorphe que nous ne pouvons saisir que comme en rêve ²⁷. « *Tout ce qu'on peut qualifier d'étant est fait à partir d'un et de multiple* », nous dit le *Philèbe* ²⁸. Tout prend naissance dans l'unité de la forme et dans la multiplicité de ses instanciations. Est-ce à dire que ce processus d'« instanciation » n'est qu'une simple recopie à l'identique de la forme originelle ? Ce serait sans doute aller un peu vite en besogne ! Si c'est jusqu'à un certain point quelque chose d'approchant qui se passe au niveau des éléments, où il s'agit de formes élémentaires, dans tous les sens du terme, ce n'est sûrement plus aussi simple entre la forme de la justice et l'homme juste !... Mais il est vrai que cette forme n'est plus un simple triangle, et encore moins un nombre !...

Et puis, s'il n'y a pas « information » d'une matière pour créer les étants, il ne faudrait pas perdre de vue non plus qu'il n'y a pas qu'un processus continu qui, de formes en formes, ferait passer des triangles élémentaires à l'âme. Il y a bien dans le récit de *Timée* deux points de départ, et celui qui est premier, ce n'est pas les triangles. Celui-ci est premier dans l'ordre du sensible, mais il y a une autre création, celle de l'âme, à partir d'un mélange qui ne fait pas de place à ces triangles, *mais qui est lui-même un mélange de formes*. Mélange de formes, ou plutôt mélange de mélanges, car l'âme n'est pas plus première dans sa série que les éléments dans la leur. L'âme, qui en un certain sens est forme de l'homme, (ou du monde quand il s'agit de l'âme du monde), est déjà un mixte, instanciée puisque chaque homme en a une, intermédiaire entre ces formes non instanciées qui existent à un niveau supérieur et ces formes issues de la nécessité, c'est à dire des triangles, que sont les corps. Et tout comme on trouve une série « montante » depuis les formes élémentaires jusqu'aux corps qui passe par l'infinie variété des combinaisons issues des quatre éléments, dont les « formes » se décrivent par des proportions, les humeurs, tissus et autres « matières » organiques, et les organes des corps vivants, dont les « formes » se décrivent par les fonctions, on trouve une série « descendante » d'âmes, depuis l'âme du monde jusqu'à l'âme mortelle, en passant par l'âme des dieux et notre âme rationnelle. Mais dès la première, l'âme est constituée d'éléments qui sont déjà tous des mixtes. Les « formes pures » dont on part ici, ce sont l'*ousia*, le même et l'autre, formes qui résumant déjà à elles trois toute la dialectique du devenir : le même, c'est le principe de la forme, de l'identité, de l'individuation, c'est l'un dans sa dimension purement formelle ; l'autre, c'est le point de départ de la multiplicité, de la différenciation ; et l'*ousia*, c'est le plus petit commun dénominateur de toutes choses, ce qui fait qu'elles existent, identiques à elles-mêmes, et différentes de toutes les autres, une fois le mélange réalisé. ^a Mais ces formes elles-mêmes n'interviennent dans la composition de l'âme du monde qu'à travers des mixtes, chacune étant

²⁶ Et l'on comprend maintenant comment Aristote, insatisfait de cette régression, et voulant à toute force faire entrer son modèle matière/forme sur les « théories » de Platon a pu dire (*Physique*, IV, 2, 209b11) que, dans le *Timée*, Platon faisait de la *chôra* la matière première !

²⁷ *Timée*, 52b.

²⁸ *Philèbe*, 16c.

présentée d'entrée sous deux espèces : l'espèce une, forme de forme en quelque sorte, non plus ici au sens de forme constituée à partir d'autre formes, mais au contraire au sens de « quintessence » de forme, forme au plus vrai sens du terme, et l'espèce multiple, « devenue divisée dans les corps »²⁹, un et multiple donc déjà, au sens du *Philèbe*. Reste que le mixte résultant, qui va servir au mélange dont résulte l'âme, et qui est bien une troisième chose, distincte de chacun de ses deux composants, est encore qualifié d'*eidos*, de forme, par Platon/Timée : *triton ex amphoin en mesôi sunekerasato ousias eidos* (« il se fit en mélangeant les deux une troisième forme intermédiaire d'*ousia* »). Certes, on peut, et cela sonne mieux en français, traduire *eidos* par « espèce ». Et l'on peut, comme le font de nombreux commentateurs³⁰, arguer de ce que Platon n'a jamais été adepte de la rigueur technique dans le vocabulaire pour justifier ici un sens « faible » du mot, sans portée « ontologique ». Mais on peut préférer penser qu'il n'a pas utilisé dans un passage aussi sensible un mot aussi potentiellement porteur de polémique au hasard, surtout quand on voit quelques lignes plus loin le mélange des mixtes lui-même qualifié d'*idea*, d'« idée », ce qui tourne à la provocation !... Certes, l'âme n'est pas une « forme » de même espèce que la justice-en-soi, même l'unique âme du monde dont la fabrication nous est décrite tout d'abord ; elle est « intermédiaire », comme chacun de ses constituants, mais c'est Platon lui-même qui nous dit que tout ce qui existe est mélange : la forme à l'état pur³¹, l'être à l'état pur, sont tout aussi insaisissables que le « lieu » à l'état pur, le réceptacle, la *chôra*, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'« existent » pas, mais qu'ils font partie de ces principes supérieurs que « dieu seul connaît et ceux des hommes qu'il a en amitié »³², et que, pour notre part, nous ne pouvons appréhender que comme en rêve³³. Mais qu'elle ne soit pas une forme de même sorte que la justice-en-soi ne veut pas dire qu'elle n'est pas du tout une forme, et, pour une fois, Aristote n'avait peut-être pas si mal appris sa leçon, qui faisait de l'âme, l'âme de l'homme cette fois, la forme du corps. Disons plutôt la forme de l'homme, une forme de l'homme, et remarquons que c'est Platon lui-même qui, dans la première partie du *Parménide*, semble implicitement établir une hiérarchie des formes quand il fait énumérer successivement par Parménide trois listes de choses dont il pourrait y avoir forme, dans des questions distinctes qui provoquent des hésitations de plus en plus grandes de la part de Socrate : d'abord le juste, le beau, le bien et toute cette sorte de choses ; puis l'homme, et le feu et l'eau ; enfin les cheveux, la boue et la crasse³⁴. Si donc les questions sont distinctes, pourquoi n'auraient-elles pas en fin de compte des réponses « distinctes » ?... Ne trouvons-nous pas dans le *Timée* des réponses à toutes ces questions, si nous acceptons de ne pas chercher un genre unique de forme pour toutes ces choses, qui serait bien en peine d'expliquer des réalités aussi diverses, et un mode unique de « participation », qui rend le problème insoluble avant même que l'on s'y attaque, et fera de nous des émules d'Aristote accusant Platon de n'avoir pas expliqué comment les formes participent aux choses.

On s'accorde généralement à reconnaître qu'à partir du *Sophiste*, Platon a admis le « mélange » des formes³⁵. Mais si les formes entretiennent entre elles des relations, n'en découle-t-il

²⁹ *Timée*, 35a. La composition de ce mélange primaire est détaillée pour ce qui concerne le premier des trois constituants, l'*ousia*, mais, comme l'ont bien vu certains traducteurs de ce texte difficile et contesté, par exemple F. M. Cornford, suivi par L. Brisson, elle s'applique à l'identique aux deux autres constituants. Pour une étude détaillée de ce passage et des problèmes de traduction qu'il pose, voir L. Brisson, *Le même et l'autre...*, pp. 270 sq.

³⁰ Par exemple, L. Brisson dans le commentaire cité plus haut.

³¹ *Auto to eidos*, pour imiter le langage de Platon.

³² *Timée*, 53d.

³³ Et il ne s'agit bien ici que de ces formes « premières » constitutives de l'âme, pas de toutes les formes.

³⁴ *Parménide*, 130b-c.

³⁵ Nous préférons pour notre part dire, « a mis en évidence... », car dire « a admis... » laisse supposer, ce que certains affirment même explicitement (par exemple, K. M. Sayre, dans son ouvrage déjà cité, *Plato's Late Ontology*), qu'auparavant, il ne l'admettait pas. Ce n'est pas parce qu'il ne le mentionne pas qu'il ne l'admet

pas presque aussitôt une hiérarchie, un classement entre formes qui ne sont pas nécessairement toutes du même ordre ?... Certaines ont plus de généralité que d'autres, ce qui veut dire en contrepartie qu'elles ont moins de spécificité formelle : en effet, plus le champ d'extension d'une forme est grand, moins cette forme « spécifique » ce à quoi, formes en relation ou « images » en devenir, elle s'applique. Et la forme qui a le plus de généralité parce que tout y participe, l'*ousia*, est aussi celle qui, comme nous l'avons déjà dit lorsque nous commentions le *Sophiste*, a le moins de contenu. On pourrait presque dire qu'elle est à la dimension « formelle » des formes ce que la *chôra* est à leur dimension « événementielle »³⁶, c'est à dire à leur capacité d'« advenir » dans le monde spatio-temporel, à ceci près que les relations entre formes ne sont pas des relations « spatiales » de contenant à contenu, mais des relations « logiques », de pertinence. Est-il surprenant alors qu'il ne faille que deux lignes du *Sophiste* pour définir la forme *ousia*, alors qu'il faut dix livres de la *République* pour définir la forme « juste », qui est d'un certain point de vue, nous dit le *Timée*, la forme de l'âme qui est la forme du corps qui est la forme des éléments qui constituent cet homme ?...^b

Certes, la forme du juste n'est ni une âme, ni un amas de triangles, et elle reste à réaliser dans chaque âme. Et d'ailleurs, elle est « en dehors » du mythe de *Timée*. En dehors puisqu'elle est évoquée « avant », dans le prologue, et par Socrate, dans le résumé de la *République* qui sert d'introduction, mais pourtant dedans, puisqu'elle fait malgré tout, par cet artifice, partie du dialogue, et que c'est Timée en personne qui en confirme l'exactitude³⁷. Voilà encore un élément de réponse aux interrogations de Socrate dans le *Parménide* sur les différentes espèces de formes. Oui, dirions-nous dans un langage qui n'est pas celui de Platon, ni même celui d'Aristote, il y a des formes transcendantes et des formes immanentes. Aristote n'a retenu que ces dernières, et a voulu nous faire croire que Platon ne connaissait que les premières, sans doute parce que, pour Platon, elles étaient finalement plus importantes, parce que pas données d'avance, et nous tournaient vers l'avenir alors que les autres nous embourbaient dans la nécessité, et que, avec un élève qui semblait avoir plus particulièrement de mal à les appréhender, il devait encore outrer son insistance sur elles.

pas ! Dans notre perspective, où les dialogues traduisent une progression pédagogique, et non une évolution de l'auteur ayant lieu au long de la rédaction des dialogues successifs (ce qui ne veut pas dire que cette évolution de Platon n'a pas eu lieu *antérieurement* à leur rédaction, mais ceci est une autre histoire...), il est normal que l'accent soit d'abord mis sur l'existence *séparée* des formes, séparées avant tout des images dans lesquelles elles se montrent, mais séparées aussi en un certain sens les unes des autres si l'on veut pouvoir tenir sur elles un discours sensé, avant d'en venir à montrer que, finalement, ces formes, tout en restant distinctes les unes des autres, entretiennent entre elles des relations, c'est à dire, « participent » les unes aux autres : le bien n'est pas la même chose que le beau, mais cela n'empêche que le bien est beau, ce qui ne veut pas dire que le bien est *le* beau ; mais pour comprendre cela, il faut d'abord réaliser que le bien et le beau sont différents, ce qui amène parfois à outrer la différence jusqu'à la caricature, et peut conduire à d'apparents sophismes. Mais c'est en « provoquant » l'élève, et en suscitant son étonnement, ne l'oublions pas, que l'on met en mouvement sa réflexion et que l'on permet son progrès, pas en lui apportant trop vite sur un plateau d'argent les réponses prédigérées... Et j'attends toujours que l'on me montre un texte des dialogues qui nie *explicitement*, et pas simplement taise, la « participation » des formes entre elles, ou dise sur les formes des choses incompatibles avec cette participation, étant bien compris que dire qu'elles sont « séparées » n'implique pas nécessairement qu'elles n'entretiennent aucune relation entre elles.

³⁶ Ne serait-ce pas quelque chose comme cette distinction entre dimension formelle et dimension événementielle que Platon essaye de mettre en évidence quand il distingue dans chacun des trois constituant de l'âme du monde ce qui est toujours identique à soi-même et ce qui est devenu divisé (ou divisible, le mot peut vouloir dire les deux) dans les corps, pour les mélanger aussitôt ?...

³⁷ On comprend aussi maintenant pourquoi ce résumé ne concerne que la première moitié de la *République*, celle qui décrit la « forme » de l'homme juste et de la cité juste, jusqu'à la communauté de « nature » qui existe entre tous les hommes, qu'ils soient hommes ou femmes, et à la *koinônia* qu'ils doivent établir entre toutes les dimensions de leur être dans leur activité (ce que symbolisent respectivement l'égalité des femmes et la communauté des femmes et des enfants, dans le registre individuel). C'est bien cette première partie qui est pertinente par rapport à la « création » de l'homme dont il est question dans le *Timée*. La seconde partie, qui nous présente le philosophe-roi, nous montre l'homme en action, faisant usage de son *nous* pour devenir le demiurge de la cité, et cela, c'est ce que nous promet le *Critias*, et qui sera réalisé dans les *Lois*.

Mais sommes-nous plus avancés maintenant, si c'est pour en venir à parler de « formes formelles » (le juste, par exemple), de « formes matérielles » (les éléments et ce qu'ils engendrent) et de « formes mixtes » (les âmes) ! ?... N'était-il pas plus simple de supprimer « forme » dans chacune de ces expressions, et de parler de formes, de matière et de mixtes ?... Pour Aristote, peut-être. Mais ce faisant, il a obscurci pour les générations à venir la vision que proposait Platon d'une continuité essentielle entre toutes les catégories d'étants, il a accredité la lecture de Platon qui lui attribue la théorie des deux mondes, contribuant ainsi à le discréditer aux yeux de la postérité, alors que c'est lui, Aristote, avec tous ses couples issus d'un platonisme mal digéré³⁸, qui perpétuait le dualisme dont Platon voulait justement nous libérer, et il a ramené l'attention sur les problèmes que Platon voulait précisément nous faire dépasser pour que nous puissions nous consacrer au vrai problème qui devrait nous occuper, notre bien à réaliser.

En effet, dans le *Timée* ainsi lu, il n'y a pas de discontinuité radicale entre les différents niveaux qui nous sont présentés, pas même entre la forme qui est « avant » le discours et celles qui sont dedans, puisqu'on nous dira à la fin comment faire entrer dedans celle qui était « avant ». Il y a même tellement peu de discontinuité que certains, loin d'y trouver partout des formes, n'en ont justement trouvé nulle part, et ont cru que Platon les avait alors abandonnées !... Mais s'il n'y a plus de formes dans le *Timée*, alors, en effet, le problème reste entier de savoir comment ces formes, le juste, le beau, le bien, nous concernent et si même elles existent. Alors que si elles y sont bien, comme nous le pensons, et partout présentes, si tout ce mythe n'a d'autre but que de nous montrer ce que veut dire « informer », le monde, une âme, un corps, la matière, de nous faire découvrir que même la matière n'est pas un mal, mais tout au plus une « nécessité », qui obéit néanmoins à des lois, qui a une « forme », et que l'on peut « apprivoiser », alors c'est une toute autre histoire !...³⁹

...Et ce message, une fois encore, sonne tout à coup de manière étrangement « moderne » : oublions les triangles, et ne retenons que cette idée que la matière a une forme, que la matière *est* forme. N'est-ce pas ce que nous dit la physique contemporaine quand elle nous décrit les « particules » comme des probabilités de présence d'un champ électromagnétique donné en un certain « point » à un certain « moment », ou en d'autres termes, d'une certaine forme d'« énergie » en ce point à ce moment, susceptible d'ailleurs d'être caractérisée seulement par ses effets ; lorsqu'elle assimile masse et énergie, convertibles l'une en l'autre, voire même tout cela à de l'« information », qui ne serait que de la « négentropie », c'est à dire la négation du désordre ?...

Mais si la science moderne est prête à accepter une « forme » de la matière, si elle peut admettre une « forme » des corps et des organes qui les composent, forme qui se définit par leurs fonctions, c'est quand elle veut expliquer leur formation par les « hasards » de l'évolution qu'elle commence à se distancier de Platon. Là, le message ne passe manifestement plus ! Si toutes les découvertes que nous avons faites des merveilles de la structure de la matière, de

³⁸ Matière et forme, substance et accidents, puissance et acte, ... Platon, rappelons-le, évite ce genre de couples, soit en mettant en évidence dans l'un des termes une multiplicité (une « dyade ») *qui ne fait pas nombre avec l'autre* (voir le commentaire du *Philèbe*, en particulier sur le problème fondamental du bien et des maux), soit en introduisant un troisième terme (un « mixte » ; on trouve en effet bien plus souvent chez Platon des séries de trois termes que des couples de contraires), cette seconde option n'étant pas exclusive de la première. Aristote a bien senti qu'il se passait là quelque chose, lorsqu'il nous dit, en *Métaphysique*, A, 987b26, que la particularité de Platon sur les Pythagoriciens, c'est d'avoir fait de l'*apeiron* une dualité, qu'il appelle alors « grand et petit », mais il ne semble pas avoir saisi toute la portée de ce changement. Pas plus qu'il n'a saisi toute la portée du remplacement du terme d'« imitation » par celui de « participation » pour qualifier la relation des choses sensibles aux formes, auquel il fait allusion quelques lignes plus haut (*Métaphysique*, A, 987b11), faute d'avoir compris ce qu'était cette « participation ». L'imitation maintient la césure entre le modèle et l'image et accredité donc la théorie de deux mondes ; la participation assure la continuité à l'intérieur d'un « monde » unique, qui n'empêche pas la différence.

³⁹ Et est-ce un hasard si c'est en étudiant la *forme* des dialogues que l'on en perçoit le mieux le sens ?...

l'organisation de la vie à tous les niveaux, des « lois » de la nature qui nous permettent d'appriivoiser la « nécessité » à un point que Platon n'aurait jamais cru possible, ne servent qu'à nous faire croire que tant d'ordre et de beauté ne vient que du hasard, de la seule « cause errante », alors c'est qu'il y a manifestement quelque chose de pourri dans le royaume de Danemark !... C'est que nous avons poussé la « continuité » un peu loin, au point d'en perdre de vue les autres espèces de formes, l'âme qui est en nous, et le bien qu'elle doit rechercher. C'est que de nouveau, nous regardons derrière, nous creusons la terre, au lieu de regarder devant, de lever les yeux au ciel, non pour tomber en marchant, dans un puits justement, dans la terre dont nous venons, mais pour suivre l'étoile qui nous indique le chemin et dont une parcelle est aussi en nous...

Que même la matière soit forme ne veut pas dire que tout n'est que matière, mais que tout est forme, pas que tout n'est que *phusis*, mais que tout est *nomos* (« loi »), que tout est *kosmos* (« ordre »). Et cela ne veut pas dire à son tour que c'est la loi de la matière qui est la loi de l'homme, mais que chaque ordre de réalités a ses propres lois, qui intègrent celles des ordres inférieurs et contribuent à celles des ordres supérieurs. Et l'homme, animal doué de raison, s'il est soumis à certaines lois biologiques, est aussi capable de se donner ses propres lois pour organiser sa vie d'homme et pour orienter son action sur le monde environnant selon l'idée qu'il se fait du bien ⁴⁰. Car ce n'est pas ce monde qui lui dira ce qu'il doit faire, ni la science qui lui dira ce qui est bien. Et c'est pourquoi le *Timée*, fournissant sa « matière » pleine de formes à la *République* pleine d'idées, débouche sur les *Lois*, qui sont le mixte d'idéal et de nécessité... Mais un mixte qui est lui-même composé à partir de mixtes, puisque l'idéal de la *République* nous est montré simultanément dans l'unité de l'individu et dans la multiplicité de la cité, tout comme la « matière » du *Timée*, l'homme qui constitue l'individu et la cité à « former », nous est montré à la fois corps et âme, unité du *nous* et multiplicité des éléments, et l'âme à son tour dans l'unité de l'âme du monde et la multiplicité des âmes individuelles.

Au terme de ces considérations, et avant de nous tourner vers ces *Lois* qu'il nous reste à élaborer, encore une remarque : peut-on dire que Platon a su ramener, dans le *Timée*, l'origine du monde à un principe unique ? Et si oui, quel est ce principe ? Serait-ce le démiurge, ou le *nous* (« esprit/intelligence ») ? Et qu'en est-il de la nécessité qui s'impose à lui ?... Et bien, non, le *Timée* ne nous présente pas une genèse du monde à partir d'un premier principe unique ! Et cela, pensons-nous, pour plusieurs raisons.

D'une part, Platon sait aussi bien qu'Aristote, et c'est peut-être même lui qui le lui a appris, que l'on ne peut remonter à l'infini la chaîne des causes ; il sait encore tout le danger des dualismes et a passé sa vie à essayer de sortir de ces polarisations pernicieuses ; mais il sait aussi, ce qu'il n'a apparemment pas réussi à faire admettre à son élève, qu'il nous est impossible en cette vie d'atteindre par le discours à ce principe ultime, que, si nous sommes doués de raison, cette raison a ses limites, sa « nature » propre qui ne la rend pas apte à n'importe quoi, et que ce n'est pas parce que nous décidons d'arrêter la chaîne des causes en un certain point que c'est précisément là qu'elle s'arrête, que ce n'est pas parce que nous baptisons ce point « premier moteur immobile », ou « intelligence se pensant elle-même », que nous en avons rendu raison, et surtout que nous avons atteint au vrai... Il sait, lui, que le discours sur les origines ne peut que rester un « mythe ». Et il sait le danger de vouloir justement ramener par notre raison toutes choses à l'unité ! C'est une des leçons de Parménide, du *Parménide*, la leçon sans doute qu'en tire Platon, que de montrer qu'à vouloir tout ramener à l'unité avec les mots, on tue la possibilité de toutes choses, à commencer par celle du discours lui-même, et l'on ouvre les écluses de tous les maux, de toutes les sophistiques et de toutes les oppressions...

⁴⁰ Et pas seulement de son bien individuel, ni même de son bien collectif en tant que groupe social, voire même en tant qu'espèce, mais de tout cela à la fois resitué dans le bien de l'univers dans son ensemble, dont il ne peut se dissocier.

Mais d'autre part, il sait aussi que, en plus d'être déraisonnable, cette tentative de remonter au premier principe ultime de toutes choses est inutile ! Inutile parce que nous ne pouvons rien en tirer pour nous en notre état mortel. Quand bien même nous saurions par un discours rationnel expliquer comment tout découle d'un principe unique, nous n'aurions encore pas fait un pas vers le meilleur, car il nous serait impossible de prendre exemple sur ce processus, tant il est éloigné de nous et de notre nature. Le principe unique qui doit nous éclairer, il n'est pas derrière nous, mais devant nous, et nous le connaissons : c'est le bien. Notre vie doit être tournée vers l'avenir, non pas vers le passé, et le passé ne peut nous servir que dans la mesure où il nous fournit des leçons, ou nous dévoile les « contraintes » que nous avons à prendre en compte : l'exemple d'un démiurge travaillant à contraindre la nécessité au meilleur peut nous éclairer, pas celui d'un principe unique produisant sans contraintes, car telle n'est pas notre condition. La contemplation de la nature nous montre que la raison n'est pas inconciliable avec la matière, que la loi n'est pas antinomique avec la nature, que ces deux principes, ceux avec lesquels nous avons à œuvrer à notre niveau, sans être sur le même plan, ne sont pas irréductibles l'un à l'autre, que nous ne sommes pas soumis à une fatalité inéluctable et qu'il est donc temps de mettre notre raison, étincelle divine en nous, au travail. Vouloir chercher plus loin, c'est faire preuve d'une prétention perverse, c'est dépasser la « mesure », c'est vouloir plus qu'il n'est en notre nature... Et c'est perdre le temps précieux que nous devrions consacrer à redescendre dans la caverne...

Est-ce à dire que les discours de Platon ne sont qu'utilitaristes, que ses mythes, et celui du *Timée* en particulier, ne sont que de « pieux mensonges » dont il ne croyait pas le premier mot ?... Certes non !... Qu'il ne les ait pas pris au premier degré, qu'il n'en ait pas cru la littéralité, c'est évident, et c'est précisément le propre du mythe que de n'être qu'un discours « analogique ». Mais penser qu'il n'a pas essayé d'y mettre, autant que sa nature le lui permettait, tout ce qui formait ses plus intimes convictions, ses plus profondes intuitions, ce serait mal le connaître !...

Notes complémentaires de 2009

^a Dans la continuité de mon article intitulé « *La fortune détournée de Platon, une étude sur le mot ousia dans les dialogues* » (http://revue-klesis.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=14) que j'ai écrit en 2006 pour la revue philosophique en ligne *Klèsis*, je dirais plutôt aujourd'hui que l'*ousia* est la richesse propre de chaque être, non pas le plus petit commun dénominateur entre tous les êtres, mais la marque en chacun de l'idée du bien déterminant ce qui constitue son bien propre.

^b Toujours dans la continuité de l'article cité dans la note précédente, je ne dirais plus aujourd'hui les choses comme ça : je n'avais, à l'époque où j'ai écrit ce commentaire, pas encore clairement saisi la différence entre *to on*, le simple fait d'être, l'être « pauvre » sans contenu spécifique, et *ousia*, l'être « riche », chargé de toute sa valeur propre mesurée à l'aune du bien. La définition du *Sophiste* qui tient en deux lignes est celle de *to on*, pas de *ousia*, ce qui n'est pas la même chose si l'on accepte les conclusions de mon article. Il n'en reste pas moins que lorsqu'on parle d'*ousia* en général, et non pas d'une *ousia* particulière, ce que l'on pourrait appeler « l'idée d'*ousia* » ne porte pas plus de détermination spécifique que l'idée de valeur tant qu'on ne s'intéresse pas à la valeur de quelque chose de particulier, ou, pour employer un vocabulaire plus platonicien, l'idée de bien tant qu'on ne s'intéresse pas au bien de quelque chose de particulier, que ce quelque chose soit un être corporel dans le temps et l'espace, ou une « idée », comme par exemple « Homme », lorsqu'il est question de chercher ce qui peut constituer le bien de l'Homme en général, et non pas de tel homme en particulier. Et c'est peut-être en partie pour cela que, dans la *République*, Socrate refuse de parler de l'idée du bien dans l'abstrait (cf. *République*, VI, 506b-e, très exactement au milieu de la section sur le philosophe roi qui constitue la « troisième vague » que doit affronter Socrate) et préfère en rester à son image, et que le prélude à la dernière tétralogie, le *Philèbe*, s'intéresse au bien *de l'Homme*, et non pas au bien dans l'absolu.