

PLATON ET LES LOIS DE LA NATURE

Luca Pitteloud*

PITTELOU, L. (2014) Platon et les lois de la nature. *Archai*, n. 12, jan-jun, p. 139-146 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_14

RÉSUMÉ: Dans cet article, j'examinerai la description du modèle (*paradeigma*) dans le *Timée*. Après avoir fait quelques commentaires à propos du contexte dans lequel le modèle est introduit en tant que composante de la sphère intelligible, je poserai la question de l'extension exacte de cette sphère dans le *Timée*. Puis, je suggérerai que le modèle peut être défini comme la réalisation optimale d'une fonctionnalité. Cela semble être en effet une alternative crédible afin de comprendre ce que sont les Formes dans la métaphysique de Platon. Néanmoins, cette conception n'est pas exempte de difficultés puisque Platon admet également une conception plus substantielle du modèle dans le *Timée* (ce dernier élément ne sera pas investigué dans cet article). Cela dit, une vision fonctionnaliste du modèle permet de donner une justification satisfaisante à l'idée selon laquelle le cosmos est la meilleure réalisation démiurgique possible.

MOTS-CLÉS: Lois de la nature, Platon, *Timée*, Modèle, Fonction.

ABSTRACT: In this article I look at the description of the model (*paradeigma*) in the *Timaeus*. I will first make a few comments about the context in which the model is introduced in the *Timaeus* as a component of the intelligible reality. Then, I will point out what the exact extension of the intelligible in the *Timaeus* is and what precisely the model is in such a context. Finally, I will suggest that a possible way to understand the model is as an optimal realization of a functionality. This, I shall argue, is a plausible way to understand what the Forms

* Universidade de Brasília,
Brasília, Brasil

1. *Timée* 27a2-6.

Introduction

Le *Timée* en tant que récit sur la naissance de l'univers (« τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως »)¹ propose une exposition des principes constitutifs du *cosmos*. Il s'agit ainsi d'un dialogue traitant de physique et non de métaphysique, dans lequel un artisan divin, le démiurge, en contemplant un modèle (29d-30d), entreprend la mise en ordre de notre univers. Le travail du démiurge est assimilé à la persuasion d'une nécessité au moyen de son intelligence (47e-48a). Dans cet article, j'aimerais montrer comment la manière dont l'hypothèse des Formes est introduite dans le *Timée* pourrait se comprendre de façon à faire du Modèle un ensemble de prescriptions et de lois dont le démiurge doit s'inspirer afin de façonner le plus beau monde possible. Pour ce faire, après avoir brièvement exposé les principes soutenant la mise en ordre de l'univers par le démiurge, j'examinerai la nature du modèle intelligible dont la description tend à montrer comment Platon décrit un univers parcouru de régularité et exemplifiant le meilleur fonctionnement possible. En ce sens, les Formes pourraient être comprises comme des principes de fonctionnement inscrits dans les objets sensibles qui participent en elles.

are in Plato's metaphysics. Nevertheless, this conception will turn out to involve some difficulties, as Plato also seems to assume a more substantial conception of the model in the *Timaeus* (this latter point will not be investigated in this article). However a functionalist interpretation of the model gives a justification for the claim that the cosmos is the best possible result of the demiurge's action.

KEYWORDS: Laws of Nature, Plato, *Timaeus*, Model, Function

1. L'explication artisanale

Si le *Timée* a pour objectif de fournir une histoire du monde, Cornford a raison de signaler que cette histoire du *cosmos* est déduite de principes posés en guise d'axiomes de départ du raisonnement. Selon lui, ces axiomes sont les suivants :

1. i) L'éternel est l'intelligible
ii) ce qui vient à l'être est le sensible
iii) comme l'univers est sensible, il doit être une chose qui vient à l'être
2. Tout ce qui vient à l'être doit avoir une cause. C'est pourquoi le monde a une cause, un fabricant ou un père ; mais ce dernier est difficile à cerner².
3. Le travail de n'importe quel fabricant sera bon si et seulement si ce dernier se sert d'un modèle éternel. Le monde est bon, donc il doit exister un modèle éternel³.

L'argumentation du *Timée* reposera sur l'image de l'artisan qui fabrique un objet. C'est une image qui implique ainsi un personnage se servant d'un matériau qu'il modifie afin de produire un résultat fixé comme objectif. Le passage qui fonde cet argument est le suivant :

Or il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient -toujours- sans jamais être ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication naturelle, ce qui toujours reste identique. En revanche peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est jamais réellement. De plus, ce qui est engendré est nécessairement sous l'effet

d'une cause, car sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré. Aussi, chaque fois qu'un démiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui reste toujours identique et en prenant pour modèle un objet de ce genre, pour en reproduire la forme et les propriétés, tout ce qu'il réalise en procédant ainsi est nécessairement beau ; au contraire s'il fixait les yeux sur ce qui est engendré, s'il prenait pour modèle un objet engendré, le résultat ne serait pas beau⁴. (trad. Brisson)

Ce passage met en avant l'opposition entre deux réalités : ce qui est toujours sans jamais devenir (« τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον »), ce qui devient (toujours) sans jamais être (« τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε »). Il semble qu'il s'agisse d'une reprise de la division classique entre l'intelligible et le sensible, le premier étant atteint par l'intellect, alors que le second est l'objet des sens. En outre, l'intelligible est dit : « ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὄν ». Cela rappelle bien évidemment la façon dont Platon parle des Formes : elles sont *identiques à elles-mêmes*. L'intelligible, *puisque* il est identique à lui-même, est tout simplement. Le sensible quant à lui est « ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν » : il n'est jamais réellement⁵.

Platon complexifie immédiatement son schéma explicatif puisqu'il ajoute deux dimensions nouvelles dans son développement métaphysique :

1) la nécessité de postuler une cause (αἴτιος) pour l'explication de l'origine du monde. En effet, l'hypothèse des Formes permet d'expliquer la raison pour laquelle la sphère du sensible exemplifie les propriétés qu'elle possède, mais ne rend nullement compte de ce qui cause la principale caractéristique de cette sphère, à savoir le changement. Autrement dit, en demandant pourquoi le sensible change, Platon identifie cette interrogation à la question de l'origine du devenir. En effet, si ce qui vient à l'être, ce qui change constamment, à savoir le sensible, est dans l'état dans lequel il est, cela implique nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) qu'il faille postuler une origine à ce changement. C'est à ce titre qu'intervient la figure du démiurge comme *cause* ou plutôt origine, sans qui rien ne peut être engendré.

2) Ce démiurge, principe de l'origine du monde, exerce son action en se servant d'un mo-

2. Concernant cette prémisse voir O'Meara (2012) pages 8-10.

3. Voir Cornford (1997) page 21.

4. *Timée* 27d5-28b2 : « Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νόησει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταυτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιοῦτω τινὶ προσχωόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δυνάμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχωόμενος, οὐ καλόν.»

5. Il « n'existe jamais réellement » pour Rivaud (1956), alors que Bury (1966) traduit par « is never really existent ».

dèle (παράδειγμα). Or le paradigme ne renvoie *a priori* à aucun objet particulier. Il est tout à fait envisageable de se servir, en guise de modèle, d'une réalité appartenant à la catégorie de ce qui est en devenir et fait l'objet de sensations. La question est d'ailleurs explicitement posée. En effet, par exemple, un constructeur d'avion peut très bien se servir en guise de modèle soit d'un prototype d'avion (qui ne sera d'ailleurs certainement pas un objet matériel mais plus vraisemblablement un ensemble d'indications qui permettront la réalisation d'un avion en tenant compte de ce qui est requis pour que cet avion fonctionne, c'est-à-dire vole), soit d'un autre avion qu'il essaiera de dupliquer pièce par pièce.

Dans cette deuxième alternative, imaginons des ingénieurs d'EADS fabriquant un avion en reproduisant chacune des pièces d'un Airbus A380 qui leur sert de modèle et qui se trouve devant leurs yeux. Le résultat sera peut-être un avion totalement identique à son modèle, mais uniquement *en apparence*⁶. En effet, si les passagers de cet avion sont informés de la méthode selon laquelle il a été construit, il est très peu probable que les plus raisonnables d'entre eux acceptent de voyager dans cette *réplique* d'Airbus A380. Du reste, il semble qu'il serait aussi difficile de trouver des pilotes qui accepteraient de prendre en charge un tel appareil, s'ils étaient informés de la façon dont il a été fabriqué. Auraient-ils raison de refuser de le piloter ? La réponse semble être positive puisque cet avion, même s'il ressemble dans les moindres détails à un avion *authentique*, n'en est pas réellement un, précisément puisqu'il ne peut pas remplir sa fonction, à savoir voler. Seul un avion qui serait construit d'après un *vrai* modèle pourrait atteindre cet objectif de façon certaine. Qu'est-ce qu'un *vrai* modèle ? Il semble que la réponse la plus raisonnable soit celle qui consiste à considérer le modèle comme une réalité *différente* des instances qui sont réalisées d'après lui.

Autrement dit, le modèle doit être un autre type de réalité que ses exemplifications. Peu importe d'ailleurs quel type de modèle il est (un prototype dessiné en détail⁷ ou un catalogue de prescriptions), le modèle d'un avion ne peut pas être un autre

avion. Lorsque Platon affirme que le démiurge doit prendre pour modèle ce qui est *identique* à soi afin de pouvoir fabriquer une *belle* réalisation, il ne veut pas signifier que le monde sensible ne pourrait pas être une imitation d'un autre monde sensible, mais que s'il manifeste une certaine beauté, il doit nécessairement avoir pour modèle une réalité d'un autre type que lui-même, en l'occurrence un modèle intelligible. Or, cette affirmation correspond précisément à ce que Platon affirme du statut des Formes par rapport aux particuliers : les Formes appartiennent à un autre degré d'être différent des objets sensibles.

Ainsi, l'hypothèse des Formes, dans le cadre d'une fabrication démiurgique du *cosmos*, implique nécessairement la différenciation du modèle et de ses exemplifications en termes de degrés d'être. Or, dans le cadre d'une distinction posée entre le sensible et l'intelligible, si le *sensible* (ce qui est engendré) est le produit d'un démiurge qui, pour le réaliser, se sert d'un modèle intelligible, alors le sensible sera beau (καλόν). Que signifie beau en ce qui concerne le résultat de la fabrication du démiurge ? Dans l'exemple de l'avion, un bel avion est un avion qui peut voler, c'est-à-dire qui remplit sa fonction⁸, alors que dans le cadre du *cosmos*, un beau *cosmos* est un *cosmos* qui *fonctionne*, c'est-à-dire parcouru d'ordre et d'harmonie et dans lequel ses habitants, les vivants, peuvent vivre, et assurément mener une belle vie, à savoir, sans doute pour Platon, une vie juste.

Il faut relever que cette condition est une donnée brute pour Platon : le *cosmos* dans lequel nous vivons est parcouru d'ordre, il est possible d'y vivre, de s'en *servir* : en bref il fonctionne, et il est, en ce sens, pour reprendre les termes de l'*Hippias Majeur*, caractérisé pas l'utile (τὸ χρήσιμον) et l'avantageux (τὸ ὠφέλιμον)⁹. Cela n'implique d'ailleurs pas qu'il ne puisse pas être détruit. Il faudra ajouter une condition supplémentaire à la métaphore démiurgique afin de garantir l'indestructibilité du monde. Il semble bien que ce fait brut soit assumé par Platon dans sa façon de décrire le monde dans le *Timée* : c'est parce que le monde *fonctionne* qu'il a été conçu d'après un modèle. En somme, l'argumentation se résume ainsi :

6. Assurément, le même raisonnement n'est peut-être pas valable en ce qui concerne la construction d'un avion en papier, auquel cas une duplication semble suffisante afin d'assurer son fonctionnement. Cela dit, il semble probable que la complexité de l'univers, telle qu'elle est décrite dans le discours de Timée, rapproche davantage ce dernier d'un Airbus A380 que d'un avion en papier.

7. Il est d'ailleurs très peu probable qu'un avion soit construit en suivant une maquette, même très détaillée, tant la complexité d'un tel objet demande la prise en considération de très nombreux paramètres. Un modèle d'avion doit pouvoir contenir cette complexité et passera nécessairement par l'intermédiaire de représentations mathématiques.

8. Cela rappelle l'exemple de l'utilité d'un véhicule dans l'*Hippias Majeur* : Voir ci-dessous page 11-14.

9. Voir l'annexe ci-dessous, page 11.

le sensible est beau, en tant que réalité qui possède un certain ordre et une harmonie, et donc, s'il a été conçu selon un modèle, et s'il existe deux niveaux de réalité (le sensible et l'intelligible), le modèle du sensible (c'est-à-dire du *cosmos*), doit nécessairement être de l'ordre de l'intelligible. Qu'est-il donc possible de dire à propos de ce modèle intelligible ?

2. Le modèle

Les différents membres de la famille de l'intelligence (*noûs*) (demiurge, âme et, dans une certaine mesure, corps en tant que celui-ci est mathématiquement structuré) ne le sont que par référence à un paradigme qui est, d'une certaine façon, le membre le plus gradé dans la hiérarchie de l'intelligence : il est ce que le demiurge essaie de reproduire le mieux possible dans le monde, ce dont l'âme du monde, en tant qu'intermédiaire, est la *plus parente* (*συγγενέστερον*), pour rappeler la formule du *Phédon* (79a6-80b3) et qu'elle peut connaître, et enfin, ce dont le corps du monde est une image en tant qu'il possède une structure mathématique. Le point de référence de la famille de l'intelligence est toujours le modèle intelligible et, force est de constater que très peu est dit à son propos dans le *Timée*. Timée affirme que le modèle ne peut être identifié à aucun des vivants qui tiennent le rang d'espèces dans le monde, car rien de ce qui ressemble à un être incomplet ne serait complet :

*Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les autres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire à un être parfait entre tous, que le dieu a précisément souhaité le faire ressembler, il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature*¹⁰.

La Forme que le demiurge prend pour modèle est donc celle du Vivant Intelligible. Il s'agit d'une

Forme d'un type différent de celles dont il est généralement question dans les écrits de Platon, et ce pour deux raisons : d'abord il s'agit d'une Forme dont l'exemplification est l'ensemble des êtres vivants qui habitent l'univers. Nous rencontrons différents types de Formes (morales, propriétés relatives, objets artificiels), et le *Parménide* avait posé la question de l'extension du domaine des Formes¹¹. Etant donné que le point de vue du *Timée* est celui de la nature (physique), il n'est pas surprenant que le modèle soit le paradigme des espèces vivantes qui constituent le monde. Ensuite, la Forme du Vivant Intelligible est une Forme composée de différentes espèces et elle possède donc des parties. Il s'agit pour ainsi dire d'une structure complexe qui pourrait être décrite comme composée par différentes Formes intelligibles qui en constitueraient les espèces (*τὰ νοητὰ ζῶα πάντα*). Platon semble proposer l'idée d'une Forme intelligible complexe composée par d'autres Formes qui en seraient des parties ou plutôt des membres. Il n'est pas explicite sur la façon dont ces Formes se structurent et sur la question de savoir s'il existe un rapport hiérarchique entre elles¹².

Il convient de signaler que le *Timée* n'affirme pas que le Vivant Intelligible constitue l'ensemble du système des Formes. D'autres seront d'ailleurs signalées dans le dialogue comme les Formes des quatre éléments (51b-d). Le *Timée* cherche à décrire le *cosmos*, les Formes postulées seront donc celles qui entrent dans l'explication de la mise en ordre du monde. Cela n'implique nullement que Platon ait renoncé aux autres Formes, mais elles ne font pas partie de l'histoire du *Timée* car elles n'entrent pas dans son point de vue.

Ainsi, il faut remarquer que la Forme du Vivant Intelligible est liée au récit de mise en ordre et au personnage du Demiurge. Cette Forme acquiert sa légitimité dans le cadre d'une opération demiurgique qui a pour but la production du monde par une cause externe. Si tout ce qui se trouve dans le *cosmos* dépend d'un modèle intelligible, alors la Forme du Vivant Intelligible en représentera le paradigme.

Qu'est-ce donc que cette Forme du Vivant ? L'une de ces *parties* est assurément la Forme de l'Homme puisque l'homme fait partie du vivant. Il est peut-être possible de proposer l'argument sui-

10. *Timée* 30c4-31a1 :

« τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδὲν καταξιώσωμεν ἀτελεῖ γὰρ εὐκοῦς οὐδὲν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν – οὐ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἑνὴν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοίωτατον αὐτὸν εἶναι τιθώμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβόν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θεέματα συνέστηκεν ὁράτα. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέω μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοίωσαι βουληθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐν τὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. »

11. Voir *Parménide* 130c-d.

12. Voir sur cette question Sedley (2007) pages 127-132 et Frede (1996).

vant : la Forme de l'Homme représente la réalisation parfaite d'une fonctionnalité. Platon pourrait ainsi affirmer dans le *Timée* que toute réalité sensible n'est pas autre chose qu'une structure descriptible en termes de propriétés mathématiques et qui est l'image d'une structure intelligible. C'est pourquoi, en fin de compte, si un homme est composé d'éléments matériels, il sera composé de particules élémentaires, agencées d'une certaine façon, et en ce sens il sera l'image de cette structure intelligible. En somme, un homme particulier est d'une certaine façon l'imitation d'une structure intelligible idéale qui sert de modèle à sa réalité corporelle. Mais un être humain n'est pas réductible à son corps et le fait qu'il possède une âme nécessite que la Forme de l'Homme ne soit pas uniquement une imitation des Formes, par exemple, des Triangles servant à constituer son corps, mais aussi, puisque sa fonctionnalité même le demande, qu'elle intègre l'idée de l'accueil d'une âme par le corps.

L'argument supposé ici implique néanmoins de poser la question du statut du *Timée*: est-il légitime de se servir d'un dialogue dont les développements sont avant tout cosmologiques dans le cadre d'une question métaphysique, à savoir celle portant sur la nature du modèle intelligible ? Même si la distinction entre cosmologie et métaphysique peut sembler artificielle, il n'en demeure pas moins qu'il est possible de poser la question suivante : si le *cosmos* est à l'image d'un paradigme intelligible, le discours de *Timée* propose-t-il une réflexion sur l'image en tant que telle (le *cosmos*) ou se sert-elle de cette dernière en guise de moyen, ou peut-être de point de départ, afin de découvrir ce qu'est l'original ? Autrement dit, les réflexions cosmologiques du *Timée* doivent-elles mener à une métaphysique du modèle intelligible, ou alors, à l'inverse, doivent-elles indiquer la volonté de Platon de restreindre son champ d'investigation à la zone du sensible ? Il est assurément possible de penser que la priorité du *Timée* est de décrire le *cosmos* et, puisque si peu de détails sont donnés sur le paradigme, il n'est clairement pas l'objet sur lequel les réflexions portent.

Néanmoins, il convient de se demander comment est conçue la distinction entre le modèle

et le *cosmos*. Ainsi, l'apparition, dans le *Timée*, du démiurge et du Troisième Genre (TG), décrit comme le Réceptacle du devenir, va modifier la donne. En outre, ce dialogue va proposer une orientation intéressante quant à la notion de modèle : s'il y a en effet deux façons de considérer l'intelligible : 1) soit en tant qu'original (ORI) dans le cadre notamment de la métaphore de l'image qui apparaît, par exemple, dans un miroir, 2) soit en tant que plan (PLAN) (recette, fonction, prescription, dessin)¹², objet visé dans le cadre de la réalisation d'un objet par un fabricant, un artiste ou un créateur. Cette deuxième alternative, qui coïncide avec une vision substantielle de l'image, puisque l'image continue à exister même si le modèle venait à disparaître (ce qui n'est pas envisageable dans le cas du *cosmos* et de son modèle tel que cela est envisagé par Platon). La première alternative (ORI) est présente, dans le passage du dialogue qui traite du troisième Genre (TG) (48e-52c) et de la réflexion du modèle dans le Réceptacle. Il semble néanmoins plausible que le modèle qui est évoqué dans le *Timée*, du fait qu'il intervient dans le cadre d'une fabrication démiurgique, semble également correspondre à PLAN.

Cette distinction entre ORI et PLAN revêt aussi une importance quant à la question de l'interprétation métaphysique du *Timée* : lorsque nous contemplons un reflet dans un miroir, notre but est bel et bien d'obtenir des informations concernant l'original et non l'image. C'est précisément parce que nous recherchons des informations concernant l'original, qu'il nous arrive de prendre la copie *pour* l'original, alors que la seule chose qui se trouve devant nous est l'objet réfléchissant¹³. Il faut noter que, et Platon se montre pleinement explicite à ce sujet, non seulement dans les images centrales de la *République* (508a-517b), mais aussi, dans le *Timée*, si ORI est adopté, alors le sens de cette métaphore semble être d'indiquer au lecteur qu'il doit éviter de prendre l'image pour l'original, mais que par l'image il doit remonter à l'original, seul objet d'intérêt. En ce sens, si ORI est présent dans le dialogue, alors il semble qu'il soit possible de défendre une lecture métaphysique du *Timée*.

Si l'alternative PLAN est celle privilégiée par l'imagerie du démiurge, il faut constater qu'elle

12. Cette alternative est notamment défendue par Broadie (2011) et Sedley (2007), pages 127-132, en ce qui concerne le statut du modèle dans le *Timée*.

13. Broadie (2011) propose un argument semblable en pages 63-64.

engendre comme conséquence majeure que les descriptions du *Timée* doivent être prises comme possédant une finalité cosmologique. En effet, le but du démiurge étant de fabriquer le meilleur monde possible, il le fait en contemplant un modèle dont il souhaite réaliser la meilleure imitation possible en tenant compte des limites qu'impose la nécessité. Dans le cas de PLAN, la connaissance du modèle n'est pas la finalité de la démarche puisque, au contraire, cette connaissance doit permettre la réalisation d'un objet en prenant pour modèle un certain *design*. Dans ce cas, le modèle sert à la fabrication d'un objet et doit permettre aussi son bon fonctionnement. La finalité du modèle est donc le meilleur fonctionnement possible de l'image fabriquée et non la connaissance du modèle en tant que telle. PLAN s'accorde donc avec une lecture cosmologique du *Timée* et puisqu'il s'agit de l'image sur laquelle le récit de Timée est fondé, il semble cohérent de voir dans ce récit une exposition cosmologique et non métaphysique. Néanmoins, puisque ORI est présent dans le dialogue, il serait peut-être excessif de tirer un trait définitif sur une lecture métaphysique de certains des arguments de Timée¹⁴. Ainsi métaphysique et cosmologie ne peuvent peut-être pas être distinguées si drastiquement.

3. Conclusion

La vue présentée ici concernant le statut du modèle possède un avantage important : Platon peut se servir des Formes comme de principes objectifs de l'explication du sensible. La Forme F explique pourquoi le sensible x est f . Cela peut sembler relativement trivial dans le cas de la Forme de l'Homme. Cela dit, un problème pourrait surgir lorsqu'il s'agit de traiter de la question des valeurs. Comment Platon pourrait-il justifier que certaines choses sont belles, sans devoir admettre avec Protagoras que ces mêmes choses tout en étant belles pour certains, sont aussi laides pour d'autres ? Il y a, semble-t-il, une possibilité de répondre à cette difficulté : il faudrait ainsi identifier les Formes à des fonctionnalités idéales. Même si cela peut sembler de premier abord absurde, il faut se rappeler que la description de Forme de la Justice dans la

République (434c) semble précisément aller dans ce sens. Une cité (ou un individu) est juste si et seulement si elle *fonctionne*. Ainsi une cité sera juste dans la mesure où chaque corps social occupe une position optimale sur la carte des différentes fonctionnalités de la cité en question. S'il appartient aux philosophes d'être la classe dominante (473d), c'est parce qu'ils peuvent garantir l'établissement d'une cité harmonieuse. Le même argument peut être donné en ce qui concerne les êtres humains : quand leur âme est guidée par la raison, ces êtres humains sont justes et bons. Ils mènent alors une vie heureuse, en toute vraisemblance en étant parties prenantes d'une communauté, ou, en d'autres termes, en étant des êtres fonctionnant de la meilleure façon possible, il permettront à la *polis* de fonctionner. Cette vision semble donc faire des Formes des principes idéaux de fonctionnement. Or si ces fonctions parfaites sont les modèles desquels les êtres humains doivent s'inspirer pour être justes, il apparaît que dans le cas de la nature, ces principes sont, pour ainsi dire, intégrés aux *cosmos* en tant que régularités ou lois qui, tout en se confrontant à la nécessité du Réceptacle, assurent à l'Univers son statut de meilleure création possible.

5. ANNEXE: L'*Hippias Majeur* et la notion de fonctionnement

Socrate propose d'identifier, dans l'*Hippias Majeur*, le beau à l'utile (τὸ χρήσιμον) et à l'avantageux (τὸ ὠφέλιμον) (295c-297e). Ces deux propositions sont intéressantes car, non seulement elles semblent poursuivre sur la lancée qui consiste à identifier le beau à une propriété générale qui qualifierait l'ensemble des belles choses, comme dans le cas du convenable, mais de plus, le rejet de l'identification du beau à l'avantageux ne semble pas pleinement convainquant. Si le beau ne peut pas être le convenable, il pourrait peut-être se trouver dans la notion d'utile. Ainsi, le beau serait ce qui rend utile chacune des choses qu'il qualifie. En effet, l'échec de la définition précédente implique qu'il faille rechercher ce qui rend ou cause la beauté des belles choses, puisque le beau est différent et est la cause des belles choses. Or, l'utile semble partiel-

14. Broadie (2011) pages 79-82, distingue deux sortes de platonisme: un hyperréalisme (celui des «*thick intelligibles*») qui se base sur ORI et qui génère les absurdités du troisième homme (TG). En outre, en tant que tel, il n'est pas acceptable, même si une certaine lecture des arguments de Platon semble le justifier; et un réalisme plus modéré qui se base sur PLAN et semble être celui défendu en définitive par Platon dans le *Timée*. En ce sens, la Forme du Vivant doit être comprise non pas comme un super-exemplaire contenant toute les espèces mais comme une fonctionnalité qui se divise en sous-fonctionnalités (les différentes espèces et sous-espèces).

lement assurer cette condition. D'abord l'utile est une propriété générale qui peut qualifier différents objets sans toutefois se réduire à l'un d'eux. Ensuite, les exemples donnés par Socrate ont pour but de montrer que l'utile peut affecter des objets d'une grande hétérogénéité : les yeux, le corps, un cheval, un véhicule, un instrument de musique, une loi. Le point commun entre ces différents cas est que :

Dans chacun de ces cas, nous portons notre regard sur sa nature, sur la façon dont il a été fabriqué et sur sa condition, et nous appelons «beau» ce qui est utile, en fonction de la façon dont il est utile, de ce à quoi il est utile, et de quand il est utile ; et tout ce qui est inutile en rapport à ces aspects, nous l'appelons laid¹⁵.
(Traduction Pradeau)

L'utile est donc une propriété qui peut être attribuée à différents objets, de différentes façons et à différents moments, ce qui implique que les objets en question seront relativement parcourus par cette qualité, qui quant à elle, en tant qu'elle est différente d'eux, sera inconditionnellement ce qu'est le beau. Autrement dit, l'utile est une propriété générale qui peut être partagée par différents objets, de différentes façons, à divers moments, sans se réduire à l'utilité particulière d'un des objets en question. En outre, l'utile est une propriété qui contrairement au convenable semble qualifier réellement les objets qui la partagent. Un objet ne peut-il pas être utile en apparence ? Répondre à cette question s'avérera évidemment plus aisé si nous comprenons bien ce qu'est l'utile. Entre 295e et 296b, Socrate identifie l'utile à une certaine puissance (δύναμις) ou plutôt à «ce qui possède la possibilité ou le pouvoir» (τὸ δυνατόν). Mais alors, il importe de se demander ceci : quel genre de puissance est l'utile ?

Les exemples de Socrate semblent suggérer que l'utile renverrait à la puissance de réaliser un certain état ou un certain fonctionnement. Ainsi, dans cet exemple, un bel œil serait un œil utile donc un œil qui serait en capacité de voir. L'utilité est définie ici comme la capacité de fonctionnement, pour un œil, un véhicule, un cheval, un être humain, tous possèdent en *commun* une potentialité de fonc-

tionner. Dans le cas où ces objets fonctionnent réellement, alors ils pourront être qualifiés de «beau». Une telle définition échappe à tout relativisme : le beau en tant que puissance de fonctionner est une propriété qui peut être attribuée à certains objets et il ne pourra pas y avoir de jugement subjectif quant à la question de savoir si un objet en question est beau ou non : s'il fonctionne, alors il sera beau, s'il possède l'apparence de cette puissance, donc s'il ne fonctionne qu'en apparence, voire évidemment s'il ne fonctionne pas, il ne sera pas réellement beau. Cette définition permet donc d'échapper à la difficulté imputée au convenable. Un objet qui aura l'apparence de fonctionner ne sera alors pas réellement utile, donc par conséquent pas beau.

Cependant, il faut ajouter qu'un objet qui possède réellement cette capacité de fonctionner la possèdera à un certain degré. Etant donné que certains objets fonctionnent mieux que d'autres, il semble qu'il ne soit possible que de comparer des degrés de fonctionnement au sein de la même catégorie d'objet. Certains véhicules fonctionnent mieux que d'autres, et certains chevaux possèdent un plus haut degré de réalisation par nature que d'autres, mais serait-il pertinent de comparer la puissance de fonctionnement d'un cheval à celle d'un Airbus A380, pour dire que, par exemple, le cheval serait plus beau que l'avion ? La réponse à cette question est sûrement négative, et la comparaison entre une belle marmite et une belle jeune fille ne ferait plus sens dans cette optique, pourtant toutes deux renferment d'une certaine façon un degré de beauté. Ainsi, si Socrate choisit de comparer une jeune fille à une marmite, c'est aussi sans doute pour indiquer à Hippias qu'il est nécessaire de trouver un critère permettant de juger de la beauté de différents objets hétérogènes les uns par rapport aux autres. Or le grand avantage de l'identification du beau à l'utile est qu'il fait de la beauté un attribut commun à des classes d'objets hétérogènes, mais dont chacune possède un critère de fonctionnement propre. Le beau est donc un critère universel qui se divise en différentes branches de même que, pourrions-nous dire, la vertu en est une, mais elle s'applique dans différents domaines d'action, et revêt ainsi différents noms tels que la justice, la tempérance,

15. Hippias Majeur 295d6-e2 : «ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ εἰργασται, ἢ κείται, τὸ μὲν χρῆσιμον καὶ ἢ χρῆσιμον καὶ πρὸς ὃ χρῆσιμον καὶ ὅποτε χρῆσιμον καλὸν φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ταύτη πάντη ἄχρηστον αἰσχρόν.»

la piété ou le courage comme le *Protagoras* (329c) semble l'enseigner. Le beau compris dans ce sens est la puissance de fonctionnement qui parcourt l'ensemble des étants.

Cependant cette définition pose deux problèmes. D'abord si le beau ne se confond pas avec les belles choses, cette puissance générale de fonctionnement est différente de ces instanciations concrètes. Si le beau est l'utile, alors en tant que critère général, quel en est le statut ontologique? La seule indication qui est donnée dans *Hippias Majeur* est que le beau est la cause (*aition*) de la beauté des belles choses. L'utile serait donc la cause du fonctionnement des différents objets qui possèdent cette qualité.

La deuxième difficulté est induite par le fait que ce qui est utile, ce qui fonctionne, peut, dans certains cas, avoir des effets négatifs. Par exemple, un avion qui fonctionne merveilleusement bien pourrait, s'il se dirige à pleine allure dans un gratte-ciel, causer de sévères dommages. Or selon Socrate, et cela semble raisonnable, un tel usage ne permettrait pas d'attribuer le beau comme propriété à ce véhicule. Autrement dit, le beau est ce qui est utile de façon positive, c'est-à-dire en tant que l'usage de l'objet en question cause le bien (296d-e), en ce sens le beau sera l'utile en tant que celui-ci est avantageux. Cette condition ajoutée à l'identification du beau à l'utile permet ainsi d'échapper à un autre type de relativisme causé par le fait que l'utile est toujours utile en vue de quelque chose. L'utile est fonction d'un but, or si cet objectif est mauvais, il faudrait affirmer que le beau serait la cause de quelque chose de mauvais, ce qui semble inacceptable. Le beau ne peut pas causer le mal. Or une définition utilitariste du beau comme l'utile laisserait cette possibilité ouverte. Socrate décide de fermer cette alternative en affirmant que le beau en tant qu'utile doit se diriger vers le bien, ou plutôt il doit entraîner la réalisation du bien, c'est pourquoi le beau est en réalité l'avantageux ($\tau\omicron\ \acute{\omega}\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron\nu$)¹⁶.

Ce point est essentiel : l'utile est naturellement et réellement orienté vers l'avantageux. Autrement dit, la réalisation d'une fonction est supposée se diriger naturellement vers une finalisation

positive. Platon insiste ici sur la dimension éthique de la problématique, car il semble possible que le fonctionnement de la *physis* soit orienté naturellement vers une réalisation avantageuse. En ce sens, le *cosmos* est décrit dans le *Timée* comme un tout harmonieux façonné par un démiurge qui est bon. Dans le domaine de l'éthique, l'ignorance pourrait obscurcir cette tendance, mais l'affirmation du désir fondamental pour le bien entraîne, pour ainsi dire, naturellement l'utile sur la pente de l'avantageux.

Références bibliographiques

- BRISSON, L. (2001) *Timée, Critias*. Paris, GF Flammarion.
- BROADIE, S. (2011) *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- BURY, R. G. (1966) *Plato: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus and Epistles*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- CORNFORD, F. M. (1997) *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato / translated, with a running commentary by Francis MacDonald Cornford*. Indianapolis, Ind, Hackett Pub. Co.
- FREDE, D. (1996) The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the *Timaeus*. In M. Frede & G. Striker (Eds.), *Rationality in Greek thought*. New York, Oxford University Press. p. 29 - 58
- MORROW, G. R. (1950) Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*. *The Philosophical Review*, 59(2), p. 147 - 163.
- PRADEAU J. F.; Fronterotta F. (2005) *Hippias majeur: Suivi de Hippias mineur*. Paris, GF Flammarion.
- O'MEARA, D. (2012) Who is the Demiurge in Plato's *Timaeus*? *HORIZONS*, 3 (1), p. 3 - 18.
- RIVAUD, A. (1956) *Timée; Critias* (3rd ed.). Paris, Les Belles Lettres.
- SEADLEY, D. N. (2007) *Creationism and its Critics in Antiquity. The Joan Palevsky imprint in classical literature: Vol. 66*. Berkeley, University of California Press.

Artigo recebido em setembro de 2013,
aprovado em novembro de 2013.

16. A ce stade, Socrate affirme que puisque le désir pour le bien est de fait présent chez tous les hommes, l'utile sera par conséquent l'avantageux dans le domaine des affaires humaines, sauf lorsque l'ignorance règne. Autrement dit, l'appel à l'intellectualisme socratique (296c) semble bien servir à mettre en valeur le lien étroit existant entre l'utile et l'avantageux.