

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

# ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le *Timée* de Platon

Luca Pitteloud  
UFABC-SP

---

RESUMO: O objetivo deste artigo é propor algumas considerações sobre o estatuto intermediário da alma do Mundo como descrito no *Timeu* em 35a-b. Será destacado o estatuto problemático da alma do Mundo constituída pelo Demiurgo enquanto uma mistura intermediária entre o sensível e o inteligível. Tal estatuto será descrito por meio do *eikôs muthos* do *Timeu*.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, *Timeu*, Alma do Mundo.

RÉSUMÉ: Le but de cet article est de proposer quelques considérations à propos du statut intermédiaire de l'âme du Monde telle qu'elle est décrite dans le *Timée* en 53a-b. Il apparaîtra que l'âme constituée par le Démiurge possède un statut problématique en tant que mélange intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Un tel statut sera décrit au moyen de l'*eikôs muthos* du *Timée*.

MOTS-CLÉS: Platon, *Timée*, Ame du Monde.

---

Il n'est pas du tout aisé de comprendre ce qu'est l'âme du Monde dans le *Timée*. Cependant sa fonction semble assez claire et sa nature découle de cette fonction. En effet, l'hypothèse des Formes, telle qu'elle était exprimée dans les dialogues qui précèdent le *Timée*, permettait d'expliquer pourquoi les objets sensibles possèdent certaines propriétés<sup>1</sup>, mais pas comment ils acquièrent ces propriétés. Autrement dit, l'hypothèse des Formes ne semblait pas suffisante pour justifier le changement tel qu'il apparaît dans le monde. Il semble donc qu'il faille supposer, en plus du corps du monde (31b-34a), une âme, principe du mouvement et du changement du *cosmos* dans son ensemble, au même titre que les âmes individuelles sont responsables du changement et

---

<sup>1</sup> Voir *Phédon* 75c-d, 100c, *Phèdre*, 247d-250d, *République*, 476d-479e et *Timée*, 27d-28a, 51d.

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

des mouvements des corps individuels<sup>2</sup>. Quelles sont donc les prémisses qui conduisent le Démonstrateur à constituer le *cosmos* comme l'union d'une âme et d'un corps ?

1/ Le monde est d'abord une entité corporelle composée du mélange des quatre éléments. Ce mélange est fait par le Démonstrateur en respectant la règle de la proportion mathématique/géométrique (« δι'ἀναλογίας » : 32c1-2). Platon cherche ici à montrer pourquoi les éléments sont au nombre de quatre et quel est leur rapport. Au feu et à la terre, il ajoute l'air et l'eau permettant précisément de lier les deux premiers au sein de rapports mathématiques (31c-32c). Ce qui frappe ici c'est que le corps, tel qu'il est fabriqué par le Démonstrateur, est structuré comme une réalité exemplifiant certains rapports et une structure mathématique. Dans la section portant sur la nécessité (47d-69a), Platon reprendra la formation des éléments qui ne seront plus considérés comme les constituants primaires du corps, mais seulement comme des dérivés secondaires de formes géométriques (les triangles élémentaires 53b-54d). Le corps du monde est donc une réalité structurée qui, en ce sens, possède un certain degré d'intelligibilité. Pour fabriquer ce corps, le Démonstrateur se sert des quatre éléments qu'il a aussi mathématisés *auparavant* afin d'augmenter la ressemblance entre les traces et les Formes des quatre éléments. Cette intelligibilité est présente à un degré extrêmement faible *avant* ou *sans* l'intervention du Démonstrateur, puisque ces traces (« ἴχνη » : 53b2) des figures élémentaires sont des images des Formes qui apparaissent comme fortement déformées dans le Réceptacle en raison de la nature de ce dernier.

2/ Le monde forme un tout unique qui possède une complétude dans la mesure où rien ne lui manque en termes de corporalité puisque rien ne lui est extérieur (33a). Il ne peut donc dépendre d'aucune façon d'un élément matériel qui lui serait extérieur : « En effet, celui qui l'a constitué a considéré que le monde serait bien meilleur s'il se suffisait à lui-même plutôt que s'il était dépendant de quoi que ce soit. »<sup>3</sup>. Le monde possède ainsi une autarcie matérielle. L'ensemble de la masse des quatre éléments est utilisé pour la constitution du corps du *cosmos* et donc, ce dernier, puisqu'il épuisera l'ensemble de la matière disponible, sera autarcique *et* unique. Il n'y aura pas plusieurs mondes car, *après* la fabrication de notre *cosmos*, il n'y a plus de matière à disposition.

---

<sup>2</sup> Le Démonstrateur laissera d'ailleurs la fabrication des âmes individuelles à des auxiliaires qui lui sont subordonnés (69c-d).

<sup>3</sup> *Timée* 33d1-3 (trad. Brisson, 2001) : « ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὃν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῆς ἄλλων. »

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

3/ La complétude et la perfection impliquent en général la possession de l'intellect (*nous*). Pour qu'une réalité corporelle puisse prendre part à l'intellect, celui-ci doit se trouver dans une âme (30b). Comme le Démiurge est bon, il doit fabriquer un monde qui possède de l'intellect, donc une âme. L'âme est un principe intimement lié au corps. Le *cosmos* sera en conséquence un vivant formé d'une âme et d'un corps. Ce n'est donc pas la nécessité de fonder une explication du mouvement physique qui nécessite la postulation initiale de l'âme dans le *Timée*, mais bien la nécessité de supposer l'intellect en tant que principe de perfection constituant le monde. Ainsi, « au centre de ce corps, il (le Démiurge) a placé une âme, il l'a étendue à travers le corps tout entier et même au-delà, et il l'en a enveloppé »<sup>4</sup>. Ce passage semble bien affirmer que c'est le corps qui se trouve *dans* l'âme et non l'inverse, et que de ce fait, celle-ci semble posséder une certaine extension, bien qu'elle ne soit pas une entité corporelle ou visible. Or, il n'est pas évident de se représenter une âme, une entité non-sensible, avec une certaine extension<sup>5</sup>.

Cela dit, cette idée n'est pas totalement surprenante car toute description de l'âme implique toujours la question suivante : comment ce qui n'est pas corporel peut-il agir sur le corporel si nous avons affaire à deux catégories de réalités différentes ? Cela rappelle un problème similaire qui émerge lorsqu'il s'agit de caractériser le rapport entre les Formes et les particuliers : comment peut-il exister un lien entre l'intelligible et le sensible s'il s'agit de deux genres ontologiques différents?

En 35a1<sup>6</sup>, Platon précise comment le Démiurge mélange (*synekerasato*) les différents ingrédients suivants : être (*ousia*) (divisible – *meristos* et indivisible – « *ameristos*»), le même (*tautos*) (divisible et indivisible) et l'autre (*heteros*) (divisible et indivisible) pour former d'abord des mélanges intermédiaires (*en mesô(i)*), de ces trois

---

<sup>4</sup> *Timée* 34b3-4 : « ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείας διὰ παντός τετεύχεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυπεν. »

<sup>5</sup> Plotin propose une solution originale à cette aporie en décrivant la situation du corps du monde se trouvant *dans* l'âme du Monde en tant que lien de dépendance causale, l'âme étant la cause des mouvements et des changements opérés dans le corps. Voir *Ennéades* VI, 4, 1-3. C'est également la notion de dépendance du sensible pour l'intelligible qui permet de comprendre la notion de participation. Plotin cherche à montrer la parenté philosophique entre le problème de l'union de l'âme et du corps et celui de la participation du sensible à l'intelligible (voir VI, 4-5).

<sup>6</sup> *Timée* 35a1-b3 : « τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖτε περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὖτε πέρι] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βίᾳ. μίγνυς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μειγμένην. »

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

éléments, qui ensuite, mélangés à leur tour, formeront l'âme du Monde. Que signifie donc ce mélange d'être (*ousia*), de même et de différent ? Et que sont en réalité ces trois ingrédients ?

Ce passage en dit long sur la volonté du Démonstrateur de rapprocher deux catégories d'être différentes : est-il possible de mélanger le divisible (*meristos*) avec l'indivisible (*ameristos*) ? La première étape consiste à mélanger l'être (*ousia*) divisible et l'être indivisible. Ce qui est indivisible est ce qui « *aei kata tauta echousês* ». Cela n'est pas sans rappeler la notion d'intelligible et la manière dont les Formes sont qualifiées<sup>7</sup>. Quant au divisible, il est ce qui est « *tês au peri ta sômata gignomenês* », ce qui semble renvoyer au devenir et au corporel. Il semble donc bien que nous ayons affaire à une distinction proche de celle entre le sensible et l'intelligible. Cependant, Platon n'identifie pas ces deux catégories ontologiques au sensible et à l'intelligible, précisément parce que la question de la composition de l'âme est différente du problème de la séparation (SEP). Néanmoins, il cherche à indiquer comment le mélange opéré par le Démonstrateur possède un statut intermédiaire entre le sensible et l'intelligible.

Dans le *Phédon*<sup>8</sup>, Platon affirme que l'âme possède un statut intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Elle n'est pas une entité sensible, mais n'est pas non plus une Forme intelligible. Le *Timée* fonde ce statut d'intermédiaire en décrivant sa composition mixte. C'est, pense Platon, parce qu'elle possède ce statut intermédiaire (qui se trouve également explicité en 41a-41d et 69d-73b, avec une distinction entre sa partie immortelle et ses parties mortelles) que l'âme n'est pas *uniquement* une réalité incorporelle et qu'elle peut agir sur le corps. A ce titre, Platon n'affirme pas que l'âme est un mélange de sensible et d'intelligible, mais, en premier ordre, d'être divisible et d'être indivisible. Il médiatise, pour ainsi dire, la distinction sensible/intelligible au moyen de celle existant entre le divisible et l'indivisible.

Il faut cependant comprendre que cette solution ne fait que renvoyer la difficulté initiale à une autre difficulté de même ordre : comment est-il possible de mélanger le sensible et l'intelligible, ou ce qui leur est apparenté ? Si le sensible et l'intelligible sont deux catégories distinctes il ne semble pas évident de saisir ce qui résulterait de leur mélange, puisque la notion de mélange semble bien supposer l'association de deux éléments, certes hétérogènes, mais appartenant à la même catégorie ontologique.

---

<sup>7</sup> Voir *Timée* 27d-28a

<sup>8</sup> Voir *Phédon* 79a6-80b3 sur la question de l'affinité (*suggêneia*) de l'âme avec les Formes.

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

Ensuite, pour qu'un mélange de deux éléments puisse en former un troisième distinct des deux premiers, il faut que les deux premiers puissent 1) se combiner l'un avec l'autre et 2) que chacun des deux perde certaines de ses propriétés initiales et en acquière de nouvelles au sein du mélange. Néanmoins, cette deuxième condition ne concerne sans doute que le cas d'un mélange au sein de réalités matérielles. Il est ainsi surprenant de se demander comment il est possible de mélanger le sensible et l'intelligible. Certes, il ne s'agit pas à proprement parler d'un mélange entre le sensible et l'intelligible, mais plutôt de la constitution de l'âme comme intermédiaire entre le sensible et l'intelligible.

En outre, il faut relever que cette description imagée d'un mélange est symptomatique d'une tension quant au statut intermédiaire de l'âme. Un tel mélange ferait-il de l'âme une réalité divisible ou indivisible, sensible ou intelligible ? Si Platon pense que l'âme est une réalité intermédiaire, cela implique-t-il qu'il y ait une troisième catégorie en plus du sensible et de l'intelligible ? Il ne faut pas oublier que ce problème renvoie également, indirectement, à celui de la participation entre le sensible et l'intelligible : comment ces deux niveaux ontologiques peuvent-ils être en relation l'un avec l'autre<sup>9</sup> ?

A travers la description de la fabrication de l'âme par le Démonstrateur (au moyen d'un processus de mathématisation d'un matériau possédant un statut intermédiaire en tant que mélange entre des ingrédients recoupant la distinction entre le sensible et l'intelligible), Platon semble vouloir non seulement indiquer un rapprochement entre l'âme et une structure mathématique<sup>10</sup>, mais aussi exposer, de façon imagée, comment un mélange entre deux niveaux ontologiques s'opère.

Nous l'avons dit, cette question est voisine de la question de la participation, à la différence que l'âme n'est pas une Forme mais une réalité intermédiaire entre les Formes et les particuliers. La petite cuisine opérée par le Démonstrateur dans le cas de la fabrication de l'âme du Monde permet d'illustrer pourquoi il semble nécessaire de décrire ce processus de façon imagée. Par conséquent, cette description ne peut pas réellement constituer un argument philosophique (*logos*)<sup>11</sup>. Le cas de l'âme s'avère délicat, bien que central, dans la réflexion du *Timée*, puisque c'est elle qui explique les

---

<sup>9</sup> Voir à ce propos, les apories de la première partie du *Parménide* 130e-134e.

<sup>10</sup> Voir Karfik (2007) pages 143-147.

<sup>11</sup> A propos des débats récents à propos du rapport entre *mythos* et *logos* dans le *Timée* voir : Brisson (2012).

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

mouvements et changements dans le *cosmos*. Comment, en effet, le corps du monde peut-il être placé dans une entité qui possède un caractère intermédiaire entre le sensible et l'intelligible ? Tout en fixant les conditions d'un tel processus, Platon ne semble pas fournir ici de réponse satisfaisante à cette question.

Malgré ces difficultés, il est clair que Platon tient à suggérer le rôle de l'âme comme intermédiaire entre le sensible et l'intelligible et, dans cette démarche, il se trouve confronté à une difficulté : si le sensible et l'intelligible sont considérés comme deux catégories ontologiques distinctes, comment est-il possible d'opérer un mélange intermédiaire entre ces deux catégories. La première partie du *Parménide*<sup>12</sup> illustre bien comment, dans ce cas du sensible et de l'intelligible, il n'est pas évident de trouver un caractère commun entre les catégories en question, et donc qu'il est difficile de décrire la relation de participation.

Dans le cas de l'âme, un mélange de deux catégories est rendu nécessaire afin de garantir son statut d'intermédiaire. Platon va ainsi décrire ce mélange comme *un mélange d'ingrédients*. Or, les ingrédients en question ne seront pas le sensible et l'intelligible, mais bien ce qui apparaît être une modulation de ces catégories (l'être divisible et l'être indivisible) comme si Platon voulait signifier, en creux, qu'il n'était pas possible de mélanger directement le sensible et l'intelligible. Un tel mélange, en tant qu'il repose sur la distinction de deux genres ontologiques, entraînera des difficultés dans le cadre d'un argument philosophique (les mêmes que celles évoquées dans la première partie du *Parménide*) et débouchera sur une description imagée de la constitution de l'âme en tant qu'intermédiaire dans le *Timée*.

Dans le cadre des difficultés liées à la question du rapport entre le sensible et l'intelligible, Platon offre indirectement, dans le *Parménide*, des réflexions sur la façon de résoudre les apories qui concernent la *participation*. A propos du statut intermédiaire de l'âme du Monde, il faut noter que sa fabrication est évoquée au sein de l'*eikôs muthos* (28b2–29d3)<sup>13</sup> du *Timée*. Il faut reconnaître avec Platon que, puisque la connaissance porte sur les Formes intelligibles et l'opinion sur les objets sensibles, alors un discours qui portera en général sur la fabrication de l'univers, et en particulier sur la

---

<sup>12</sup> Voir *Parménide* 130e-134e.

<sup>13</sup> L'expression *eikôs muthos* apparaît trois fois dans le *Timée* (29d2, 59c6, 68d2). L'expression de *eikôs logos* est quant à elle utilisée à sept reprises (30b7, 48d2, 53d5–6, 55d5, 56a1, 57d6, 90e8).

Pitteloud, Luca

*Quelques remarques sur le statut de l'âme du Monde dans le Timée de Platon*

constitution de l'âme du Monde par le Démiurge, ne sera de fait ni un discours de vérité qui porte l'être, ni un discours de croyance qui porte sur le devenir. Le mythe vraisemblable offre ici une échappatoire à l'aporie liée au statut de l' me.

### Références bibliographiques

- BRISSON, L. (1974). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Publications de l'Université de Paris X Nanterre. Série A: Thèses et travaux: Vol. 23. Paris: Klincksieck.
- BRISSON, L. (2001). *Timée, Critias*. Paris: GF Flammarion.
- BRISSON, L. (2012). "Why is the Timaeus called an Eik s Muthos and an Eik s Logos". In : Collobert, C., Destr e, P. et Gonzalez, F. J. ( ds). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill:369-391.
- BURNYEAT, M. F. (2008). "Eikos muthos" . In : Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*. 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 F. 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 : Frede, M. & Striker, G. (Eds.), *Rationality in Greek thought* (pp. 29–58). New York: Oxford University Press.
- KARFIK, F. (2007). "Que fait et qui est le démiurge dans le Timée." In : *Etudes Platoniciennes*, 4, 129–150.
- O'MEARA, D. (2012). "Who is the Demiurge in Plato's Timaeus?" *Horizons*, 3(1), 3–18.
- PARTENIE, C. (ed.) (2008). *Plato's Myths*. Cambridge University Press.
- PITTELOU, L. (2015). "Deux versions du modèle dans le Timée". In : *Journal of Ancient Philosophy* 9 (1):1.
- RIVAUD, A. (1956). *Timée ; Critias* (3<sup>a</sup> ed.). Paris: Les Belles Lettres.