

ΠΛΑΝΩΜΕΝΗ ΑΙΤΙΑ (Timée, 48 a): De la causalité à la notion d'errance chez Platon.

Introduction

La causalité chez Platon est une question étudiée depuis longtemps déjà, tant sur le plan de la distinction entre «causes vraies» et «causes adjuvantes» que sur celui de son rapport avec la causalité aristotélicienne, qui forme le cadre conceptuel de notre lecture de Platon¹. Dans ce travail, nous nous proposons de focaliser notamment sur le rôle de la Nécessité, dite «la cause errante», en tant qu'équivalent mythique de ce que Platon appelle τὰ συναίτια, «causes accessoires». Il s'agira d'abord d'essayer d'interpréter l'image mythique de l'errance de la Nécessité. Ensuite, nous souhaitons mettre en évidence les attaches éthiques et culturelles que l'usage du terme «errance» peut impliquer chez Platon, en montrant que les trois aspects: cosmologique, éthique et culturel, sont imbriqués au sein de la pensée platonicienne. A cet effet, nous subdivisons notre travail en deux parties: la première traite de l'errance du point de vue de la causalité; la deuxième porte sur les connotations éthiques et religieuses de la question.

Afin d'entrer directement dans le cœur du sujet, il nous a semblé pertinent de commencer par citer le passage du *Timée* qui met en scène la Nécessité:

«En effet, la naissance de ce monde a eu lieu par un mélange des deux ordres, de la Nécessité (Ἀνάγκη) et de l'Intelligence (Νοῦς). Toutefois, l'Intelligence a dominé la Nécessité, car elle l'a persuadée d'orienter vers le meilleur (τὸ βέλτιστον) la plupart des choses qui naissent. Et c'est ainsi, par l'action de la Nécessité, cédant à la persuasion de la sagesse (ἔμφρων πειθῶ), que ce Monde s'est formé, dès l'origine. D'après cela, si l'on veut dire réellement comment le Monde est né, il faut faire intervenir dans le récit l'espèce de la

1. D'après C. NATALI, *Le cause del Timeo e la teoria delle quattro cause*, in T. CALVO - L. BRISON (éd.), *Interpreting the Timaeus - Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, Selected Papers*, Academia Verlag, 1997, pp. 207-213, notamment p. 207: «dal punto di vista sistematico, la teoria di Aristotele forma il quadro concettuale in cui si inserisce la nostra lettura di Platone; dal punto di vista storico, Platone viene visto come la fonte cui Aristotele si è ispirato».



cause errante (πλανωμένη αίτία) et la nature de son mouvement propre»².

1. La Nécessité comme *cause errante* et sa persuasion par l'Intelligence.

On rencontre la Nécessité dans deux mythes platoniciens: dans le *Timée* et dans le mythe d'Er³. Pourtant, selon Proclus, suivi par A. E. Taylor, la Nécessité du *Timée* se distingue de celle du mythe d'Er: «The goddess of the *Republic*, souligne Taylor, 'presides' over the destinies of all things and is an unmistakable symbol of intelligent divine purpose and providence. In the *Timaeus* ἀνάγκη has definitely the part of 'understrapper' and is contrasted as unintelligent and purposeless with the ἔμφρων φύσις, or, as Proclus puts it, the Ἀνάγκη of the *Republic* ἄρχει θεῶν, the ἀνάγκη of the *Timaeus* is only κινητικὴ σωμαίων. Clearly then the ἀνάγκη of the dialogue is not the great Orphic-Pythagorean figure»⁴. Pourtant, dans le deux cas, il s'agit d'une «force impersonnelle» que Platon personnalise pour les exigences du mythe, que ce soit la vision d'Er ou le «mythe vraisemblable» que constitue le *Timée*⁵.

Plus précisément, la Nécessité du *Timée*, qualifiée par Proclus de «motrice de corps sensibles», consiste en «l'ensemble des causes adjuvantes ou acces-

2. *Tim.*, 47 e-48 a: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν. ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι'ἀνάγκης ἠττωμένης ὑποπειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ'ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἰ τις οὖν ἦ γέγονεν κατὰ ταῦτὰ ὄντως ἐρεῖ. μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αίτίας. ἧ φέρειν πέφυκεν. (Nous citons la traduction de A. Rivaud, Paris, «Les Belles Lettres», 1925.)

3. *Républ.*, 614 d-621 d; cf. aussi *Phèdre*, 248 c-249 c (Ἀδράστεια); O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922, fr. 20 (par la suite OF).

4. A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 299; PROCLUS, in *Remp.* (Kroll) II, 206: εἰ οὖν αὕτη μὲν ἡ Ἀνάγκη θεῶν ἄρχει, ψυχῶν νοερῶν ἐπιβέβηκεν, ποδηγεῖ τῇ βουλήσει μόνη τὸν κόσμον ἐξηρημένως, ἐπιτροπεύει τοὺς βίους τῶν μερικῶν ψυχῶν ...ἐκεῖνη δὲ τῶν σωμαίων ἐστὶν κινητικὴ καὶ οὐ τῶν αὐτοκινήτων ὑποστάσεων, καὶ τούτων προεστῶσα μόνων ἐφροσύνης δεῖται τοῦ νοῦ ...πῶς ἂν προσήκοι τοσοῦτοις αὐτὰς διεστῶσας ἀπ' ἀλλήλων οἴεσθαι τὰς αὐτὰς εἶναι διὰ τὴν ἐπωνυμίαν κοινήν οὔσαν; cité par A. E. TAYLOR, *op.cit.*, p. 299.

5. Qu'il s'agisse d'un mythe, Platon lui-même l'affirme explicitement: *Tim.*, 29 d, 59 c, 68 d. Cf. G. VLASTOS, *The Disorderly Motion in the Timaeus* (1939), in R.E. ALLEN (éd.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965, pp. 379-399, notamment pp. 380-383; V. KALFAS, *Πλάτων - Τίμαιος: εἰσαγωγή - μετάφραση - σχόλια*, 2^e éd., Athènes, Polis, 2003, pp. 41-63; M. R. WRIGHT, *Myth, Science and Reason in the Timaeus*, in M. R. WRIGHT (éd.), *Reason and Necessity*, London, Duckworth and the Classical Press of Wales, 2000, pp. 1-22, notamment pp. 1-9. Ainsi que P. HADOT, *Physique et Poésie dans le Timée de Platon*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp.113-133, le met en évidence, le *Timée*, appartenant au genre archaïque des généalogies, accomplit les conditions de la haute poésie posées par Aristote, au point qu'on n'hésiterait pas à le qualifier de «grand poème», le mètre n'étant qu'un élément secondaire dans la poésie.

soires» (τὰ συναίτια)⁶ ou, mieux, en leur «équivalent mythique»⁷. Le terme συναίτιον, qui apparaît pour la première fois dans l'*Agamemnon* d'Eschyle⁸, est chargé d'allusions morales et juridiques, en fonction des termes αἴτιος et αἰτία⁹, qui, selon S. K. Strange¹⁰, semblent avoir déjà un caractère semi-technique dans les dialogues platoniciens, notamment le *Timée*, le *Phédon* et le *Philèbe*. Dans le *Timée*, τὰ συναίτια correspondent aux facteurs indispensables¹¹, aux causes auxiliaires¹² et nécessaires¹³ utilisées par la cause efficiente, afin qu'elle réalise son but (la cause finale) qui, dans le cas de l'intelligence¹⁴, s'identifie toujours avec le Bien. Parmi eux, c'est l'attraction du semblable par le semblable¹⁵ au sein de la *Chôra*, qui est considérée comme la cause auxiliaire principale¹⁶. Aussi, le mécanisme compliqué de la vue¹⁷, de même que ceux de l'ouïe et du langage¹⁸ ne constituent-ils pas de vraies

6. V. KALFAS, *op. cit.*, p. 416.

7. *Ibid.*, p. 113.

8. ESCH., *Agam.*, v. 1116 ; μεταίτιος *Agam.*, v. 810 ; *Choeph.*, vv. 100, 134; cf. aussi A. E. TAYLOR, *op.cit.*, p. 290.

9. *Ibid.*

10. S. K. STRANGE, The double explanation in the «Timaeus», in G. FINE (ed.), *Plato, I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 397-415, notamment p. 397.

11. Par exemple, dans le *Politique*, 281 d - 283 a, les arts qui fabriquent les outils nécessaires pour les arts qui produisent la chose elle-même sont qualifiés de τέχνηαι συναίτια: ils représentent les facteurs indispensables pour la production des τέχνηαι αἴτιαι.

12. *Tim.*, 68 e : αἰτίαι ὑπηρετοῦσαι.

13. *Ibid.*, 68 e-69 a : τὸ ἀναγκαῖον εἶδος αἰτίας.

14. Pour la conception de νοῦς, personnifié par le Démon, comme cause efficiente, cf. L. STEFANINI, *Platone*, (1932-1935), 2^e éd., Padova 1991, t. II, p. 245; L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*, Paris, 1974, p. 470; C. NATALI, *op.cit.*, p. 208. Selon S. K. STRANGE, *op.cit.*, pp. 407-408: «The Demiurge is a cosmic craftsman, a divine analogue of a certain sort of efficient cause at the human level. [...] Reason is a special sort of efficient cause, for it always aims rightly at good goal or final cause and always achieves the best result possible. So, Plato's Reason seems to incorporate the Aristotelian final cause as well». Dans la *République* (508 b), le Bien engendre le Soleil (qui est pourtant inengendré : cf. L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néo-platonisme*, 4^e éd., Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 294 et suiv.). Ainsi, conformément à Aristote, qui énumère tant le «père» que le «créateur» parmi les causes efficientes, le Bien constitue la cause efficiente. Dans cet ordre d'idées, on dirait que cause efficiente et cause finale s'imbriquent et que le Démon est plutôt du côté de la cause efficiente (ποιητής καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός, 28 c), alors que le Bien se range plutôt du côté de la cause finale.

15. *Tim.*, 53 a.

16. V. KALFAS, *op.cit.*, pp. 116-117; F. M. CORNFORD, *op.cit.*, p. 169.

17. *Tim.*, 45 b-46 c; Cf. G. ROMEYER DHERBEY, Φωσφόρα ὄμματα (Τίμαιος, 45 b). Τὸ ὄντολογικὸ διακύβευμα τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῆς ὀράσεως, *Φιλοσοφία*, 27-28, 1997-1998, pp. 304-313 (trad. gr. par P. Doikos).

18. *Tim.*, 47 c. Pour la création des cheveux et des ongles conçue comme cause accessoire, cf. *Tim.*, 76 c-d.



causes, mais «font partie des causes adjuvantes, dont le dieu se sert comme auxiliaires pour réaliser dans la mesure du possible, l'idée du meilleur»¹⁹. Aux antipodes des causes accessoires, se situe la finalité des mécanismes en question (*id est* l'assimilation au dieu, *ὁμοίωσις θεῶ*²⁰, moyennant l'harmonisation aux révolutions célestes, par la contemplation, aux sons musicaux, par l'ouïe, ou bien grâce aux paroles sages), qui en est considérée comme la cause véritable.

Dans cet ordre d'idées, ainsi que T.M. Robinson²¹ et V. Kalfas²² l'expliquent, les causes adjuvantes répondent à la question *comment* et non pas à la question *pourquoi*, puisqu'elles représentent des suites causales²³ ou bien des enchaînements de transmission de mouvements²⁴ au sein du matériel, au sein du monde sensible²⁵. Il est donc possible de déceler une certaine correspondance entre τὸ συναίτιον et ce qu'Aristote appelle «la nécessité hypothétique», τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, en l'associant à la cause matérielle (par exemple, le fer qui est nécessaire pour fabriquer une scie) opposée à la cause finale (οὐ ἔνεκα οὐ τέλος)²⁶: «le nécessaire est hypothétique, mais non comme fin; car c'est dans la matière qu'est le nécessaire, la cause finale est dans le *logos*»²⁷.

Dans le *Phédon*, où le sujet de la causalité est abordé pour la première fois, «ce sans quoi la cause ne serait jamais cause»²⁸, c'est-à-dire la cause accessoire, concerne principalement la matière en tant que telle («tous ces os, tous ces muscles et tous les restes»²⁹, dit Socrate) mais aussi les suites mécaniques à l'intérieur de ce cadre matériel («[...] que du fait de l'oscillation des os dans leurs jointures, la détente ou la tension des muscles me rendent ca-

19. *Ibid.*, 46 c-d.

20. *Tim.*, 41 c; 47 a-e; *Theet.*, 176 b; *Phèdre*, 248 a; 250 b; cf. aussi A. E. TAYLOR, *op.cit.*, p. 295; cf. aussi D. SEDLEY, «Becoming like god» in the *Timaeus* and Aristotle, in T. CALVO - L. BRISSON, *op.cit.*, pp. 327-339; G. R. CARONE, The ethical function of astronomy in Plato's "Timaeus", in *Ibid.*, pp. 341-349.

21. T. M. ROBERTSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 99.

22. V. KALFAS, *op. cit.*, p. 112.

23. G. R. MORROW, Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus* (1950), in R. E ALLEN, *op. cit.*, pp. 421-437, notamment p. 433.

24. V. KALFAS, *op. cit.*, p. 113; cf. supra et la n. 4.

25. Pour le visible conçu comme matériel chez Platon, notamment dans le *Phédon*, cf. T. M. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 97 et n. 12.

26. Cf. A. E. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 301-303; F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology - The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1937, pp. 165-166.

27. ARIST., *Phys.*, B 9, 200 a 13-15: ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος, ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὐ ἔνεκα ἐν τῷ λόγῳ.

28. *Phédon*, 99 b: ἐκεῖνο ἄνευ οὐ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον.

29. *Ibid.*, 99 a: καὶ ὅστ'α καὶ τὰ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω.



pable, par exemple, de fléchir maintenant ces membres; voilà la cause en vertu de laquelle je suis assis en ce lieu, le corps replié sur lui-même»³⁰, dit-il). Cette cause secondaire se pose en contraste par rapport à la vraie cause, τὸ αἴτιον τῷ ὄντι³¹, qui, si on adopte la distinction de M. Frede entre αἴτιον et αἰτία³², devrait être comprise comme indiquant plutôt la cause efficiente, c'est-à-dire l'Intelligence, que la cause finale, τὸ βέλτιστον, imbriquée avec la cause efficiente, en ce sens où l'Intelligence vise toujours le Bien. Pourtant, la supposition d'une distinction terminologique entre αἴτιον et αἰτία chez Platon nous laisse sceptiques³³. Quoi qu'il en soit, il est à noter que, tout au long de *Phédon* 97 b – 99 d, le mot νοῦς (l'Intelligence) apparaît seulement huit fois, alors qu'on y dénombre vingt-trois termes relatifs au Bien, argument qualitatif révélant une nette faveur à l'égard de l'hypothèse téléologique.

Contrairement à l'Intelligence qui vise le Bien, les causes auxiliaires «effectuent chaque fois n'importe quoi, au hasard et sans ordre (τὸ τυχὸν ἄτακτον), faute de réflexion (φρόνησις)»³⁴. Les causes nécessaires, même si elles consistent en enchaînements fixes, n'agissent pas selon un plan rationnel ni ne visent une fin concrète. Elles manquent de finalité. Ainsi que T. M. Robertson le remarque, «the causality operating in the pre-cosmic chaos is neither rational nor organised, but is something as blind and haphazard, as the non-temporal, non-bodily world in which it operates. Hence the use of the phrase *Wandering Cause*»³⁵. Autrement dit, la Nécessité est une cause er-

30. *Ibid.*, 98 d.: αἰωρουμένων οὖν τῶν ὄστων ἐν ταῖς αὐτῶν ξυμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαι που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη. καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι.

31. *Ibid.*, 99 b.

32. En citant M. FREDE, *The Original Notion of Cause*, in M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT, J. BARNES (éd.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 217-249, notamment pp. 222-223, J. G. LENNOX, *Plato's Unnatural Teleology*, in D. J. O'MAERA (éd.), *Platonic Investigations*, Washington D.C., 1985, pp. 195 - 218, notamment, pp. 197-198, fait la distinction entre τὸ αἴτιον («the agent responsible for a state of affairs») et τὴν αἰτίαν («the reason why») et souligne que «throughout *Phd.* 97-99 intelligence is the responsible agent, while a certain state of affairs' being good (better, best) is said to be the reason why the agent brings that state of affairs about».

33. Dans le *Philèbe*, 26 e, les deux termes sont interchangeable et s'associent à la cause efficiente (ἡ τοῦ ποιούντος φύσις). Ainsi que C. NATALI, *op. cit.*, p. 209, le remarque, Platon utilise généralement le terme αἰτία dans un sens plus ample.

34. *Tim.*, 46 e. La phrase τὸ τυχὸν ἄτακτον, renvoie à celle des *Lois*, 889 b-c: κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη; cf. V. KALFAS, *op. cit.*, p. 128; F. M. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 167-173; S. K. STRANGE, *op. cit.*, p. 413. Selon G. R. MORROW, *op. cit.*, pp. 432-433, τὸ τυχὸν concerne l'imprévisibilité des combinaisons des enchaînements causaux (cf. aussi V. KALFAS, *op. cit.*, p. 411).

35. T. M. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 99.



rante, car elle est aveugle et ne dirige pas ses résultats vers une fin précise³⁶. L'aveuglement, qui est la cause de l'errance, pourrait bien nous renvoyer au manque de réflexion, étant donné que, selon la *République*³⁷, la vue est l'équivalent sensible de l'Intelligence: «Ce que le Bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de l'Intelligence (νοῦς) et de ses objets (τὰ νοούμενα), le soleil l'est dans le domaine du visible à l'égard de la vue (ὄψις) et de ses objets (τὰ ὀρώμενα)». Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, dès le début du dialogue³⁸, Platon évoque les analyses de la *République* tenues la veille du *Timée* - la remarque de J.-F. Mattei que «Platon, comme la Nature, ne fait jamais rien en vain»³⁹ nous a paru très utile pour orienter notre propos.

Ainsi, la Nécessité, en tant que cause aveugle et errante, a-t-elle besoin de l'Intelligence, c'est-à-dire de la vue, pour qu'elle cesse d'errer. L'Intelligence, qui met fin à l'errance de la Nécessité, se range, quant à elle, du côté des causes divines⁴⁰; celles-ci, agissant en raison de la *phronèsis* (αἰτίαι τῆς ἔμφρονος φύσεως), sont μετὰ νοῦ δημιουργοὶ (cause efficiente) καλῶν καὶ ἀγαθῶν⁴¹ (cause finale). Notons pourtant que c'est l'étude des causes non divines, qui permet de se rendre compte des causes divines dont la connaissance, équivalant à celle du Bien, conduit à la béatitude (εὐδαιμῶν βίος)⁴². Il est d'ailleurs important que ce soit *Anankè* elle-même qui «oriente vers le meilleur la plupart de choses qui naissent»⁴³, car cela signifie que l'Intelligence n'impose pas de forces autres que les forces naturelles⁴⁴. Et malgré le fait qu'à notre avis, le terme ἡττωμένης («cédant à la persuasion de la sagesse...») implique une nuance quasi imperceptible de violence, non pas au sens de contrainte et de violation, parfois utilisés par le Démon⁴⁵, mais

36. V. KALFAS, *op. cit.*, p. 128.

37. PLAT., *Républ.*, VI, 508 b-c.

38. *Tim.*, 17 c-19 b.

39. J.-F. MATTEI, *Pythagore et les Pythagoriciens* (coll. «Que sais-je ?»), Paris, P.U.F., 1993, p. 112.

40. *Ibid.*, 68 e.

41. *Ibid.*, 46 d-e. La référence à l'âme en corrélation aux vraies causes mises en contraste avec les causes associées aux choses non automotrices constitue une allusion à l'automotricité de l'âme et évoque la distinction entre les mouvements de l'âme (πρωτουργοὶ) et ceux du corps (δευτερουργοὶ) dans les *Lois*, X, 896 c et suiv.

42. *Tim.*, 68 e-69 a.

43. *Ibid.*, 48 a. Ainsi que V. KALFAS, *op. cit.*, p. 415, le remarque, cet extrait se trouve en rapport tant avec la *République* et les *Lois* (persuasion et politique) qu'avec le *Gorgias* et le *Phèdre* (persuasion et rhétorique); cf. C. BALLA, Ἀπό τὴν κοσμολογία στὴν πολιτική: ὄροι τῆς ὑπακοῆς στὸν πλατωνικὸ νόμο. *Τοπικά*, α. Αθήνα, 1994, pp. 329-338; A. MOTTE, Persuasion et violence chez Platon, *Antiquité Classique*, 50, 1981, pp. 562-577, notamment pp. 569-572; G. R. MORROW, *op. cit.*, pp. 430-431.

44. Cf. G. R. MORROW, *op. cit.*; J. G. LENNOX, *op. cit.*, p. 210; V. KALFAS, *op. cit.*, pp. 128-129, 415-416, 479.

45. *Tim.*, 35 a: συναρμόττων βία; cf. A. MOTTE, *op. cit.*, pp. 568-569.



au sens de passivité, puisque, d'une manière ou d'une autre, la Nécessité se soumet à l'Intelligence, cette nuance est non seulement tempérée, mais, en réalité, positivement évaluée, car la persuasion est exercée conformément à la sagesse, à la *phronèsis*.

Mais en quoi exactement consiste la persuasion de la Nécessité ? Autrement dit, en quoi renvoie ce qui, au niveau du mythe, fait cesser l'errance ? Parmi les réponses proposées⁴⁶, celle de G. R. Morrow nous semble solidement argumentée et mérite d'être textuellement citée: «Necessity is represented by the causal sequences ... The world of necessity is a world of regular causal sequences, a world in which determinate effects follow regularly from specific causes, but a world in which the joint results of these causes are unplanned. What happens when intelligence enters is that certain sequences which have no reason to regard as necessarily connected with one another do as a matter of fact occur together, and occur together habitually, producing jointly effects, which could not have been expected or predicted from any of the individual sequences, but only from their collective occurrence. These joint results are the work of intelligence, and the production of these results is what constitutes the "ordering" that *Noûs* brings about»⁴⁷. L'Intelligence, qui vise toujours le Bien, fonctionne en raison du calcul des probabilités, en sélectionnant à chaque fois la meilleure possibilité (enchaînement causale) parmi les possibilités données, ce qui limite les choix ouverts en fondant en même temps la base de la sélection suivante⁴⁸. Le monde actuel ne forme qu'un monde parmi la pluralité des mondes possibles, voire le meilleur d'entre eux. Nous, êtres mortels et finis, ne nous en rendons pas toujours compte, mais la providence divine platonicienne pétrie de logique et de mathématiques se veut infaillible.

2. L'errance de point de vue éthique et culturel.

a. L'errance de la Nécessité et celle des Sophistes.

Ce qui caractérise l'Intelligence⁴⁹, dont les révolutions sont fixes,

46. D'après R. G. TURNBULL, *The Later Platonic Concept of Scientific Explanation*, in J. P. ANTON (éd.), *Science and the Sciences in Plato*, New York, 1980, pp. 75-101, notamment p. 92, la persuasion de la Nécessité dénote la géométrisation du réceptacle. Selon H. G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»*, SHAW 1974, 2, Heidelberg, 1974; trad. angl., *Idea and Reality in Plato's «Timaeus»*, *Dialogue and Dialectic*, New Haven 1980, pp. 156-193, la phrase «l'Intelligence persuade la Nécessité» renvoie à la structure mathématique de l'espace; cf. aussi J. S. CLEGG, *Plato's vision of Chaos*, *Classical Quarterly*, 26, 1976, pp. 52-61.

47. G. R. MORROW, *op. cit.*, p. 433.

48. *Ibid.*, p. 434; 436.

49. Au niveau du mythe, le *Noûs* est représenté par le Démiurge; cf. S. K. STRANGE, *op. cit.*, p. 407; J. OPSOMER, *Proclus on Demiurgy and Procession: A Neoplatonic Reading of the «Tima-*

ἀπλανεῖς⁵⁰, c'est la *phronèsis*, alors que la Nécessité en est privée et, pour cela, est représentée comme aveugle et, en conséquence, errante (πλανωμένη). Dans le *Timée*, l'errance est également attribuée -avec une nuance de mépris sans doute- aux Sophistes, qui, selon Socrate, constituent une «espèce vagabondant (γένος πλανητόν) de ville en ville et n'ayant jamais eu nulle part de domicile propre»⁵¹. La description des Sophistes dans l'homonyme dialogue platonicien, semble expliquer pourquoi les Sophistes sont sujets à l'errance: selon l'Étranger du *Sophiste*, ils «ont l'air d'avoir les yeux clos» (δοκοῦσιν μύειν)⁵².

Cela nous permet de faire avancer nos raisonnements: Si l'aveuglement de la Nécessité consiste en ce qu'elle représente des suites de mouvements ayant lieu au sein du sensible et dépourvues de finalité à cause de l'absence d'intelligence, l'aveuglement des Sophistes, tel que Platon le conçoit, consisterait en ce qu'ils ne visent pas le Bien (la cause finale), dont l'Intelligence (la cause efficiente) découle et grâce auquel les idées (la cause formelle) existent⁵³. En d'autres termes, Platon semble affirmer que les Sophistes méprisent les causes divines et le monde intelligible, en se contentant des causes auxiliaires, qui, concernant la parole, s'identifient au mécanisme de cette dernière. Autrement dit, c'est comme si, par la bouche de Socrate, Platon ne reconnaissait dans la parole des Sophistes que le mécanisme de la parole dépourvue de finalité. Par contre, Socrate utilise, quant à lui, la parole en visant toujours le Bien, ce qui place son discours au-dessus de celui de ses contemporains.

b. L'errance de la Nécessité et celle de l'âme.

Dans le *Phédon*⁵⁴, où Platon «revête des formes religieuses de la tradition

eus", in M. R. WRIGHT (éd.), *op.cit.*, pp. 113-143, notamment p. 116. J. OPSOMER, *op. cit.*, p. 118, identifie le Démiurge avec Zeus. Il cite d'ailleurs L. BRISSON, Proclus et l'orphisme, in J. PEPIN - H. D. SAFFREY (éd.), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2 - 4 octobre 1985)*, Paris, pp. 43-104; J. M. DILLON, The role of the Demiurge in the Platonic Theology, in A.- Ph. SEGONDS - C. STEEL (éd.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Leuven et Paris, pp. 339-349. Dans le *Cratyle* (396 a-b), Zeus est qualifié de αἴτιος.

50. *Tim.*, 47 b-c; 34 a; 40 a.

51. *Ibid.*, 19 e; cf. aussi *Phèdre*, 263 a-b.

52. *Soph.*, 239 e.

53. *Républ.*, VI, 508 b-c; 509 b. Il est à noter que, chez Platon, ces trois sortes de causes s'imbriquent. Cf. supra et la n. 14.

54. *Phédon*, 79 c-d.

orphique»⁵⁵, Socrate appelle l'adhérence de l'âme au corps et aux sensations, errance (πλάνη): «quand l'âme se sert du corps pour examiner quelque objet, par la vue ou par l'ouïe, ou par toute autre sensation (car il y a médiation du corps, quand l'examen se fait par l'intermédiaire de la sensation), alors elle est entraînée par le corps vers ce qui ne reste jamais identique à soi-même, elle est, elle-même, errante (πλανῶται), elle est troublée, elle éprouve un vertige, comme si elle était ivre, du fait de son contact avec des choses de cet ordre». L'errance de l'âme se range du côté du manque d'intelligence, de la crainte, des amours féroces et, en général, de tous les malheurs humains⁵⁶.

L'âme erre lorsqu'elle s'adhère au visible et Socrate utilise une image forte, faisant peut-être allusion à quelque croyance orphique, pour désigner l'errance post mortelle des âmes ensorcelées du corps: «Elles se vautrent (κυλινδοῦνται) autour des tombeaux et des sépultures: ce sont en effet les endroits où l'on voit des spectres, des fantômes [...]. Comme ces âmes n'ont pas été libérées en état de pureté, mais alors qu'elles participaient au visible, elles sont par suite elles-mêmes visibles [...]. Ces âmes-là ne sont pas celles des bons: ce sont les âmes des méchants qui sont obligées d'errer (ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι) dans un tel voisinage [...]. Et elles errent (πλανῶνται) jusqu'à l'heure où le désir qu'en éprouve leur compagnon, l'élément corporel, les attachera de nouveau à un corps»⁵⁷. Ce sont justement ces âmes qui, selon le mythe eschatologique du *Phédon*, «étant dans l'embarras absolu, errent (πλανῶνται) dans l'Hadès»⁵⁸, image dont Proclus⁵⁹ allait reconnaître les attaches orphiques.

D'après la *République*, l'errance s'associe à la *doxa* et au devenir⁶⁰: «... la

55. R. SOREL, *Orphée et les Orphiques* (coll. «Que sais-je?»), Paris, P.U.F., 1995, p. 122, qui cite aussi W. JAEGER, *À la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, trad. fr., Paris, Cerf, 1966, p. 97: «La croyance orphique en l'âme a été historiquement l'étape préalable à la doctrine platonicienne de l'âme, et elle a fourni au philosophe, non sans raison, la source des éléments symboliques et mythiques pour l'exposition poétique de la métaphysique de l'âme».

56. *Ibid.*, 81 a.

57. *Phédon*, 81 b-e.

58. *Ibid.*, 108 b-c.

59. OF 221 = PROCLUS, *Comment. sur. la Républ.* II 85, 1 Kr.: «Platon dans le *Phédon* [...] fonde ses conjectures, écrit-il, sur les récits répétés chez les poètes, montées et descentes des âmes, mots de passe dionysiaques, fautes légendaires des Titans, et les carrefours de l'Hadès, et l'errance (πλάνη), et tout ce qu'on lit de pareil» (trad. fr. de L. Brisson, cité par R. SOREL, *op. cit.*, p. 111 et n.1). Aussi, dans ses *Commentaires sur le Timée* (OF 229; PROCL., *in Plat. Tim.*, 42 c-d), il associe l'errance de l'âme au devenir (περὶ τὴν γένεσιν πλάνη), au cercle de réincarnations et à la vie qui n'est pas accomplie (πλάνη καὶ ἀνήνυτος ζωή), dont Socrate fait aussi état, lorsque, dans le *Phédon*, il se réfère aux âmes qui «accomplissent le labeur sans fin (ἀνήνυτον ἔργον) d'une Pénélope» (*Phédon*, 84 a; aussi 69 d).

60. *Républ.*, V, 479 d. Τὸ μεταξὺ (entre l'être et le non-être) πλανητὸν n'est pas γνωστὸν mais δοξαστόν.

discipline qui peut faire connaître cette essence éternelle qui n'est point soumise à l'errance due à la génération et à la corruption (τῆς μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς)»⁶¹. Cette idée évoque l'errance des êtres humains subis à la génération et à la corruption, errance due aux sensations (κατὰ τοὺς ἔξ τόπους πλανώμενα)⁶², qui, selon le *Timée*, à travers du corps, tombent sur l'âme. Sur le plan éthique, la *République*⁶³ définit l'injustice, le libertinage, la couardise, l'ignorance et tous les autres maux comme errance (πλάνη) et trouble (ταραχὴ) des parties de l'âme. Dans cet ordre d'idées, il est possible de remarquer un certain rapprochement entre l'errance de la Nécessité et celle de l'âme: dans les deux cas, l'errance se lie à la matérialité (corporel et sensible) ainsi qu'à la domination de celle-ci sur l'intelligible.

Par contre, à l'errance s'opposent la justice, la *phronèsis* et le bonheur, qui s'attachent à ce qui est invisible et immortel, c'est-à-dire propre à la nature de l'âme. Soulignons que, dans le *Phédon*⁶⁴, l'état de l'âme qui n'erre pas est décrit en termes évoquant les révolutions fixes et non pas errantes des corps célestes dans les *Lois*⁶⁵. La cessation de l'errance résulte, bien entendu, du rétablissement de la vue, c'est-à-dire, si l'on tient compte de l'analogie instaurée dans la *République*, du rétablissement de l'Intelligence, qui agit conformément à la *phronèsis*. Celle-ci est considérée comme πάθημα⁶⁶, comme *pathos*, de l'âme ainsi que comme purification (κάθαρσις), au sens de la séparation de l'âme et du corps, voire au sens de la mort⁶⁷. Dans ce sens, toute la philosophie est, selon Socrate, une «réflexion sur la mort» (μελέτη θανάτου)⁶⁸; pendant toute sa vie, le vrai philosophe se prépare à la mort⁶⁹. On notera la parenté avec la purification orphique et pythagoricienne conçue comme ascèse quotidienne selon les règles de la «vie orphique» (βίος ὀρφικὸς) visant à libérer les âmes du cycle des naissances. La félicité ap-

61. *Ibid.*, VI, 485 b.

62. *Tim.*, 43 b.

63. *Républ.*, IV, 444 b.

64. *Phédon*, 79 d; 81 a.

65. *Ibid.*, 79 d et *Lois*, X, 898 a - b; cf. V. KALFAS, *op. cit.*, pp. 396-397. L'âme qui n'erre plus συναγείρεται καὶ ἀθροίζεται καὶ οἰκεῖ (*Phed.*, 67 c), contrairement aux Sophistes, qui se caractérisent comme οὐδαμῆ διωκηκότες οἰκήσεις ἰδίας (*Tim.*, 19 e).

66. *Phédon*, 79 d. Eschyle, *non poeta solum, sed etiam Pythagoreus* (CICERON, *Tusc.*, 2, 10, 23; cité par W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and the Greek Religion*, Cambridge, 1952; trad. gr. C. Mini, Athènes, Kardamitsa, 2000, p. 353, s'exprime pareillement, en mettant en rapport la μάθησις la φρόνησις et le πάθος Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν. τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὀδώσαντα, τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν. (*Agam.*, vv. 159-163; nous soulignons).

67. *Phédon*, 67 c-d, 68 a.

68. *Ibid.*, 67 e.

69. *Ibid.*, 63 e et suiv.



portée par la séparation de l'âme et du corps est la félicité des âmes qui n'errant plus, des âmes des vrais philosophes et ressemble, dit Socrate, à celle des initiés aux Mystères «passant le reste de leur temps dans la compagnie des dieux»⁷⁰. Ces âmes, qui n'errant pas et dont le mouvement est déterminé en fonction des révolutions divines et fixes (ἀπλανεῖς)⁷¹, «circulent, selon le célèbre image du *Phèdre*, à travers tout le ciel [...] et portent des ailes, elles s'élèvent dans les hauteurs et gouvernent le monde entier»⁷², en suivant le char de Zeus ou de quelque autre dieu. Elles sont parfaites, τέλει⁷³, terme appartenant au langage des Mystères, que, selon un vers des *Grenouilles*, «Orphée enseigna»⁷⁴.

c. L'errance de la Nécessité et celle dans les rites initiatiques.

Tant la Nécessité que les Sophistes ont leurs yeux clos (μύουσιν) et, par conséquent, errent. L'âme erre aussi, lorsque, envoûtée par les sensations, elle s'éloigne de l'Intelligence, autrement dit, lorsqu'elle est dépourvue de la vue (μύει). Par contre, selon Socrate, la cessation de l'errance signale un état de béatitude pareil à celui des initiés aux Mystères. Nous souhaitons éclaircir ici quelques aspects de ce parallélisme entre, d'un part, l'errance et sa cessation et, d'autre part, l'initiation et la félicité divine qui en résulte.

A cet effet, il serait pertinent de partir de l'étymologie du mot *Mystères*, Μυστήρια, provenant du verbe μυέω, ῶ (initier) issu de la même racine (μυ-) que le verbe μύω [clure les yeux (surtout) ou la bouche]. Outre que le verbe μύω, le langage des cultes secrets comporte un grand nombre de termes relatifs à la vue, ce qui indique l'importance, à la fois symbolique et rituelle, attachée à ce sens. Sur ce plan, il est significatif que dans le fameux passage du *Phèdre* qui fait allusion aux Mystères d'Eleusis, on dénombre dix mots relatifs à la vue: «La Beauté (κάλλος), elle, était visible (ἦν ἰδεῖν) dans toute sa splendeur (λαμπρόν), en ce temps où, mêlés à un cœur bienheureux - nous à la suite de Zeus, d'autres à la suite d'un autre dieu - nous contemplions cette vision bienheureuse (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν) et divine, et nous étions initiés (εἶδόν τε...) au mystère qui touche, on a le droit de le dire, à la plus haute béatitude. Ce mystère, nous le célébrions dans l'in-

70. *Ibid.*, 81 a. Le terme πάθημα associé à la béatitude des initiés évoque le texte d'une lamelle orphique (OF 32 f): χαῖρε παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθ' [ε] ἐπεπονθείς. θεός ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. La notion de πάθος apparaît tant chez Plutarque (cf. infra n. 82) que dans un fragment selon lequel Aristote ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους [...] δεῖν παθεῖν καὶ διατεθῆναι [...] (SYNES., *Orat.*, p. 48; cité par P. FOUCAULT, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, (1914) 1992, p. 417).

71. *Tim.*, 47 b-c

72. *Phèdre*, 246 c.

73. *Ibid.*

74. ARISTOPHANE, *Grenouilles*, v. 1032.



tégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans l'avenir. Intégrité, simplicité, immobilité, félicité, éclataient dans les apparitions (φάσματα) que nous étions admis, en initiés (μυούμενοι), à contempler (ἐποπτεύοντες) au sein d'une pure lumière (αὐγῆ), purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom du corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille...»⁷⁵. Platon conclut: «La vue (ὄψις), en effet, est la plus aigüe des perceptions qui nous viennent par l'entremise du corps»⁷⁶ et, dans le *Timée*, toute sa vision du *cosmos* se meut autour de la vue envisagée tel le moyen par excellence de la divinisation. Notons en passant que ce n'est pas seulement chez Platon que la vue occupe une place exceptionnelle: il y a lieu d'évoquer Wilamowitz-Moellendorf, d'après qui la culture grecque pivote, dans son ensemble, autour de la vue⁷⁷.

En ce qui concerne les Mystères, la *myèsis*, associée, ainsi que l'étymologie même autant que des représentations artistiques en témoignent, à la fermeture des yeux et à l'aveuglement, s'oppose à la contemplation bienheureuse, qui la suit⁷⁸. Dans le *Banquet*, Diotime, prêtresse pythagoricienne, selon Proclus⁷⁹, et initiatrice de Socrate aux Mystères de l'Amour, met l'accent sur la distinction entre, d'une part, la *myèsis* (l'initiation impliquant des yeux clos)⁸⁰ et, d'autre part, la contemplation (ἐποπτεία) en tant que οὐ ἔνεκα ou bien τέλος (cause finale) de la *myèsis*: «Voilà sans doute, Socrate, dit-elle, dans l'ordre de l'amour, les vérités auxquelles tu peut être, toi aussi,

75. *Ibid.*, 250 b-c.

76. *Ibid.*, 250 d.

77. Cf. aussi G. ROMEYER DHERBEY, *op. cit.*, pp. 304-305. Rappelons, notamment, que selon la parabole pythagoricienne dite «de la panégyrie» et transmise par Héraclide Pontique, les philosophes ressemblent à ceux qui «viennent dans la panégyrie (c'est-à-dire, dans cette vie) pour voir des sites, des œuvres d'art, des exploits [...] parce qu'ils ont reçu le privilège d'observer les belles choses» (cf. L. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 90).

78. Pour la distinction entre μύησις et ἐποπτεία, cf. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Die Religion der Menschheit, vol. 15*, Verlag W. Kohlhammer, 1977 (trad. gr., N. P. Bezentakos - A. Avagianou, Athènes, Kardamitsa, 1993), p. 584; IDEM, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, 1987, (trad. gr. E. Mathaiou, Athènes, Kardamitsa, 1997), p. 113; P. FOUCART, *op. cit.*, p. 272; E. DES PLACES, *op. cit.*, p. 87. Cependant, E. Des Places trouve qu'il n'y a pas de distinction nette entre μυεῖν et τελεῖν chez Platon. Par ailleurs, K. CLINTON, Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries, in M. B. COSMOPOULOS (éd.), *Greek Mysteries - The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, Routledge, (2003) 2004, pp. 50-78.

79. PROCLUS, *Commentaires sur la République*, I, p. 248, 25 et suiv., éd. W. Kroll; cité par M. DETIENNE, *La notion de daimon dans le Pythagorisme ancien. De la pensée religieuse à la pensée philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 138.

80. Selon des témoignages artistiques, les *mystai* avaient les yeux couverts; cf. par exemple W. BURKERT 1987, *op. cit.*, im. 3, p. 75; im. 6, p. 78; im. 12, p. 84.

initié (ἴσως...κᾶν σὺ μυηθείης). Mais la révélation suprême et la contemplation (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά) qui en sont le but (ὧν ἔνεκα) quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles seront à ta portée»⁸¹. En raison de la contemplation envisagée comme οὐ ἔνεκα, la *myèsis*, qui implique l'aveuglement et l'errance (cela devient d'ailleurs très clair dans un fragment célèbre de Plutarque)⁸², s'avère comme une sorte de ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον au moyen duquel on atteint la fin, la perfection.

Conclusion

En conclusion, de même que, grâce à l'Intelligence, la Nécessité dirige vers la cause finale identifiée au Bien, de même, grâce au mystagogue, la *myèsis*, l'initiation, dirige vers la fin (τὸ τέλος), voire vers la contemplation (ἐποπτεία) du Beau dans tout son éclat, contemplation égale à la plus haute béatitude. Et, au sein de la grande initiation que constitue la philosophie, les Sophistes, «réfugiés dans l'obscurité du non-être»⁸³, sont semblables à des *mystai* sans mystagogue, qui méprisent la fin en se condamnant à l'errance éternelle⁸⁴, à des âmes qui, ensorcelées de leur prison ténébreuse, dédaignent le soleil intelligible.

81. *Banquet*, 210 a.

82. Cf. STOB., *Floril.*, vol. IV, p. 107, éd. Meineke; PLUT., frag., t. V, p. 9, éd. Didot; cité par P. FOUCART, *op. cit.*, p. 393. Le texte met l'accent sur l'opposition entre l'errance et le τέλος [...] πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι. εἰ τὰ πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα [...] ἐκ δὲ τούτου φῶς τε θαυμάσιον [...] ὁ παντελῆς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονῶς [...] ἐστεφανωμένος ὀργιάζει [...] (nous soulignons).

83. *Soph.*, 254 a: Ὁ μὲν (σοφιστῆς) ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός. La phrase τριβῆ προσαπτόμενος, qui évoque le toucher, suggère peut-être le lien entre les sensations et l'obscurité. Cf. aussi *Philèbe*, 55 e: τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία καὶ τι τριβῆ.

84. En d'autres termes, les sophistes méprisent les intelligibles. Pour l'*epopteia* comme contemplation des idées, cf. E. SPANDAGOS (intr.-trad.-comm.), THEON DE SMYRNE, *Τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*. Athènes, Aithra, 2003, pp. 38, 182, 184.



NOTE SUR LA FABRICATION DES VASES DANS LE *TIMÉE*

Ἔστιν δὲ ὅτε νοτίδος ὑπολειφθείσης χυτὴ γῆ γενομένη διὰ πυρὸς ὅταν ψυχθῆ, γίγνεται τὸ μέλαν χρώμα ἔχον λίθος⁸⁵. La recherche a depuis toujours envisagé cette phrase intégrée dans la partie du dialogue concernant les œuvres de la Nécessité (47 e – 68 d) comme problématique. Plus précisément, alors que la syntaxe du passage est évidente⁸⁶, on a eu du mal à en saisir le sens. Cela a conduit à des suggestions diverses de la part des interprètes qui, cependant, ainsi que A. E. Taylor le fait remarquer, «may be right in their guess, but cannot claim to get it out of the words»⁸⁷. Nous voudrions proposer ici une interprétation qui présente l'avantage d'être fondée sur la syntaxe de la phrase, en la mettant de plus en corrélation avec ce qui précède et qui concerne la céramique⁸⁸.

1. Traduction.

«Il arrive parfois que, l'humidité étant conservée, la terre se liquéfie sous l'action du feu; quand elle se refroidit, ce qui a la couleur noire devient pierre»⁸⁹.

2. Interprétation.

La couleur noire des vases grecs n'est pas une teinture mais un engobe qui, composé de la même argile que le vase, mais beaucoup plus délayée, devient noir par la cuisson des vases en trois phases: oxydante, réductrice, à nouveau oxydante.

85. *Tim.*, 60 d.

86. A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 424. Il note d'ailleurs: «This is the best attested reading, but makes no satisfactory sense, since it means 'that which has the black colour (or, a black colour) becomes stone (or, a stone)'. This is grammar, but clearly not good sense. We need an account of the formation of some specific stone». Pour sa part, F. M. CORNFORD, *op. cit.*, p. 256, propose d'y voir une référence à la formation de la lave.

87. *Ibid.*, p. 425.

88. *Tim.*, 60 c-d: τὸ δὲ ὑπὸ πυρὸς τάχους τὸ νοτερόν πᾶν ἐξαρπασθὲν καὶ κραυρότερον ἐκείνου συστάει, ὃ γένει κέραμον ἐπωνομάκαμεν, τοῦτο γέγονεν. Sur la céramique grecque, cf. I. SCHEIBLER, *Griechische Topherkunst (Herstellung, Handel und Gebrauch der antiken Tongenfasse)*, München, Beck, 1983.

89. Nous modifions la traduction de A. RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 183, qui est la suivante: «Parfois, il arrive que, conservant son humidité, la pierre se liquéfie, sous l'action du feu: quand elle se refroidit, naît la pierre de couleur noir [*lave* ou *silex*?]».



À la fin de la première phase (oxydante), après quelques heures à une température d'environ 800⁰, les vases sont uniformément rouges.

νοτίδος ὑπολειφθείσης: Lors de la deuxième phase (réductrice) de la cuisson, l'humidité est conservée dans l'atmosphère du four céramique. Pour obtenir cette phase, les céramistes obstruaient la cheminée du four et utilisaient des bois verts ou de la sciure mouillée.

χυτή γῆ γενομένη διὰ πυρός ὅταν ψυχθῆ: Pendant la phase réductrice, où les vases sont uniformément noirs à cause du manque d'oxygène, les alcalis de l'engobe se liquéfient sous l'action du feu (à une température de 945⁰), puis (fin de la deuxième phase et troisième phase) se refroidissent.

γίγνεται τὸ μέλαν χρώμα ἔχον λίθος: Au cours de la troisième phase, qui est à nouveau oxydante, les parties non teintées réengagent l'oxygène et redeviennent rouges, alors que les parties où l'engobe a été appliqué, vitrifiées et devenues étanches, restent définitivement noires, en constituant une sorte de pierre que Platon appelle «vitrifiée» (λίθων χυτὰ εἶδη)⁹⁰.

Notons que, si notre interprétation est correcte, cet *unicum* ne se trouverait pas par hasard dans le *Timée*, dialogue censé être tenu le jour même de la fête d'Athéna⁹¹ et composé en l'honneur de la déesse qui, qualifiée d'Ἐργάνη, est la protectrice de la céramique autant que de toute autre *technè*.

I.-F. VILTANIOTI
(Bruxelles)

90. *Tim.*, 61 b-c.

91. *Ibid.*, 21 a; 26 e. Le jour de fête, c'est, d'après Proclus, les Petits Panathénées; selon les historiens modernes, il s'agit plutôt de *Plyntéria*: cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le «Timée»*, Paris, Vrin, 1966, t. I, p. 121, n. 2; P. HADOT, *op. cit.*, p. 117, n. 20.

ΠΛΑΝΩΜΕΝΗ ΑΙΤΙΑ (Τίμαιος, 48 a)

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸν *Τίμαιον*, ἡ Ἀνάγκη, μυθικὸν ἀντίστοιχο τῶν πλατωνικῶν «συναιτίων», χαρακτηρίζεται ὡς «πλανωμένη αἰτία», διότι προσωποποιεῖ μιὰν αἰτιότητα τυφλὴν, ἀντιτιθεμένην στὸν Νοῦν ὡς ποιητικὸν αἴτιον ποῦ κατευθύνει τὸν κόσμον πρὸς τὸ Ἄγαθόν (τελικὸν αἴτιον). Ὡστόσο, ὁ Νοῦς πείθει τὴν Ἀνάγκη «τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν». Ἡ μυθικὴ εἰκόνα τῆς πλανωμένης Ἀνάγκης συνδέεται πρὸς τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν θρησκευτικὴ διάσταση τῆς πλατωνικῆς ἐννοίας τῆς πλάνης. Ὅπως, χάρις στὸν Νοῦν, ἡ Ἀνάγκη ὁδηγεῖ πρὸς τὸ τελικὸν αἴτιον, ποῦ εἶναι τὸ Ἄγαθόν, ἔτσι, χάρις στὸν μυσταγωγόν, ἡ μύησις κατευθύνει πρὸς τὸ τέλος, δηλαδὴ πρὸς τὴν ἐποπτεῖαν τοῦ Ὁραίου σ' ὅλην τὴν λαμπρότητα, θέαση συνώνυμην τῆς ὑψίστης εὐδαιμονίας. Κατὰ τὴν μεγίστην αὐτὴν μύησιν ποῦ συνιστᾶ ἡ φιλοσοφία, οἱ Σοφισταί, βρίσκοντας καταφύγιο στὰ σκοτάδια τοῦ Μὴ ὄντος, ὁμοιάζουν μὲ μύστες ἄνευ μυσταγωγοῦ, οἱ ὁποῖοι περιφρονοῦν τὸ τέλος, καταδικάζοντας τοὺς ἑαυτοῦς τῶν σ' αἰώνιαν πλάνην, καὶ μὲ ψυχῆς οἱ ὁποῖες, μαγεμένες ἀπὸ τὴν σκοτεινὴ φυλακὴ τους, περιφρονοῦν τὸν νοητὸν ἥλιο.

Εἰ.-Φ. ΒΙΑΤΑΝΙΩΤΗ

