

NEW EUROPE COLLEGE



*LOST IN SPACE*

Edited by Augustin Ioan

This volume is published by the New Europe College as  
part of the RELINK publication series

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973-85697-6-1

# L'ESPACE ET L'ÂME DU MONDE DANS LE *TIMÉE*

RADU DRĂGAN

## **1. La triade intellect - âme - corps et la théorie platonicienne des quatre éléments**

Le commentaire de Platon sera limité à la première partie du *Timée*, qui décrit la création du monde. Ce fut, comme on le sait, le seul dialogue lu sans interruption durant tout le Moyen Age, grâce à la traduction latine de Chalcidius. L'école de Chartres a entrepris très tôt de concilier la théorie platonicienne de la création avec le texte de la Genèse<sup>1</sup>. Ce dialogue sera toujours lu avec la même passion au XVII<sup>e</sup> siècle, et les citations du *Timée* dans les traités alchimiques sont innombrables. On y trouve, en effet, presque tous les thèmes qui forment la base de la théorie spatiale de l'alchimie de la Renaissance. L'exposé de Platon est assez difficile, et pas aussi systématique qu'il a été prétendu. Il revient parfois sur un sujet traité auparavant, pour fournir des précisions ou simplement pour corriger une soi-disant fausse affirmation, comme au 34c au sujet de l'antériorité de l'Âme par rapport au corps. Les contradictions sont assez nombreuses, ce que déjà Aristote n'a pas manqué de souligner. Pour la clarté de l'exposé, on trouvera rassemblées ici les théories concernant le problème de l'espace en six groupes de problèmes qui ont influencé, au moins

---

<sup>1</sup> Cf. A. Rivaud, *Introduction au Timée*, Les Belles Lettres, 1970.

indirectement, la doctrine alchimique de l'espace<sup>2</sup>. Au début de son exposé sur la création de l'univers, Platon affirme que le Dieu a façonné le monde comme un charpentier, en mettant l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps :

Ayant réfléchi, il [Dieu, n.n.] se rendit compte que, des choses par nature visibles, son travail ne pourrait jamais faire sortir un tout dépourvu d'intellect qui fut plus beau qu'un tout pourvu d'intellect et que, par ailleurs, il était impossible que l'intellect soit présent en quelque chose dépourvue d'une âme. C'est à la suite de ces réflexions qu'il mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps, pour construire l'univers, de façon à réaliser une oeuvre qui fut par nature la plus belle et la meilleure (30a-b, trad. L. Brisson).

Cette structure triadique ne se rencontre pas dans les théories alchimiques du Moyen Age influencées par l'alchimie arabe, où il ne s'agit que de la structure dualiste corps-esprit ; en revanche, elle deviendra dominante à la Renaissance. Toute la théorie alchimique de la matière va intégrer la triade corps-âme-esprit et l'identifier, comme on le sait, avec la triade chrétienne Dieu Père-Fils-Saint-Esprit. On ne peut pas affirmer que tout ce développement a eu pour base le texte de Platon, mais il a trouvé dans le *Timée* un appui doctrinal précieux.

Pour Platon, le monde est une pure intériorité. Il est le meilleur possible et le seul monde, en dehors duquel rien ne peut exister, car que tout ce qui existe est enveloppé par son corps (31a). Mais au 55d on trouve une affirmation énigmatique:

---

<sup>2</sup> Outre la traduction de Rivaud citée auparavant, nous avons utilisé aussi la récente traduction de Luc Brisson, accompagnée d'un excellent appareil critique : *Timée/Critias*, Flammarion, Paris, 1992, rééd. 1995.

« Est-il vrai de dire qu'un seul monde est né ou qu'il y en a cinq ? C'est un point sur lequel on pourrait hésiter avec quelque apparence de raison [...] toutefois quelqu'un d'autre prenant autre chose en considération pourrait juger qu'il en va autrement »<sup>3</sup>.

Cornford a interprété ce passage comme faisant référence aux cinq polyèdres réguliers dont sont formés les éléments, et comme une suggestion voilée au fait que ces polyèdres peuvent être regardés comme autant de corps, donc qu'il pourrait exister un élément supplémentaire. Les commentateurs antiques étaient déjà embarrassés par ce passage<sup>4</sup>. L'explication semble trop alambiquée ; il ne s'agit pas, dans ce texte, des quatre corps élémentaires qui forment le monde, mais de la possibilité qu'un nombre indéterminé de mondes existent, ce que Platon rejette. Les « cinq mondes » semblent être une figure de style : il n'y en a ni cinq, ni plusieurs, mais *un seul*. Le plus troublant est que Platon semble vouloir dire que l'unicité du monde n'est pas une vérité en soi ; elle est « vraisemblable », mais il laisse la porte ouverte à d'autres possibilités. Il a peut-être voulu dire que l'unicité du monde n'est qu'une réalité subjective.

Tous les vivants sont enveloppés à l'intérieur de ce corps qui n'a pas d'organes de sens, et dont la surface est polie et sphérique<sup>5</sup>. Tout l'effort de Platon était de définir le monde en tant qu'intériorité, une fois posé qu'il est le seul et que rien

---

<sup>3</sup> Trad. A. Rivaud. Pour la discussion de ce passage contesté, voir Brisson, 1995 : 254, n. 423.

<sup>4</sup> F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1948 : 219-220.

<sup>5</sup> 30b, 33b-c. Cette théorie, au demeurant, n'était pas très originale : les orphiques, ainsi que les Egyptiens, connaissaient la doctrine du monde-œuf.

n'existe en dehors de lui<sup>6</sup>. Cela posait une énorme difficulté, car « l'intériorité » ne peut pas se définir en soi et implique la présence d'une limite, même conceptuelle, qui pour Platon est la surface polie et lisse du corps du monde. Il ne semble pas s'être aperçu que cela implique un « quelque chose » en dehors du monde, par rapport à quoi la surface de ce corps représente une limite (cette difficulté a été rendue célèbre par le paradoxe d'Archytas). Nous verrons que tout l'effort de Platon va se concentrer justement sur la réfutation de cette conception très étroite de limite, ce qui aura deux conséquences importantes. D'abord, il va influencer le débat passionné sur le problème du vide extérieur au monde. Ensuite (et cela concerne les alchimistes en particulier) il permettra de justifier la théorie de l'*athanor-mundus*, laquelle impliquera subrepticement l'idée hérétique de l'alchimiste-Dieu, jamais exprimé de façon explicite, mais qui sous-tend toute l'idéologie alchimique.

Pour Platon, la doctrine des éléments n'est qu'un prétexte pour exposer la théorie des médiétés. On sait que le promoteur de la théorie des quatre éléments fut Empédocle, et c'est Platon même qui a laissé des témoignages en ce sens, non sans un brin d'ironie<sup>7</sup>. Les éléments sont la manifestation de l'existant en tant que tel, et Platon se contente de deux : le feu, qui pour lui est la lumière (donc le visible) et la terre, manifestation de la corporéité (le tangible) :

---

<sup>6</sup> Brisson rejette toute possibilité d'influence de la doctrine orphique sur le système de Platon ; voir Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique de Timée de Platon*, Klincksieck, Paris, 1974 : 460-465. La discussion de ce problème serait passionnante, mais sort des limites de cette étude.

<sup>7</sup> Leg. 889b, *Soph.* 242c-d ; voir aussi Aristote, *Métaph.* I, 3, 984a8, etc.

Or, évidemment, il faut que ce qui naît soit corporel et, par suite, visible et tangible. Et nul être visible ne pourrait naître tel, s'il était privé de feu ; nul être tangible ne pourrait naître tel sans quelque solide, et il n'existe pas de solide, sans de la terre. De la vient que Dieu, commençant la construction du Corps du Monde, a débuté, pour les former, pour prendre du feu et de la terre (31b-c, trad. A. Rivaud).

Des nombreux alchimistes vont s'inspirer de ce passage.

Ensuite, l'exposé devient difficile : pour que deux termes forment une belle composition, il en faut un troisième, le lien entre les deux (31c-32a). Trois termes suffiraient, ainsi, pour déterminer la structure du corps du monde, si ce corps était plan et sans épaisseur : « si donc le corps du Monde avait dû être un plan n'ayant aucune épaisseur, une médiété unique eut suffi à la fois à se donner l'unité et à la donner aux termes qui l'accompagnent » (31b-c). Mais comme ce corps est tridimensionnel, il lui faut un quatrième terme :

Mais en fait il convenait que ce corps fut solide, et pour harmoniser les solides, une seule médiété n'a jamais suffi : il en faut toujours deux. Ainsi, le Dieu a placé l'air et l'eau au milieu, entre le feu et la terre, et il a disposé ces éléments les uns à l'égard des autres, autant qu'il était possible dans le même rapport, de sorte que ce que le feu est à l'air, l'air le fut à l'eau, et ce que l'air est à l'eau, l'eau le fut à la terre. De la sorte il a uni et façonné un Ciel visible et tangible. Par ces procédés et à l'aide de ces corps ainsi définis au nombre de quatre, a engendré le corps du Monde.(32b-33c).

Ces deux médiétés étant l'air et l'eau, on pourra écrire, suivant le système platonicien : feu/air = air/eau = eau/terre<sup>8</sup>. Pour Platon, la condition d'existence du monde est la planéité, et il semble que les commentateurs n'aient pas assez insisté sur ce fait : le monde aurait pu être bi-dimensionnel, rien ne l'aurait logiquement empêché<sup>9</sup>. Le monde n'est pas nécessairement tridimensionnel, et s'il l'est, c'est en vertu de la nécessité mathématique qui veut que deux termes ne puissent pas exister sans un troisième. La structure de base du monde, semble-t-il vouloir dire, est quand même une surface...

De la même logique découle l'apparition du quatrième terme : si le monde est tridimensionnel, il doit être composé de quatre éléments. Ainsi, le nombre des éléments devient une conséquence de la tridimensionnalité du monde, qui est donnée par les sens ; mais ces éléments sont de pures abstractions mathématiques, en vertu de la théorie du lien qui est le moyen terme entre les extrêmes. Cette théorie aura une importance décisive pour la doctrine alchimique de la matière.

Platon reviendra sur ce sujet au 48c-d : les éléments existaient avant la création du Tout (comme modèles immuables) mais on ne peut pas les comparer aux syllabes<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Brisson a remarqué que ce passage évoque le problème de la duplication du cube, non résolue à l'époque de Platon ; voir Brisson, 1995 : 232, n. 135.

<sup>9</sup> On aimerait croire qu'Helmholtz a pensé à ce passage, en écrivant un texte célèbre ainsi qu'un révérend anglais nommé Abbott, auteur de la célèbre utopie du Flatland (on sait que, dans la suite de son exposé, Platon introduit les triangles plans comme élément structurant fondamental des quatre éléments).

<sup>10</sup> Allusion aux atomistes, qui les comparaient aux lettres : voir Brisson, 1995 : 247 n. 335 : ce sont les surfaces des triangles qui composent les éléments qui sont l'équivalent des syllabes. Sur la doctrine des triangles, voir 53c-55b. La *Lettre de Sendivogius* contient une allusion à ce passage platonicien.



(donc à une structure) ; ils sont fuyants et n'ont pas de permanence, se transformant sans cesse les uns dans les autres (49b-e) : « ces corps, à ce qu'il semble, se donnent naissance en cercle, les uns aux autres » (49c)<sup>11</sup>.

La terre, en raison des types de triangles qui forment sa surface, ne peut se transformer dans un autre genre (56d) comme les trois autres, composées de triangles de même type (il n'y a que deux sortes de triangles : les triangles rectangles isocèles qui composent les carrés formant les faces des cubes de terre, et les triangles rectangles scalènes qui forment tous les autres éléments<sup>12</sup>. L'image proposée est celle des « particules ennemies » qui s'entre-dévorent à l'aide du tranchant de leurs angles aigus (certains outils de guerre auraient pu être la source de cette métaphore). La règle est celle du plus fort et plus grand qui dévore le plus faible et plus petit ; un élément qui reste identique à lui-même ne peut pas être transformé dans un autre, mais ne peut en revanche provoquer lui-même aucun changement d'un autre élément tout aussi identique et semblable à lui-même (57a). Platon poursuit : suite à leur défaite, les éléments plus faibles « cherchent refuge auprès de ce que leur est apparenté » (donc deviennent stables dans leur genre) ou bien « forment un seul ensemble semblable à l'élément qui les a vaincus et demeurent auprès de lui » (57c)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.* : 248 n. 347. Luc Brisson a observé que ce passage contredit ce que Platon dira ensuite au sujet des triangles élémentaires (57a-c) : cette transformation n'est pas tout à fait continue, car, dans certaines conditions, les éléments restent immuables et identiques à eux-mêmes

<sup>12</sup> Voir pour une description L. Brisson, 1995 : 255 n. 440, 297-302.

<sup>13</sup> Trad. Luc Brisson. Cornford a prétendu qu'il y avait un « triangle atome » dans chacun des deux genres de triangles élémentaires. Il serait le plus grand diviseur de tous les autres, et à un moment donné il arrivera à les « englober » (Brisson, 1995 : 230 sq). Ch. Mugler (*La physique de Platon*, Klincksieck, Paris, 1960 : 22-25) a réfuté, avec raison sans

Il n'est pas difficile d'imaginer l'appui que cette doctrine aurait pu apporter à la théorie alchimique de la matière. Aristote reprendra, on le sait, la théorie de la circularité des quatre éléments ; mais sous sa plume, elle perdra beaucoup de cette beauté étrange gagnée, il est vrai, à l'aide des contradictions les plus criantes. On peut voir, dans les égarements et balbutiements de cette dialectique suppliciée, les efforts de la lutte de la pensée avec ses propres limites.

La théorie du cube devra retenir encore un instant notre attention, car ce bel objet géométrique jouera plus tard dans l'alchimie un rôle non négligeable comme image de la Pierre :

Car de ces quatre éléments, la terre est celui qui est le plus difficile à mouvoir, et le plus plastique des corps ; et nécessairement c'est celui qui a les bases les plus stables qui possède le plus ces qualités [...] le carré constitue nécessairement une base plus stable que le triangle équilatéral, dans ses parties et comme tout. Par suite, en attribuant cette surface à la terre, nous sauvegardons la vraisemblance de notre explication (55d-e)<sup>14</sup>.

La stabilité des éléments vient chez Platon de la forme des triangles : ceux qui ont les côtés égaux sont plus stables que les triangles aux côtés inégaux. Ces deux types de triangles donnent naissance à toute la diversité du monde élémentaire, formé de corps très petits et invisibles à l'oeil nu. La théorie platonicienne des triangles paraît n'avoir eu aucune incidence sur les théories alchimiques (à peine pourrait-on supposer

---

doute, cette théorie ; Platon a essayé à tout prix de sauvegarder la permanence du Monde, qu'il imaginait avoir un début, mais non pas une fin. Ce sont les stoïciens qui en tireront de leur théorie physique de la matière la conclusion de *l'ekpyrosis* finale.

<sup>14</sup> Trad. Luc Brisson.

qu'elle a pu inspirer Van't Hoff et Pasteur quant à la structure de l'atome de carbone et du méthane, imaginés sous forme de pyramides triangulaires<sup>15</sup>. La difficulté majeure de cette théorie est que, dans leur agitation perpétuelle, les triangles élémentaires laisseront des interstices (*diakena*):

En effet, les corps qui proviennent des plus grosses particules ont laissé subsister des interstices, les plus importants dans l'assemblage qu'elles forment, alors que les corps les plus petits laissent subsister les interstices les plus petits (58b).

Pour éviter l'embarras provoqué par l'identification de ces interstices avec le vide, Brisson propose l'image d'un univers rempli d'un fluide dépourvu de toute détermination<sup>16</sup>. Cornford s'est limité à rejeter toute comparaison avec l'atomisme de Démocrite, sans se prononcer sur les *diakena*<sup>17</sup>. Mais Duhem, qui entrevit lui aussi l'explication du fluide

---

<sup>15</sup> Les triangles de Platon sont ce que l'on nommait aujourd'hui un pavage topologique. Raymond Ruyer (1950 : 62-63) affirme que « l'interprétation platonicienne de la théorie des quatre éléments par la stéréogéométrie est une anticipation, un pressentiment génial de la physique mathématique moderne, ou de la table de Mendeleïeff, qui est aussi, après tout, une explication par un système de nombres, sinon de formes, des éléments de la matière. » (nous reviendrons plus tard sur ce sujet). Ruyer voit en Platon « le plus grand des auteurs d'utopie », car chez lui, la finalité cosmique est « le remplissage total par la réalité d'un cadre de possibilités idéales, la réalité correspondant exactement au cadre ». Ce ne serait, avec une heureuse expression, que la vision d'une « cristallisation minérale parfaite de la société » (*ibid.*). Cela correspond parfaitement bien à l'image du processus alchimique. Mais n'anticipons pas.

<sup>16</sup> Brisson, 1995 : 257, n. 456.

<sup>17</sup> Cornford, o.c., p. 200.

baignant les corps platoniciens élémentaires<sup>18</sup>, n'a vu dans ce passage qu'une contradiction, une incohérence de la part de Platon : cela contredirait son rejet du vide.

## 2. L'Âme du Monde

Ce célèbre passage soulève des nombreuses difficultés. Tout d'abord, il s'agit de la contradiction flagrante, déjà signalée, contenue au 34b-c. Après avoir parlé de la création du corps du monde, Platon poursuit :

Quant à l'Âme, l'ayant placée au centre du corps du Monde, il l'étendit à travers le corps tout entier et même au-delà de lui et il en enveloppa le corps [...] Mais cette Âme dont nous entreprenons maintenant de parler après le corps, le Dieu n'en a point ainsi formé le mécanisme, à une date plus récente que celui du corps. Car, en le composant, il n'eut pas toléré que le terme plus ancien fût soumis au plus jeune. Sans doute, nous qui participons grandement du hasard, il est normal que nous parlions ici un peu au hasard. Mais le Dieu, lui, a formé l'Âme avant le corps : il l'a fait plus ancienne que le corps par l'âge et par la vertu, pour commander en maîtresse et le corps pour obéir<sup>19</sup>.

Les raisons de cette volte-face de Platon restent obscures. Rien, en effet, ne l'aurait empêché de corriger une rédaction maladroite, s'il l'avait vraiment souhaité. Avait-il dispensé pendant longtemps un enseignement oral dont il avait du mal

---

<sup>18</sup> P. Duhem (1914, I : 40-41).

<sup>19</sup> Trad. L. Rivaud. J'utilise alternativement les deux traductions. En effet, lorsque le texte ne pose pas de problème, la traduction plus élégante de Rivaud convient plus que celle, plus exacte mais plus tortueuse, de Brisson (trait qu'il reconnaît lui-même).

à se défaire, et qui postulait la primauté de la création du corps, ou bien voulait-il souligner la faiblesse de tout raisonnement devant ce sujet dépassant l'entendement, raisonnement dont l'égaré et la maladresse ne pouvaient que faire ressortir la grandeur incomparable et la nature contradictoire de la création ? Sans doute, le problème n'est-il pas là. Ce que Platon veut souligner, c'est que l'Âme enveloppe le corps du Monde et le pénètre en même temps comme un crible<sup>20</sup>. Cette substance ineffable se trouve tant à la périphérie du corps, qu'en son centre. Le problème, dans cette affirmation apparemment paradoxale, n'est pas la coïncidence du centre du corps avec le lieu de l'âme, ni même l'ubiquité de celle-ci, mais l'apparente identité de l'Âme du Monde avec le néant qui entoure le corps. Platon avait affirmé qu'il n'y a rien en dehors du monde. Doit-on comprendre qu'il ne pensait qu'à ce qui est pourvu de corporéité ? Ce n'était pas la seule difficulté ; comme Festugière l'a remarqué à juste titre, le Demiurge est seulement un double mythique de l'Âme du Monde, et sa présence était commandée par la fiction épique du mythe de création<sup>21</sup>. Mais Festugière affirme ensuite que le problème de la coexistence du monde avec Dieu, qui a troublé la pensée chrétienne, ne s'est pas imposé à la pensée

---

<sup>20</sup> Platon n'utilise pas ce terme, mais il avait utilisé la métaphore du crible en parlant des âmes des non-initiés dans *Gorgias* (493a-c) : « Par les trous du crible on entend l'âme, parce qu'elle est criblée, laissant tout fuir par aveuglement et par oubli » ; ainsi, dans l'autre monde c'est l'âme qui est criblée, tandis que dans le monde visible l'âme pénètre tout le corps qui est « criblé ». Ce système d'inversions rend significative la comparaison de Platon, mais il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit que d'une métaphore.

<sup>21</sup> Festugière, 1989 : II : 104, 145-147. Il reconnaît cependant que son observation est contestable ; cela ne l'empêche pas d'être juste. Brisson a lui aussi souligné le caractère mythique du récit.

grecque<sup>22</sup>. Cette affirmation assez discutable ; au demeurant, le texte de Platon ouvrait déjà la porte par laquelle allaient s'engouffrer tous les hérésiarques à venir, une fois posées, d'une part, la possibilité de la coexistence du monde avec la substance ineffable de l'âme, et d'autre part l'implicite corporéité de celle-ci, sa troublante similitude avec Dieu. Platon tentait d'écarter ce danger en s'efforçant de les différencier.

Les savants sont d'accord pour souligner que le rôle essentiel de l'Ame du monde dans l'économie du cosmos platonicien était de maintenir la sphère du monde en mouvement régulier<sup>23</sup>. Mais le passage le plus énigmatique de *Timée* décrit la composition mathématique de cette substance par le mélange du Même, de l'Autre et d'une certaine « substance intermédiaire » suivant une série de proportions musicales qui seront très prisées à la Renaissance<sup>24</sup> :

---

<sup>22</sup> *Ibid.* : 148.

<sup>23</sup> Richard D. Mohr l'appelle « agent régulateur ». Voir *The Platonic Cosmology*, Leiden, E. J. Brill, 1985 : 175.

<sup>24</sup> Voir à ce sujet : L. Brisson, F. W. Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1991 : 33 ; C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Etude à partir de Timée*, Vrin, Paris, 1991 : 130-132. Cornford, o.c., p. 70-71, a justement remarqué qu'il ne s'agit cependant pas de l'harmonie musicale, mais d'une échelle diatonique dont la structure était fixée d'après des considérations étrangères à la théorie musicale. Pour un point de vue général concernant l'Ame du Monde (mais dont les considérations ont une portée trop particulière pour les discuter ici), voir J. Brun, *Platon et l'Ame du Monde*, in : *Sophia et l'Ame du Monde*, Collection Cahiers de l'hermétisme, Albin Michel, Paris, 1983 : 53-67 (avec une bibliographie des études les plus importantes sur ce problème).

De la substance indivisible<sup>25</sup> et qui se comporte toujours d'une manière invariable, et de la substance divisible qui est dans les corps, il a composé entre les deux, en les mélangeant, une troisième sorte de substance intermédiaire comprenant et la nature du Même et celle de l'Autre. [...] Puis, il a pris ces trois substances et les a combiné toutes trois en une forme unique, harmonisant par force avec le Même la substance de l'Autre qui se laissait difficilement mêler. (35a)

Ce mélange sera ensuite divisé pour former la série d'intervalles qui a donné tant de fil à retordre aux commentateurs. Il servira ensuite à la construction de la sphère armillaire du corps du Monde<sup>26</sup>. Tout le concept d'Ame du Monde sert à expliciter ce moyen terme, une fois posé que les deux extrêmes, l'idéal et le sensible, sont irréconciliables. Il faut souligner que, pour Platon, il n'y a pas de *limite* entre l'idéal et le sensible : toute la métaphore du mélange dans le cratère sert à le faire comprendre.

On a affirmé que la philosophie de Platon est dualiste<sup>27</sup> ; or, tout son effort tend à dépasser ce dualisme, qui n'était qu'un problème d'entendement. C'est Aristote qui le fera valoir, mais ce principe venait de l'Académie de Platon : il faut savoir s'arrêter. Si le principe du sensible était un corps, celui-ci doit avoir un autre principe à son tour. Pour sortir de cette circularité

---

<sup>25</sup> Trad. A. Rivaud. Brisson traduit, avec raison, « l'Être indivisible », gardant le sens classique de *l'ousia*. Mais la difficulté du passage n'est plus à souligner.

<sup>26</sup> Ce passage faisait probablement partie d'un enseignement oral qui est difficile à saisir à travers nos conjectures modernes. Sur la sphère armillaire idéale de Platon, voir Moreau, 1939 : 51 et Brisson, 1995 : 289-291.

<sup>27</sup> Voir M.-D. Richard, 1986 : 131. Mais l'accusation remonte déjà à Aristote.

sans fin, il faut poser un principe qui soit différent de lui. Le dualisme est un principe logique, non une raison naturelle des choses. *La limite* était une notion-clé de la philosophie platonicienne : elle ne sert pas uniquement pour séparer les choses, mais aussi pour réunir ce qui a été artificiellement séparé. Sans cette opération, le monde ne peut pas se livrer à la pensée.

M.-D. Richard (1986 : 201, 238) a décrit l'Âme du Monde comme une structure mathématique<sup>28</sup> traversant verticalement tous les niveaux de l'être, imaginé comme une structure étagée, et reproduit un schème qui n'est pas très loin des célèbres gravures de Fludd, dont on aura le loisir de parler plus tard. Dans son commentaire, Mohr (1985 : 175) se déclare très insatisfait du rôle dévoué à l'Âme du Monde : elle n'aurait aucun rôle spécial dans la cosmologie platonicienne, et servirait seulement comme « agent régulateur » de l'ordre du corps du monde. Il retrouve ainsi la position du Festugière, qui affirmait que « Le Démon n'est au vrai qu'un double mythique de l'Âme du Monde ». Mais le grand exégète de l'hermétisme reconnaissait que cette affirmation était très contestée<sup>29</sup>.

Cela revient ainsi à postuler l'idée du *Deus otiosus*, chère à l'histoire des religions, qui permet d'expliquer la présence du Mal dans le monde dans les spéculations gnostiques ultérieures. Mais telle ne semble pas avoir été l'intention de Platon, et il semble que les alchimistes du XVII<sup>e</sup> siècle (Fludd et Vigenère surtout) ont vu plus loin que Mohr et Festugière : la possibilité d'existence du monde est conditionnée par cette

---

<sup>28</sup> Xénocrate avait affirmé que l'Âme du monde est un nombre ; voir J. Moreau, 1939 : 52, L. Brisson, 1974 : 324.

<sup>29</sup> A.-J. Festugière, 1989 : 104, 105 n. 1, 147.



structure subtile qui tient ensemble le Tout, et qui ne pouvait pas être Dieu.

### **3. Le problème de l'espace**

Maintenant, il nous faut découvrir un troisième genre. En effet, les deux premières sortes suffisaient pour notre exposition antérieure (l'intelligible et le sensible, n.n.). Nous n'en avons pas alors distingué une troisième, parce que nous avons estimé que ces deux-là suffisaient. [...] de toute naissance, elle est le réceptacle et comme la nourrice (49a, trad. A. Rivaud).

Et Platon continue en retournant à la théorie des quatre éléments qui se donnent naissance en cercle, dont il a été question dans un paragraphe précédent. Il le fait dans un but précis : démontrer que ces éléments fuyants et sans aucune permanence, ainsi que les triangles dont ils sont formés, ne sont que la manifestation de ce réceptacle qu'il compare d'abord avec l'or qui sert à un artiste pour modeler ces figures. Il est un « porte-empreintes » (50c) et comme une nourrice et une mère<sup>30</sup>, le modèle étant un père, et la nature intermédiaire entre les deux un enfant (50d). Il continue avec une autre comparaison, bien conscient qu'aucun discours logique ne pourrait le décrire de façon satisfaisante :

---

<sup>30</sup> Au 91c, à la fin de la deuxième partie de *Timée* qu'on n'a pas à analyser ici, Platon va formuler une curieuse théorie de la « matrice » de la femme qui serait un être vivant possédé du désir de faire des enfants, et qui serait doté d'une bizarre autonomie, car il erre dans tout le corps et peut provoquer des maladies. Au-delà de la misogynie de ce propos dans lequel Brisson voit une description de l'hystérie, il faut noter qu'il a probablement influencé la non moins bizarre théorie de la matrice de Paracelse. Ce qu'il semble significatif est l'autonomie de la « matrice », qui a le même rôle de moyen terme, cette fois entre la mère et l'enfant.

De même encore ceux qui s'appliquent à imprimer des figures dans quelque substance molle, ne laissent subsister d'abord dans cette substance absolument aucune figure visible et ils la façonnent et l'unissent d'abord, jusqu'à la rendre aussi lisse que possible. Or, il en va de même pour ce qui doit, à maintes reprises et dans des bonnes conditions, recevoir, dans son étendue, des images de tous les êtres éternels et il convient que cela soit, par nature, en dehors de toutes les formes [...] si nous en disions qu'elle est une certaine espèce invisible et sans forme, qui reçoit tout et participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre, nous ne mentirons point<sup>31</sup>.

Ce passage sert à expliciter deux choses qui concernent notre exposé. Tout d'abord, il rend évidente la conception de Platon concernant les interstices, que Duhem n'a pas comprise, car il ne s'agit nullement d'une contradiction. Platon est parfaitement cohérent : les interstices ne sont pas du vide, mais ce substrat même qui n'a pas reçu de forme mais qui, par sa nature même, reste invisible, car « il n'est perceptible que par une sorte de raisonnement hybride qui n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire » (52b). Il semble aussi superflu de le comparer à un fluide, car Platon insistait beaucoup, comme on le voit, sur l'impossibilité d'assigner des attributs à ce substrat que l'on peut comparer à un miroir<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 51a-b. Ces citations sont parfois longues, et bien connues ; mais je crois qu'il est préférable de disposer ici même du texte originel, au risque d'ennuyer le lecteur.

<sup>32</sup> Cornford, 1948 : 200 ; Mohr (1985 : 91-98) le considère un milieu ou substance capable d'être impressionnée, comme la pellicule du film photographique, le seul qui est stable, les objets étant ses manifestations. Mohr (*ibid.* : 94) remarque que, si Platon avait vécu dans notre siècle, il avait peut-être employé la comparaison avec un

Comme le soulignait Moreau (*ibid.* : 27), il n'est que pure indétermination. C'est ce « matériau » (comme l'appelle Brisson, mais ce terme ne décrit que très imparfaitement la nature de l'espace tel que le pense Platon) qui est le porteur de l'étendue, et non pas les formes sensibles. Cela fait que le substrat peut être identifié à l'espace, traduction fort imprécise de ce que Platon appellera *khôra*, en hésitant entre plusieurs termes.

C'est à peine par son usage postérieur que le sens d'espace deviendra prédominant. En effet, cette notion était le résultat de la même nécessité logique qui l'avait déterminé à postuler l'existence de l'Âme du Monde : comme celle-ci, le substrat est un troisième terme qui sert de milieu entre l'intelligible et le sensible. L'on est même tenté de dire que l'Âme du Monde n'était pas le double de Dieu, mais de cette substance ineffable, car ils ont tous deux la même fonction logique.

Toute la difficulté vient de ce qu'un concept logique (le moyen terme), qui avait servi pour reconstruire l'unité du Tout, est censé dénoter un « ceci », pour utiliser le langage de Platon lui-même. Or, il avait bien souligné ce paradoxe : le langage n'est que très approximatif (« nous participons grandement au hasard... »). Le langage ne peut rendre compte que très imparfaitement de ce qu'est le « ceci ». Il n'y a pas, probablement, un autre philosophe de l'Occident qui ait pensé d'une manière aussi dramatique ce qui était, en fin de compte, le paradoxe de toute dialectique qui veut saisir la nature évanescence du réel qui lui échappe à l'instant même quand

---

écran de cinéma ou de télévision. L'espace était pour lui non pas un matériau, mais un milieu ou un champ dans lequel apparaissent les phénomènes, des « images » changeantes et sans consistance ; cela rappelle la fameuse métaphore de la caverne.

il se livre à la pensée. Ce drame, qui était, chez Platon, celui de l'entendement, l'alchimie va le transférer à la matière.

Mohr affirme que la comparaison de l'espace avec l'or était une métaphore, car ce n'est pas l'aspect relevant de l'or qui est comparé à l'espace<sup>33</sup>. Il croit que l'or avait été introduit à cause de sa malléabilité. Cela paraît peu probable, car le plomb est plus malléable que l'or, et Platon ne pouvait pas l'ignorer. Mohr croit aussi que l'or, quoique permanent, ne transmet pas sa permanence aux phénomènes ; ceci est vrai, mais s'il avait été alchimiste, il avait pensé tout le contraire. En effet, la métaphore de Platon, telle qu'elle pouvait apparaître aux yeux des alchimistes de la Renaissance, posait une question très intéressante : si l'or « est » le substrat omniprésent de tout ce qui existe dans ce bas monde, il l'est dans sa qualité d'espace, en tant que *khôra*, omniprésent et cependant très difficile à saisir. Il suffit de reconstruire le sens de la métaphore : ce n'est plus l'espace qui est l'or, c'est l'or qui devient le substrat des choses.

Il semble important de souligner que cette métaphore n'est pas irrecevable en soi, dès lors qu'on admet que « l'or », en tant qu'espace, reste une réalité au-delà des sens, dépourvue de matérialité. La vraie question sera alors de le doter d'un corps ; et dans leur manière de la poser, les alchimistes vont se séparer définitivement du *Timée*, car Platon n'avait jamais admis que la matière puisse jouir du même statut ontologique que l'espace. Mais après Platon, cette intransigeance ne sera plus de mise. En affirmant que le monde sensible n'est que la manifestation d'une altérité qui échappe aux sens, il avait opéré un renversement qui fera rêver les gnostiques et les illuminés, mais qui restait étrangère à la mentalité de l'Occident. On va

---

<sup>33</sup> R. Mohr, 1985 : 94. Il propose une longue dissertation très technique sur l'analogie avec l'or (*ibid.* : 99-107).

s'efforcer alors de reconstruire son système en redonnant à la matière la dignité ontologique dont Platon l'avait privée.

Les philosophes et les commentateurs postérieurs à Platon, à commencer par Aristote, ont admis trois possibilités logiques découlant de ce texte : la troisième substance pouvait être soit la matière, soit la privation de matière, donc le vide (mais cette identification ne s'est pas faite sans mal et donnera lieu à des discussions sans fin), soit une certaine « matière intelligible »<sup>34</sup>. Il s'agissait en fait d'un compromis, assez peu acceptable, car il ne tentait que de sauver le dilemme ontologique, le « ni ceci, ni cela » qui semblait être la solution du maître. La perversité logique était en effet sans faille : seule est réelle l'Idée intelligible. Le sensible n'a aucune permanence, cependant il doit avoir des déterminations pour être saisi par les sens.

La meilleure image qui vient alors à l'esprit est celle du serpent qui se mord la queue, symbole cher aux gnostiques, que les alchimistes vont reprendre volontiers plus tard ; ils semblent être les seuls à comprendre cette subtile dialectique, car la spéculation philosophique de l'Occident est alors résolument dualiste<sup>35</sup>. Par déterminations, on doit entendre l'étendue ; c'est ainsi que l'avait défini Platon<sup>36</sup>, et tout ce qui va changer, jusqu'à Descartes, sera le sujet de celle-ci : soit c'est la matière qui sera pourvue d'étendue, soit c'est le vide.

---

<sup>34</sup> Voir à ce sujet L. Brisson, 1974 : 264 ; 1995 : 250, n. 363.

<sup>35</sup> Elle semble l'avoir retrouvée, au début de ce siècle, à l'aide du paradoxe de la physique quantique ; mais cela est, bien entendu, une autre histoire...

<sup>36</sup> Voir plus haut au sujet du 32b. Derycke (1993 : 30) avait raison de dire que ce concept avait été construit sur la base d'une logique de la non-contradiction. Mais il continue avec des considérations dans la plus pure tradition de la sémiotique lacanienne, ce qui, du point de vue de notre étude, est dépourvu d'intérêt.

Le problème de l'espace apparaît dans ce contexte : s'il est séparé de la matière, on peut l'identifier au vide, ce qui a été la solution des atomistes. Si on fait de l'étendue seulement un attribut de la matière, l'espace devient à son tour un attribut de celle-ci, et ne peut pas avoir une existence séparée. C'est après avoir longuement insisté sur la troisième substance et sa nature insaisissable, que Platon va se décider de l'identifier au lieu :

Enfin il y a toujours un troisième genre, celui du lieu : il ne peut mourir et fournit un emplacement à tous les objets qui naissent. Lui-même, il n'est perceptible que par une sorte de raisonnement hybride que n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire. C'est lui certes que nous apercevons comme en un rêve, quand nous affirmons que tout être est forcément quelque part, en un certain lieu, occupe une certaine place, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni quelque part dans le ciel n'est rien du tout (52b).

Platon ne s'est jamais décidé à séparer la notion de lieu de la troisième substance, le « ce en quoi » se trouvent les choses sensibles, comme dit Brisson (1995 : 249-250, n. 361), en utilisant le langage du maître. L'hommage que lui a rendu Aristote (« tous déclarent que le lieu est quelque chose : mais lui seul a tenté de dire ce qu'il était » *Physique* IV, 2, 209b) doit être entendu dans ce sens : il s'agissait d'identifier l'espace à la matière première, quoique le *hylé* d'Aristote recouvre assez difficilement le sens du *khôra*.

Aristote<sup>37</sup> a prétendu que Platon avait identifié le lieu et le vide. C'était soit un malentendu, soit une manière de promouvoir sa propre conception, en commençant par

---

<sup>37</sup> Duhem, 1914 : 42 ; Brisson, 1974 : 261-262.

démontrer la fragilité de la théorie platonicienne du lieu. Si le lieu de Platon est le vide, il ne restait qu'à identifier la matière avec l'étendue. Mais d'après Simplicius, Aristote aurait affirmé que dans ses entretiens non-écrits, Platon avait affirmé autre chose<sup>38</sup>. Le Stagirite voulait en effet garder la notion de matière première, mais ne plus l'identifier à l'espace. Ainsi, il pouvait revenir à un dualisme plus rigoureux et plus facile à gérer. Mais il savait très bien, et le dit lui-même, que son maître avait rejeté l'existence du vide<sup>39</sup>.

Pendant, malgré les garde-fous imposés par Platon, l'espace reste pour lui une substance, mais une substance transcendante, seule dotée d'extensivité, car les objets réels ont une existence locale, limitée, factice. Ils ne possèdent l'étendue que par accident et par participation. L'étendue n'est pas pour eux une qualité plénière, car seul ce que « en quoi » ils ont joui du privilège des attributs. Mais il sera difficile de dire que pour Platon l'étendue aurait été un attribut de l'intelligible. Ce serait une conclusion logique,<sup>40</sup> mais il ne l'a jamais affirmée de façon explicite. L'étendue reste un attribut du moyen terme<sup>41</sup>. Les variations et les enrichissements de ce postulat seront considérables, et il continuera de jouer un rôle

---

<sup>38</sup> Ce texte est cité et commenté par M.-D. Richard, 1986 : 249-253. C'était la thèse défendue dans les années vingt par l'école de Tübingen : Platon aurait enseigné une doctrine ésotérique qui diffère considérablement de sa doctrine écrite. Il semble significatif qu'on reprend, avec les arguments du scientifique, une présomption des hermétistes : il y a une doctrine cachée, et accessible aux seuls initiés.

<sup>39</sup> *De gen. et corr.*, 325b.

<sup>40</sup> Ce que Joubaud (1991 : 28) semble avoir envisagé en disant, avec un terme emprunté à la psychanalyse, que *khôra* serait un « en-deça » ; mais le reste de ses considérations reste valable.

<sup>41</sup> Cornford (1948 : 193) affirmait que l'espace aurait été introduit par Platon pour combler le non-existant du schéma de Parménide, ce qui semble assez discutable.

déterminant dans la théorie alchimique de la matière jusqu'à la fin de la Renaissance<sup>42</sup>. Mais, par un glissement de sens très prévisible d'ailleurs, l'étendue sera transférée à la matière, et un des buts de notre étude sera de démontrer que la révolution opérée par Descartes<sup>43</sup> n'aurait pas été possible sans la lente évolution accomplie par les textes et le travail des alchimistes. Ce n'est pas sans raison que Platon et Aristote apparaîtront déjà dans un texte de l'alchimie hellénistique comme les fondateurs de l'Art Sacré ; *khôra* sera pour les alchimistes alexandrins une source de réflexions d'une infinie richesse, par le fait même de son indétermination<sup>44</sup>.

Il y aurait une remarque à faire, concernant la traduction proposée par Brisson d'une affirmation contenue au 58b :

[les éléments] se voient transporter dans un sens et dans l'autre vers leurs lieux propres. Car chacun, en changeant de taille, est amené à changer aussi de place.

---

<sup>42</sup> F. Bonardel, *Philosophie de l'alchimie*, PUF, Paris, 1993 : 480, met en rapport *khôra* avec la Nature des alchimistes « comme archétype même du lieu » et continue (p. 482) avec des considérations sur le contournement de ce lieu dans le *Timée* qui annonçait le « tourner autour du centre cabalistique » citant un texte alchimique (*Aphorismes chymiques*) dont les références exactes manquent. Intéressantes dans la tradition jungienne, ces considérations constituent des rapprochements entre deux traditions philosophiques qui ont plus de choses en commun que la circumambulation autour du centre, dont les historiens des religions ont beaucoup parlé dans le passé. Une série de considérations intéressantes (pp. 334-338) s'ensuivent, sur l'espace médiateur qui devient « espace médiatisant » (mais la différence est difficile à saisir).

<sup>43</sup> Moreau (1939 : 19-27) était d'un avis contraire, mais son interprétation de l'étendue chez Platon est très subtile et garde tout son intérêt.

<sup>44</sup> V. Berthelot, 1887 : I : 25, cité par Festugière, 1989 : I : 74, et II, où il dédie tout un chapitre au problème de l'espace chez Platon. Mais il manque peut-être de souplesse en identifiant *khôra* et *prima materia*.



Moreau avait donné un sens différent à ce passage<sup>45</sup>, qui dans la traduction de Brisson se rapproche beaucoup de l'explication donnée plus tard par Aristote au mouvement des corps physiques. Ce sera un argument majeur quand il s'agira de l'expliquer « alchimiquement ». Une étude des traductions latines dont on disposait à l'époque pourra apporter des éclaircissements intéressants à ce sujet. Ce mouvement était mis en rapport avec les mouvements sans fin des particules triangulaires, provoqués par un « resserrement » dû à une pression qui tend à réduire les interstices, et est comparé avec celui des graines de blé passés au van pour les séparer de la balle, les particules denses et lourdes allant d'un côté, et les légères de l'autre. Les quatre éléments ont ainsi été séparés avant même la création de l'univers, qui n'est que mise en ordre : les éléments mélangés sont séparés, par la secousse du crible, et déterminés à former des ensembles ordonnés d'éléments semblables (52e-53b). Il faut se rappeler que, dès le début du récit de la création, la mise en ordre du monde est le principe même de l'action de Dieu, qui « souhaite que toutes choses devinssent le plus possible semblable à lui » (29c-30a). Comme ce monde n'aura pas de fin comme chez les stoïciens, on peut supposer que Platon s'imaginait l'ordre comme un principe métaphysique qui fera que, dans son état final, le sensible et l'intelligible ne seront plus séparés.

De ce principe même découlait aussi la place centrale de la Terre, à laquelle Platon a fait allusion à plusieurs reprises : elle est la première et la plus ancienne créée à l'intérieur du ciel, et est enroulée autour de l'axe de l'univers (40c) car différente d'autres astres errants. La centralité et l'immobilité ne sont pas un principe physique : si un solide placé au centre

---

<sup>45</sup> Voir la note de Brisson 1995 : 257-258, n. 461.

de la sphère du ciel ne peut pas se déplacer vers la périphérie, c'est parce qu'il est par sa nature même différent et opposé à ce qui se trouve aux extrémités du ciel (62c-63a). Mais Duhem (1914 : 90-91) citait un témoignage de Plutarque (*Quaest. Plat., VIII*) qui avait affirmé que Platon avait regretté, à l'aube de sa vie, l'option géocentrique, car le Soleil, comme siège de l'Âme du Monde, aurait été plus digne de la place maîtresse dans le ciel. Si on laisse de côté le problème de l'Âme du Monde, c'était l'hypothèse des pythagoriciens. Mais ceux-ci avaient identifié le Soleil avec Hestia, et leur base doctrinaire était différente de celle de Platon. Plutarque écrivait plusieurs siècles après sa mort, et à cette époque on pouvait mettre à son compte beaucoup de choses. On sait qu'on lui avait attribué aussi des écrits postérieurs, comme *Axiochos*, et d'autres encore, sort que le philosophe grec partage, entre autres, avec des nombreux alchimistes mythiques.

On ne va pas dresser ici l'inventaire des faux écrits pseudo-platoniciens ; mais il faut souligner que, très souvent, ces faux n'avaient probablement pas le sens qu'on attribue généralement au terme aujourd'hui. Il s'agissait de modifier la doctrine pour la mettre en accord avec les croyances de l'époque, en la falsifiant parfois ; cette pratique a été très répandue dans le passé. A une époque où les textes écrits étaient encore rares, elle a aidé les traditions les plus diverses à survivre. Cela dit, le *Timée* reste un manifeste du géocentrisme philosophique. Les arguments de Platon en faveur de la position centrale de la Terre dérivait de sa singularité qui l'associait au centre. On pourrait dire que les cubes élémentaires sont les plus stables en vertu de la stabilité de la Terre au centre du monde, et non en vertu de la nature particulière des triangles qui les composent.

Les raisons de l'effondrement du système géocentrique après Copernic n'ont pas été seulement scientifiques ; la mystique solaire de la Renaissance a joué un grand rôle dans ce processus, même si son système de raisonnement n'était guère différent de celui de Platon. Mais, à la différence des héritiers spirituels de Ficin, les alchimistes n'avaient pas oublié que, dans le *Timée*, la circularité du raisonnement imposait une logique sans faille : si un « certain élément » était différent des autres, il devait avoir aussi un correspondant dans le macrocosme. Cet élément ne pouvant pas être le Soleil, il ne restait que la Terre pour jouer ce rôle ingrat. Il ne s'agissait pas de l'esprit antiscientifique, mais du besoin de préserver la cohérence interne du système.

#### **4. La « transmutation » dans le *Timée***

La compression des éléments résultait de la pression centrifuge provoquée par la rotation du Tout autour de son centre (58a) ; ainsi, Platon avait été amené à rejeter le vide à l'intérieur du corps du monde (il ne s'agit pas, comme il a été déjà précisé, du vide comme privation de matière, mais des interstices laissés par les figures des corps élémentaires « découpés » dans le *khôra*). Il continue avec des considérations sur chacun des quatre éléments, leurs mouvements et leurs changements perpétuels les uns dans les autres, pour expliquer pourquoi ils n'ont pas été encore complètement séparés par genres. Arrivé à ce point, il précise qu'il y a parmi les espèces d'eau « fusible », une qui est très dense et composée de particules homogènes,

unique dans son genre [...] d'une couleur brillante et jaune, et qui est le bien le plus précieux, c'est l'or qui, filtré à travers les pierres, s'est condensé (59b).

Une espèce apparentée à l'or, mais plus dure en raison des fines portions de terre qui entrent dans sa composition, et qui enferme des « larges interstices » est le cuivre. La terre la plus compacte, qui ne contient plus aucune particule d'eau ou de la terre constitue la pierre la plus belle et transparente (peut-être le cristal, 60b).

Platon avait déjà parlé de l'or, quand il a tenté de définir le réceptacle (50b). Cette fois, il consacre des pages entières à la description des quatre éléments et de ce qu'on appelle aujourd'hui les états d'agrégation de la matière (les états solide, gazeux et fluide), pour passer ensuite aux diverses substances : le vin, l'huile, le sel, et autres qu'on peut difficilement identifier aujourd'hui, comme « l'adamant » (une espèce de métal apparenté à l'or, ou d'après Halleux, l'hématite).<sup>46</sup> Toutes résultent de la transformation mutuelle des éléments, expliquée par la théorie des interstices d'une matière « poreuse » composée de particules géométriques, à travers lesquelles ces particules circulent sans entrave, en se transformant sans cesse les unes dans les autres. Et Platon conclut :

Voilà expliqué, je pense, comment les variétés de corps résultent de la variété de leurs figures, de leurs combinaisons et de leurs transformations mutuelles (61c, trad. Brisson).

Au début de ce long passage, Platon avait pris soin de préciser encore une fois que le but du Démonstrateur est de séparer les éléments par genres, en les amenant chacun à sa place, ce qui serait la « vraie » transmutation, leur mouvement actuel n'étant qu'un passage obligé, une sorte de résidu du désordre

---

<sup>46</sup> Voir Brisson, 1995 : 258-259, n. 473 ; R. Halleux, 1974 : 90-91.

initial (58a-b). A la suite de ces considérations, il va esquisser une amorce d'explication d'un problème qui va passionner tout le Moyen Age, ce qu'on appellera « la chute des graves » :

Pour chaque corps, le trajet qui le conduit vers l'élément qui lui est apparenté rend lourd celui qui le parcourt, et fait du lieu vers lequel il se porte le bas, tandis que les réalités inverses de celle-là, il en fait l'opposé (63d).

Du point de vue de la science actuelle, et dans le sens devenu sien au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, les prétentions scientifiques des considérations contenues dans le *Timée* devraient faire sourire. Mais la précision du savoir a été obtenue au prix du renoncement définitif au genre des questions que la tradition inaugurée par Platon se posait sans cesse, et qui étaient en fin de compte les seules qui l'intéressaient. Ces questions portaient sur les causes premières. La physique moderne se demande encore ce que c'est le vide, pourquoi il est, et ce que ce terme peut en effet désigner ; mais elle admet que le vide existe, parce qu'il permet d'expliquer le résultat de ses expériences.<sup>47</sup> Je ne crois pas que les philosophes grecs n'aient pas été intéressés par les expériences, ou que le piètre état de la science à cette époque expliquerait l'engouement pour ce savoir intellectuel, fruit du raisonnement pur, aboutissant à des absurdités qu'on a si souvent rencontré au cours de cet exposé. Il s'agit, en effet, d'une manière de manipuler les concepts qui est différente de la nôtre, dont le changement s'est opéré peu à peu au fil des siècles, et il serait très intéressant d'expliquer son mécanisme.

---

<sup>47</sup> Le dernier ouvrage à ce sujet est : Gunzig et Diner, éd., *Le vide univers du tout et du rien*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1997.

Si on suit attentivement le raisonnement de Platon, on peut observer que sa pensée n'est pas dualiste : il pose un seul principe, le Tout, et un seul monde. Ensuite, il sépare le principe qui agit, et ce sur quoi il agit ; cela est une convention logique, non pas parce que Platon aurait été un agnostique, mais tout simplement parce que le raisonnement n'est pas possible si on ne dispose pas de deux principes. C'est justement parce qu'il ne peut pas admettre la séparation du Tout, qu'il introduit le troisième terme, pierre angulaire de sa doctrine, et point d'achoppement de toutes les difficultés de son système. L'Âme du Monde, le *khôra* et le rejet du vide sont les principaux composants de ce système à étages, destiné à combler la distance entre les termes opposés. La circularité des éléments n'en est que la conséquence.

Le rejet du vide était un composant clé de sa doctrine. Il faut le rappeler, car cette question ne cessera de hanter l'imaginaire de l'Occident, des textes du C. H. jusqu'à Van Helmont et Leibniz. Dans le *Timée*, le corps du Monde est à la fois enveloppé et pénétré par la substance ineffable de l'Âme du Monde ; ce serait peut-être l'explication de sa surface extérieure parfaitement lisse, car la limite entre deux opposés doit avoir les mêmes caractéristiques de ce qu'elle sépare. Or, le lisse ne peut pas être saisi par les sens, et de ce fait se rapproche de ce qui caractérise l'intelligible, qui ne peut être saisi que par l'effort de l'intellect. Mais en même temps, le centre de l'Âme du Monde coïncide avec le centre du corps, qui est parfaitement perméable car, à proprement parler, il n'y a pas de limite entre les deux. Si le vide avait existé, c'est lui qui aurait été une limite infranchissable. Si on imagine le système de Platon comme une structure à deux termes, on ne peut avoir que deux possibilités : soit la dualité Âme du Monde/ Corps du Monde, qui forment en effet un tout, soit celle du

couple vide/Corps du Monde. Dans ce système, l'Âme du Monde et le vide occupent des places équivalentes ; or, ces termes sont incompatibles. En effet, cette structure était faussement dualiste, en raison du troisième terme, qui est l'espace ou le « matériau » dont le reflet est le monde sensible. Pour rendre compte de l'unité du Tout, Platon est amené à construire tout son système à partir de lui. Ce « Tout » est le seul doté d'attributs, le « ce en quoi » le monde est tel, ce qui fait que les termes opposés s'effacent, restant dépourvus de sens. Le seul rôle qu'ils peuvent encore garder est celui de garantir l'existence du troisième terme. Or, si le monde est un Tout, c'est parce que la dualité intelligible/sensible n'est qu'une convention logique. Dans ce système, le vide n'a aucune raison d'exister. A travers le vide, privation absolue, l'Âme du Monde ne pouvait plus circuler, et le monde ne serait plus le Tout.

On peut aussi remarquer que la triade intellect/âme/corps postulé au début de l'exposé de la création pouvait être le correspondant de la triade Dieu/Âme du Monde/Corps du Monde, mais Platon s'est bien gardé d'opérer cette identification ; ce sont certains de ses commentateurs qui vont s'en charger. Une fois opéré le glissement de sens qui va identifier l'Âme du Monde avec l'esprit corporifié que sera la Pierre, les théories alchimiques vont pouvoir se déployer.

## **REZUMAT**

Comentariul se limitează în textul de față la prima parte a dialogului platonician *Timaios*, cel care descrie facerea lumii. Acesta a fost, precum se știe, singurul dialog citit fără întreruperi de-a lungul întregului Ev Mediu, grație traducerii latine făcute de Chalcidius. Școala de la Chartres s-a străduit

să concilieze teoria platoniciană a creației cu textul Facerii. Acest dialog era încă citit cu aceeași pasiune și în secolul al XVII-lea, iar citatele din *Timaios* care se regăsesc în tratatele de alchimie sunt nenumărate. Se regăsesc astfel aproape toate temele care formează baza teoriei despre spațiu ale alchimiei renascentiste. Expozeul platonician este dificil și deloc atât de sistematizat pe cât s-a pretins. Contradicțiile sunt de asemenea numeroase, lucru pe care Aristotel l-a subliniat și el. Pentru claritatea expozeului de față, autorul a păstrat aici teoriile cu privire la spațiu grupate în șase categorii de probleme care sunt influente, chiar dacă indirect, asupra doctrinei alchimice a spațiului.



## **Bibliographie**

- Anzieu, D., 1995, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod.
- Boi, L., 1995, *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible*, Berlin, Heidelberg, New-York, Springer Verlag.
- Brehier, E., 1980, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin.
- Brehier, E., 1981, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF.
- Brisson, L., 1974, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.
- Brisson, L., Meierstein, F., W., 1991, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- Brun, J., 1983, « Platon et l'Âme du Monde », *Sophia et l'Âme du Monde*, Paris, Albin Michel, pp. 53-67.
- Cornford, F., M., 1948, *Plato's Cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul.
- De Gandt, F., Souffrin, P., éd., 1991, *La Physique d'Aristote et la condition d'une science de la nature*, Paris, Vrin.
- Derycke, M., 1993, « Carré, khôra : l'excès de la structure sémiotique », *Limoges, Pulim*, 29, 30/1993.
- Duhem, P., 1914-1965, *Le système du monde*, Paris, Hermann.
- Duhem, P., 1997, *L'aube du savoir. Epitomé du système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Textes établis et présentés par A. Brenner, Paris, Hermann.
- Duhot, J. J., 1989, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin.
- Dumont, J. P., 1986, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Vrin.

- Faivre, A., 1978, « Quatre éléments et trois principes », in *Cahiers de l'hermétisme*, Paris, Albin Michel, pp. 135-141.
- Festugiere, A., J., 1989-1990, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres.
- Gorceix, B., 1980, *Alchimie. Textes allemands du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard.
- Grant, E., 1981, *Much ado about nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press.
- Grant, E., 1984, « In Defense of the Earth's Centrality and Immobility : Scholastic Reaction to Copernicanism in the Seventeenth Century », *Transactions of the American Philosophical Society*, 1984, t. 74, 4, pp. 5-59.
- Grant, E., 1994, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge University Press.
- Gunzig, E., Diner, S., (éd.), 1998, « Le vide univers du tout et du rien », *Revue de l'Université de Bruxelles* 1-2/1997, éd. Complexe.
- Hamelin, O., 1976, *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin.
- Jammer, M., 1954, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard University Press.
- Joly, B., 1993, « Présence des concepts de la physique stoïcienne dans les textes alchimiques du XVII<sup>e</sup> siècle », in J. C. Margolin et S. Matton, dir., *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, Vrin, pp. 341-354.
- Joly, B., 1995, « Les références à la philosophie antique dans les débats sur l'alchimie au début du XVII<sup>e</sup> siècle », *Chrisopœia*, 1995, Paris, pp. 671-690.
- Joubaud, C., 1991, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Etude à partir de Timée*, Paris, Vrin.

*Lost in Space*

- Koyre, A., 1966, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann.
- Koyre, A., 1971, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard.
- Koyre, A., 1973, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.
- Lerner, M., P., 1996, *Le monde des sphères*, (2 vol.), Paris, Les Belles Lettres.
- Mohr, R., D., 1985, *The Platonic Cosmology*, Leiden, A. J. Brill.
- Moreau, J., 1939, *L'Âme du Monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres.
- Moreau, J., 1985, *Aristote et son école*, Paris, PUF.
- Mugler, C., 1960, *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck.
- Piaget, J., 1977, *La construction du réel chez l'enfant*, Neûchatel, Delachaux et Niestlé.
- Piaget, J., Inhelder, B., 1948, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, PUF.
- Platon, 1995, *Timée/Critias*, trad. L. Brisson, (2<sup>ème</sup> éd.), Paris, Flammarion.
- Richard, M., D., 1986, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Les Editions du Cerf.
- Sami-Ali, 1974, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard.
- Verbeke, G., 1945, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer/Ed. de l'institut Supérieur de Philosophie.
- Verbeke, G., 1983, *The Presence of stoicism in Medieval Thought*, Washington, the Catholic University of America Press.
- Verbeke, G., 1990, *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*, Leuven University Press.