

# Le rôle problématique d'éros dans le *Timée* de Platon

Arnaud Dufour\*

## Résumé

*Parmi les difficultés bien connues du Timée compte celle touchant au rôle problématique d'éros dans la cosmologie que Platon met dans la bouche de Timée. Dans son exposé cosmologique, Timée rend compte de deux inflexions différentes d'éros – sexuelle et philosophique –, mais il n'explique pas comment ces deux inflexions sont censées coopérer pour rendre possible la vie la meilleure qui soit : la vie philosophique. Il se trouve que l'imprécision du « discours érotique » de Timée ainsi que son incapacité à rendre compte des conditions de possibilité de l'activité philosophique dans le cosmos qu'il dépeint font surgir la question de l'interprétation du dialogue dans son ensemble. Sans réaliser lui-même cette interprétation, notre article vise à lui en fournir l'éventuelle matière.*

C'est un lieu commun que d'insister sur la difficulté d'interpréter le *Timée* de Platon. Outre les problèmes bien connus et spécifiques à la cosmologie elle-même (la question du démiurge, la *khôra*, la théorie des solides, pour ne donner qu'un échantillon), une série d'« anomalies » entourant le *Timée* rend encore plus ardue son interprétation : une forme littéraire inusitée, qui consiste en un long discours suivi non dialogique ; le statut de « mythe vraisemblable » (*εἰκός μῦθος*, 29d) donné à ce discours par son énonciateur, Timée de Locres ; des principes ontologique et épistémologique sensiblement différents des autres dialogues de Platon, le *Timée* cherchant à fournir une explication de la réalité non pas du point de vue de l'être (*οὐσία*), mais du point de vue du devenir (*γένεσις*, 29c) ; la liste s'allonge.

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie à l'Université d'Ottawa.

L'une de ces difficultés – sur laquelle les critiques ont toutefois peu insisté de manière générale<sup>1</sup> – concerne le rôle incertain que joue dans la cosmologie une notion de grande importance dans la philosophie platonicienne et dans la cosmologie des poètes traditionnels et de certains philosophes présocratiques : éros<sup>2</sup>. Dans le *Timée*, la fonction cosmologique d'éros apparaît pour le moins ambiguë. Si les vues de Timée sur cette notion y apparaissent de façon marquée<sup>3</sup>, un examen minimalement approfondi de ces vues permet d'en montrer la discordance. En effet, dans son discours, Timée ne rend pas compte de manière parfaitement cohérente de la dimension érotique du *cosmos* et de l'être humain, ce qui semble entraîner pour sa cosmologie la conséquence suivante : elle mise sur un certain état philosophique comme sommet du bonheur humain, mais elle échoue à montrer comment cet état peut seulement advenir dans le *cosmos* qu'elle dépeint. Le rôle problématique et ambigu d'éros dans le *Timée* peut être mis en

---

<sup>1</sup> Par exemple, les études notoires de Taylor, Cornford et Johansen (Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford : The Clarendon Press, 1928) ; Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (Indianapolis : Hackett Publishing Co., 1997) ; Thomas K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias* (Cambridge : Cambridge University Press, 2004)) ne la thématisent pas comme telle. En revanche, parmi ceux qui ont noté cette difficulté, on retrouve entre autres Benardete, Kalkavage et Zuckert (Seth Benardete, *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy* (Chicago : The University of Chicago Press, 2000) ; Peter Kalkavage, *Plato's Timaeus: Translation, Glossary, Appendices, and Introductory Essay* (Indianapolis : Hackett Publishing Co., 2001) ; Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago : The University of Chicago Press, 2009)), dont les études constituent des références importantes pour cet article.

<sup>2</sup> Chez les poètes, pensons premièrement à Hésiode, qui fait d'Éros un dieu primordial ; chez les philosophes, on peut penser à Parménide et à Empédocle (ce dernier mentionne plus spécifiquement la *φιλότης*). Voir Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 636-637.

<sup>3</sup> Éros n'est mentionné qu'à sept reprises dans l'entièreté du *Timée*, nombre relativement peu élevé. Cinq occurrences (42a, 69c, 91a, 91c, 91d) concernent éros comme puissance de l'âme corporelle, en particulier comme désir de génération ; une occurrence (46d) concerne éros comme désir du savoir et des choses élevées ; une dernière occurrence (87d) sert à qualifier un spectacle « aimable » à voir.

lumière au moyen du développement suivant : (1) nous expliciterons d'abord en quoi consiste l'état philosophique de l'âme pour Timée, ainsi que les caractéristiques anthropologiques qu'il suppose ; (2) nous situerons ensuite la notion d'éros dans le contexte du discours de Timée afin d'en dégager le rôle et la signification cosmologique ; (3) nous verrons dès lors que la notion d'éros thématifiée dans la cosmologie présente une lacune intrinsèque qui empêche Timée de fournir les conditions de possibilité de l'activité philosophique qu'il décrit – en particulier, de son moment protreptique ; (4) nous soulèverons enfin deux avenues interprétatives nous permettant potentiellement de recouvrer le sens philosophique de la place problématique d'éros dans le *Timée*.

## 1. La philosophie vue par la cosmologie

### 1.1 Du sommet de la condition humaine

Le discours cosmologique de Timée culmine en deux sommets, à la fin de l'exposé sur la cause divine (46e-47e) et à la fin de celui sur la cause accessoire (90a-e). Ces passages constituent des « sommets » au sens où Timée y indique nommément ce qu'il pose être la finalité de l'homme, en fonction de l'essence et des qualités qu'il vient de lui attribuer dans son discours. Ces deux passages ont en commun qu'ils rendent compte du « but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux<sup>4</sup> » (90d) et de ce qui permet de l'atteindre, à savoir « le bienfait le plus important qui ait jamais été offert et qui ne sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux » (47a) : la *philosophie* (47b). Pour l'énoncer de manière synthétique, la philosophie selon Timée est l'activité par laquelle l'âme parvient à ce qu'on pourrait appeler une double *symétrie* : symétrie des mouvements de son âme avec ceux de l'univers tout entier ; symétrie des mouvements de son âme avec ceux du corps. Pour bien comprendre ce qu'il en est de cette double symétrie, il faut se rapporter aux faits saillants de l'anthropologie de Timée.

---

<sup>4</sup> La traduction citée, légèrement modifiée par nous à l'occasion, est celle de Brisson (Platon, *Timée ; Critias*, trad. Luc Brisson (Paris : Flammarion, 2017)).

1.2 Dire *τῶν ἀνθρώπων φύσιν* : l'anthropologie timéenne

Le récit de Timée sur la fabrication de l'être humain par le démiurge permet de comprendre la relation que pose Timée entre l'homme et le ciel. Le premier participe d'une manière toute particulière du second, dans la mesure où leur âme apparaît faite et animée par un même principe immortel. En effet, l'âme humaine résulte, selon Timée, de l'association d'une partie immortelle (*ἀθάνατος*, 41d) à une partie proprement mortelle (*θνητός*, 41d). Or, la partie immortelle ou « divine » (44d) recèle une structure identique à celle de l'âme du monde, laquelle est constituée d'un mélange d'Être, de Même et d'Autre<sup>5</sup> et dont Timée a précédemment exposé la genèse (35a-36d). Il en résulte que la *nature céleste* de l'âme humaine se reflète donc aussi bien dans l'origine de cette dernière que dans sa finalité. D'abord semée dans les astres, conformément aux « lois de la destinée » (41e), l'âme humaine, une fois la vie incarnée achevée, a pour but de revenir « à son état naturel antérieur » (90d) au terme de sa vie terrestre, c'est-à-dire de retourner « dans l'astre qui lui a été affecté » (42b). Par cette sorte de filiation cosmique, l'homme et l'univers sont étroitement liés, selon Timée, d'où les expressions « microcosme » et « macrocosme » qu'il n'est pas fautif d'employer pour les désigner respectivement. C'est ainsi que l'âme humaine est animée durant sa vie du même mouvement que l'univers, à la différence près que ses révolutions peinent à demeurer réglées et stables, contrairement à celles de l'univers. Cela s'explique par un autre aspect de l'anthropologie élaborée par Timée : l'âme, pour devenir proprement humaine, doit évidemment être *incarnée*.

Les hommes ne voient véritablement le jour qu'à partir du moment où leur âme est jointe à un corps mortel par les dieux secondaires.

---

<sup>5</sup> Pour établir cette correspondance entre l'âme humaine et l'âme du monde, nous nous basons sur le passage en 43d-44a, où Timée décrit l'effet que produisent les mouvements des sensations sur les révolutions de l'âme humaine. Ce passage est clair quant au fait que le mouvement de l'âme humaine, à l'instar de celui du ciel, consiste en une double révolution du Même et de l'Autre, et que ses proportions mathématiques sont identiques aux « trois intervalles respectifs de la progression double et de la triple, [aux] médiétés et [aux] rapports de trois demis, quatre tiers et neuf huitièmes » (43d) de l'âme du monde elle-même. Voir Platon, *Timée* ; *Critias*, trad. Luc Brisson, 242nn271-272.

Ceux-ci adjoignent aussi au corps l'âme mortelle (69c), qui constitue en quelque sorte la source des puissances corporelles de l'être humain. Or, l'enchaînement de la partie immortelle à ces parties mortelles entraîne une série d'effets que Timée décrit en ces termes :

d'abord, la sensation devrait de toute nécessité apparaître, la même pour tous les vivants, mise en branle par des impressions violentes, connaturelle ; en second lieu, le désir (*ἔρως*), un mélange de plaisir et de souffrance ; et en outre, la crainte, la colère et toutes les affections qui s'ensuivent et toutes celles qui sont d'une nature contraire [...]. (42a-b) ; [...] c'est bien par l'effet de toutes ces affections que, maintenant comme ce fut le cas à l'origine, l'âme devient folle dans un premier temps, chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel (44a-b).

Outre la mention d'éros, sur laquelle nous reviendrons plus tard, on peut retenir de ce passage que la rencontre de l'âme et du corps ne va pas sans une certaine violence, moins au détriment du corps que de l'âme. De nature divine, nous l'avons vu, l'âme humaine est perturbée dans son mouvement par les multiples affections corporelles qui, bien qu'elles soient connaturelles aux révolutions de l'âme « en vertu de la nécessité » (42a), ne lui sont pas accordées pour autant. Alors que l'âme immortelle est principe d'un mouvement mesuré et reflétant une structure mathématique complexe, les mouvements de l'âme mortelle sont comparés par Timée à une espèce de flux, voire à un fleuve (*ποταμός*, 43a), ce qui connote l'impétuosité d'un mouvement violent. L'ensemble des affections qui incombent à l'homme en raison de sa nature corporelle entrave le mouvement divin en lui, tordant ce mouvement et le déformant, de sorte que, ajoute Timée, les révolutions que décrit l'âme immortelle se trouvent « emportées, sans régularité, tantôt renversées, tantôt obliques, tantôt sens dessus dessous » (43e).

L'incarnation entraîne donc nécessairement un dérangement de l'âme immortelle. Cette nécessité n'a pu qu'être partiellement contrée par les dieux, notamment en distançant le plus possible l'âme immortelle de l'âme mortelle, en isolant la première dans la tête, la partie la plus haute de l'homme (44d ; 70a). En somme, l'âme rationnelle incarnée ne peut faire autrement que d'être mise à mal par les forces irrationnelles issues du corps. La disparité de nature entre

l'âme immortelle et l'âme mortelle, ainsi que le dérèglement que celle-ci occasionne sur celle-là, constitue, nous le voyons, un fait central de l'anthropologie de *Timée*.

### 1.3 La philosophie comme recherche de mesure

À partir de ces données anthropologiques fondamentales, il nous est possible de mieux cerner ce qui permet de réaliser le bonheur humain décrit par *Timée*. Pour ce dernier, si l'âme humaine a une nature divine et céleste, c'est en imitant le mouvement divin et céleste qu'elle accomplit sa finalité ; corrélativement, si « l'âme devient déraisonnable (*ἄνογς*) [...] chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel » (44b, traduction modifiée), son salut dépend alors de sa capacité à dominer les sensations corporelles, afin que celles-ci entravent le mouvement naturel de l'âme le moins possible. Aussi retrouvons-nous là les termes de la « double symétrie » mentionnée plus tôt comme état que doit rendre possible la pratique de la philosophie. Selon *Timée*, la philosophie se rapporte à « l'étude approfondie des harmonies et des révolutions de l'univers » (90d) de manière à rendre les mouvements de l'âme proportionnels à ceux du ciel – première symétrie. Mais l'excellence humaine promise par cette proportion requiert que nous accordions aussi « à chaque partie [de l'âme] les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés » (90c) afin « que ces sortes d'âmes aient des mouvements symétriques (*συμμέτρους*) entre eux » (90a, traduction modifiée, nous soulignons) – deuxième symétrie.

La première symétrie est donc à réaliser entre le mouvement de l'âme immortelle et celui du ciel. Ce qui doit rendre possible cette proportion est la « pratique de la philosophie » comme telle (47a). Pour *Timée*, l'activité philosophique fut acquise par les êtres humains grâce au spectacle du mouvement céleste « qui a mené à l'invention du nombre, qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers » (47a). Le philosophe, selon *Timée*, recherche l'ordre de la nature au travers des donnés qui sont susceptibles de le révéler, par exemple, la trajectoire des corps célestes, ou encore l'harmonie musicale (47c-d). Cette étude n'est profitable que dans la mesure où au travers d'elle, l'homme syntonise son âme avec celle de l'univers, et en particulier, parvient à en imiter le mouvement. On le voit, la pratique de la philosophie vise à rendre l'âme

humaine le plus similaire possible à ce qu'il y a d'immortel et de divin dans l'univers, similarité que Timée comprend à la manière d'une mise en rapport, d'une « commune mesure », bref, d'une sorte de symétrie.

La seconde symétrie est à réaliser entre le mouvement de l'âme immortelle et celui de l'âme mortelle – et donc celui du corps. Cette mise en équilibre des différentes parties de l'âme apparaît complémentaire à la première symétrie dont il fut tout juste question. En effet, il a été dit que l'incarnation a comme conséquence de rendre l'âme divine déraisonnable (44b). Or la déraison (*ἄνοια*) pour Timée correspond précisément à la condition de l'âme malade. Il y a pour Timée deux types de déraison, et donc de maladie de l'âme (86b) : la folie (*μανία*) et l'ignorance (*ἀμαθία*). Le fait est que pour Timée, l'âme elle-même, dans la poursuite de son mouvement naturel, n'est pas susceptible de devenir folle ou ignorante de son propre ressort, mais plutôt, c'est par le *corps* (*διὰ σώματος*, 86b) qu'elle se trouve affectée de ces maladies. Dans cette optique, il ne fait donc pas de doute que la bonne condition de l'âme immortelle dépend au plus haut point de son degré d'harmonie avec le corps : « pour ce qui concerne la santé et la maladie, la vertu et le vice, aucune symétrie (*συμμετρία*) et aucune dissymétrie (*ἀμετρία*) ne présentent plus d'importance que celles de l'âme elle-même avec le corps lui-même » (87d, traduction modifiée).

Ce dernier passage est important pour nous puisqu'il nous permet de bien voir ce que doit viser en dernière analyse l'activité philosophique d'après Timée, et de voir la façon dont cet état peut être atteint, soit en « ne mouvant ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties deviennent équilibrées (*ἰσορρόπω*) et en santé (*ὑγιῆ*) » (88b-c, traduction modifiée). Notons qu'en définissant la philosophie comme une recherche de *symétrie*, Timée situe d'une certaine manière sa description de l'état philosophie depuis le paradigme de la quantité, plus précisément de la géométrie<sup>6</sup>. Il nous faut alors insister sur le sens précis qu'a donc, dans une telle perspective, le fait pour l'âme humaine de se

<sup>6</sup> Bien sûr, le terme *mesure* (*μέτρον*) est susceptible de prendre un sens moral, celui de « modération » (*μετριότης*), et par là, d'être entendu comme une qualité. Le sens qualitatif de la mesure est toutefois dérivé de son sens quantitatif, et tout indique que c'est ce dernier sens que Timée a en tête tout au long de son exposé, conformément, du reste, à la teneur mathématique de l'ensemble de la cosmologie de Timée.

rendre « semblable au divin » : il s'agit de se rendre analogue à lui, au sens géométrique du terme. Mais alors, comme le remarque German, la conséquence de cette conception géométrique du soin à apporter à l'âme est la suivante : « all modes of rationality in man, and all processes of becoming more or less rational, are the *acquisition or loss of mathematical proportion*<sup>7</sup> ». Homogénéisante, la compréhension quantitative propre à *Timée* de l'âme humaine fait en sorte qu'il ne dispose que de la seule notion de « plus ou moins symétrique » pour comprendre la variété du donné psychologique, par exemple, les qualités morales. En effet, dans le discours de *Timée*, la justice (42b), la prudence (48c), le bien ou encore le beau (87c) sont autant de dispositions exprimées en termes de rapports géométriques<sup>8</sup>. En particulier, parce qu'il ne semble pas y avoir pour *Timée* de différence de genre, mais simplement de degré de proportion entre les diverses conditions de l'âme (par exemple, la vertu et le vice), on peut affirmer avec Scolnicov que « the only vice of the soul, properly speaking, is lack of *philosophia*<sup>9</sup> », entendu comme manque de *mesure*. Inversement, la vertu semble pouvoir alors être ramenée à la présence de mesure, ou ce qui revient au même, à la santé (88b). Énoncée dans sa forme la plus triviale, la quête de la meilleure vie semble de ce point de vue consister en la recherche d'un coefficient de proportionnalité qui doit exprimer la symétrie la plus parfaite possible entre l'âme et le ciel.

## 2. Le rôle cosmologique d'éros

### 2.1 L'éros sexuel

Mais qu'en est-il d'éros dans l'anthropologie de *Timée* ? Éros est tout d'abord apparu au moment où nous citons les différentes fonctions de l'âme mortelle, forgée par les dieux secondaires (42a). Comme le corrobore le passage en 69c, la dimension érotique de l'être

---

<sup>7</sup> Andy German, « Cosmic Mathematics, Human Erōs: A Comparison of Plato's *Timaeus* and *Symposium* », *International Philosophical Quarterly* 60, n° 4 (2020) : 380-381. Nous soulignons.

<sup>8</sup> German, 380.

<sup>9</sup> Samuel Scolnicov, « Freedom and Education in Plato's *Timaeus* », dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, dir. Luc Brisson et Tomás Calvo (Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997), 374.



humain, en tant que distincte du simple appétit (*ἐπιθυμία*, 70a-c), n'est soulignée dans la cosmologie qu'au moment de l'incarnation de l'âme humaine. D'une manière ou d'une autre, Timée suggère donc qu'éros se déploie premièrement en tant que puissance fondée dans la partie mortelle de l'homme. Le passage du *Timée* le plus explicite à cet égard se trouve toutefois à la fin du discours de Timée, où celui-ci expose le principe de la génération humaine (90e-91a). Aussi ce passage fait-il un pas de plus par rapport aux précédents ici notés : non seulement éros y est présenté comme un facteur découlant de la rencontre de l'âme avec le corps, mais surtout, comme une conséquence de la dégradation de l'âme immortelle « mâle » après avoir vécu une vie injuste. En effet, Timée précise alors les circonstances de l'apparition d'éros comme coïncidant avec la naissance du sexe féminin, en lequel se réincarne l'homme lâche et injuste (90e) : « c'est à cette époque que les dieux ont, pour cette raison, constitué le désir (*ἔρωσ*) de la copulation » (91a).

Pour bien comprendre la teneur générale de ce passage, il faut voir avec Kalkavage que le discours de Timée sur le rôle d'éros a ici pour cadre l'exposé de la déchéance de l'âme<sup>10</sup> mal réglée au cours de sa vie incarnée : le discours nous situe à la limite inférieure de la condition humaine. Ce n'est donc pas un hasard si le champ lexical propre à ce passage est celui de la *maladie*, rencontré dans nos analyses ci-haut. Pour l'homme, l'éros de la copulation se traduit par un cortège de passions dû à l'apparition d'un système reproducteur comme « rebelle à la raison » (*ἀνυπήκοον τοῦ λόγου*, 91b). Chez la femme, l'éros est présenté en définitive comme responsable de maladies de toute sorte (*νόσους παντοδαπὰς*, 91c) qui accablent l'âme et que seule la génération elle-même peut apaiser. Les systèmes reproducteurs de l'homme et de la femme sont décrits par Timée comme « independently existing, autonomous creatures who have to come to invade our integrity and rob us of *our* autonomy<sup>11</sup> ». Ils encouragent la dissension à l'intérieur des individus, opposant entre elles les parties rationnelle et appétitive de l'âme, ce qu'on a précisément vu appartenir au genre de la folie (1.3). Ainsi, éros se voit attribuer par Timée un rôle important dans le cadre de son récit cosmologique, car éros est la fonction par laquelle Timée inscrit l'homme dans un devenir, via la génération. Mais le devenir ici en

<sup>10</sup> Kalkavage, *Plato's Timaeus*, 39.

<sup>11</sup> Kalkavage, 39.

jeu ne pointe pas vers le haut mais vers le bas. Éros est concomitant à l'apparition des sexes, laquelle constitue le premier symptôme de la dégradation de l'âme humaine. Or, dans la mesure où la finalité humaine est cosmique, éros apparaît dans ce passage comme un facteur susceptible de faire perdre de vue aux êtres humains cette finalité : éros permet peut-être la génération du point de vue de l'individu, mais il est présenté comme un facteur de corruption du point de vue de l'espèce. Ainsi, l'origine d'éros est comprise par Timée comme la conséquence de l'échec de l'homme à assimiler les mouvements de son âme immortelle à ceux du ciel, échec entraînant en dernière analyse la bestialisation de son âme<sup>12</sup>.

## 2.2 L'éros philosophique

Il n'en va pourtant pas de même avec cet autre passage du *Timée* (46d) qui paraît difficilement s'accorder avec nos dernières affirmations. Dans cet autre passage, Timée indique une autre fonction anthropologique d'éros qui rapproche cette fois l'humain non pas des « bêtes », mais des « dieux ». De fait, juste avant de dire l'origine de la pratique philosophique – la recherche de mesure par la contemplation du mesuré –, Timée fait mention de l'« amoureux de la raison et du savoir » (*νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστήν*, 46d7-8) rapprochant ainsi éros de l'activité humaine la plus haute. La mention de « l'amoureux » survient à un moment important où Timée distingue pour la première fois les deux types de causes à partir desquelles il est possible d'aborder la cosmologie. Brièvement évoquées ci-haut, il y a d'une part la cause divine, rationnelle et douée d'intelligence, et d'autre part la cause accessoire, rébarbative à l'ordre, mais susceptible d'être dominée par la cause divine (46d-e). Or, selon Timée, « l'amoureux de la raison et du savoir doit nécessairement rechercher, comme premières, les causes qui ressortissent à ce qui par nature est raisonnable » (46d). Pour Timée, cette forme particulière d'éros doit nous rendre sensibles aux marques d'intelligence du *cosmos*, dans lesquelles l'âme peut voir des reflets de sa propre intelligence. Mais dès lors, comme le note Gordon, il semble qu'éros constitue la disposition par laquelle l'homme peut se rapporter à l'ordre même de la nature, par l'intermédiaire de la saisie des causes

---

<sup>12</sup> German, « Cosmic Mathematics », 390.

premières<sup>13</sup> qui y président. Or, ce n'est pas autrement que nous avons vu Timée décrire l'activité philosophique, c'est-à-dire comme mise en rapport des intelligences humaines et cosmiques. Ainsi, à la lumière de ce passage, il apparaît clairement que la contemplation du ciel suppose un éros de la connaissance qui permet de connecter l'homme à l'activité cosmique en laquelle il reconnaît sa propre origine divine. Le passage en 46d nous met donc en présence d'un *éros philosophique* qui nous porte à la limite supérieure de la condition humaine.

Quelque chose doit pourtant nous surprendre. Les deux principales thématiques d'éros du *Timée* (46d ; 91a-d) nous situent paradoxalement aux pôles extrêmes de l'humanité : au plus *haut* et au plus *bas*. En effet, nous venons de voir en quoi éros est d'une part, lié à la recherche des causes premières, et donc à la philosophie, par laquelle le bonheur humain peut être atteint ; mais nous avons déjà vu qu'éros est lié d'autre part à la génération sexuelle qui marque le début de la décadence de l'homme ayant échoué à s'assimiler aux dieux célestes, et dont le résultat est sa corruption en bête. Dans les deux cas, éros pointe vers ce qui est plus qu'humain et vers ce qui est moins qu'humain. Le lien existant entre ces deux manifestations d'éros, et surtout, la manière dont elles peuvent être réconciliées au sein de la cosmologie, sont loin d'être clairs. On touche ici à l'aspect le plus problématique du discours de Timée sur éros, duquel dépend la possibilité cosmologique même de l'état philosophique de l'âme.

### 3. Comment *devenir* philosophe ?

#### 3.1 La discontinuité érotique du *cosmos* de Timée

Deux éléments principaux ont été dégagés à propos de l'harmonie cosmique de l'âme que doit permettre la pratique de la philosophie : cette harmonie consiste en une forme particulière de mesure (1.3) et elle suppose un éros (2.2). Il se trouve cependant que lorsque nous tentons de juxtaposer ces données, un problème jaillit : Timée ne dit pas comment cette recherche érotique de la mesure peut être réalisée dans l'ordre du devenir. En effet, Timée présente deux amoureux dont les éros respectifs pointent dans des directions opposées. Le problème est

---

<sup>13</sup> Jill Gordon, *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death* (New York : Cambridge University Press, 2012), 33.

moins lié au fait que Timée ne reconnaît que deux éros – sexuel et philosophique – que le fait qu'il les isole aux antipodes d'un intervalle sans échelon intermédiaire susceptible de les connecter entre eux. Le commentateur Kalkavage pose en ces termes la disjonction des deux éros : les deux activités érotiques exposées par Timée sont inconséquentes entre elles, parce qu'une seule des deux – la philosophie – est clairement liée au désir d'*immortalité*. En effet, s'agissant de l'amour de la raison et du savoir, Timée est explicite sur le fait qu'un tel amour fait tendre l'homme vers *ce qui est toujours* (28a). Cet éros connote un désir d'immortalité en ce qu'il met l'homme en tension avec le *cosmos* par l'étude duquel il est à même de retrouver sa condition astrale première, laquelle le rapproche au maximum de la perfection et de l'immortalité (40a ; 41c). En ce qui concerne la génération sexuée, dont éros est dit être le moteur, Timée ne l'associe jamais explicitement à un désir d'immortalité<sup>14</sup>. Au contraire, éros est alors associé à la part mortelle de l'être humain : pis encore, à moins qu'il ne soit dominé par la raison, éros est présenté comme disloquant l'être humain de sa composante divine, ce qui contribue insidieusement à rendre ses pensées encore plus mortelles (90b).

Résonne bien sûr ici l'écho d'un thème clé de l'enseignement de Diotime, transmis dans le *Banquet* par son porte-parole Socrate. Selon Diotime, éros est un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, le mortel et l'immortel, ou encore, un lien qui permet que « chaque partie soit liée aux autres dans l'univers » (*Banquet*, 202e). Le discours de Timée sur les deux éros (sexuel et philosophique) paraît globalement abstrait, parce qu'il ne dit rien du désir potentiel d'immortalité qui permettrait de les lier l'un à l'autre (*Banquet*, 208e), mais surtout, de les rendre compatibles entre eux. Pour le dire schématiquement, Timée ne donne que le premier et le dernier échelon de « l'échelle de l'amour » de Diotime, laquelle rend compte de plusieurs types d'objets d'amour médians (les beaux corps, la poésie, les belles constitutions politiques, la science, etc., 209b-210c), de telle sorte que « Diotima, as opposed to Timaeus, describes intermediate stages in the development from éros in its reproductive function to éros as pursuit of intelligible Form<sup>15</sup> ». La conception érotique binaire de Timée semble avoir pour conséquence qu'il ne sait pas alors rendre adéquatement compte des différentes

---

<sup>14</sup> Kalkavage, *Plato's Timaeus*, 39.

<sup>15</sup> German, « Cosmic Mathematics », 386.

motivations qui sous-tendent un large pan de l'activité humaine. En comprenant le devenir de l'âme à partir d'une échelle géométrique continue (en termes de *plus* ou *moins* symétrique, comme nous l'avons montré), Timée dispose de catégories imprécises pour décrire les différentes tendances de l'âme humaine, chacune d'elle pouvant en définitive être réduite à la santé ou à la maladie (1.3). En comparaison, le *Phèdre*, par exemple, excelle à rendre compte des différents visages de l'âme humaine, précisément parce que Socrate y examine l'âme à l'aune d'une échelle « qualitative » : l'âme peut être de nature et d'affinité philosophique, royale, politique, sportive, poétique, sophistique ou tyrannique, par exemple (*Phèdre*, 249c-e). Or, ces types d'âme correspondent à autant d'inflexions d'éros, d'une certaine manière.

C'est sans doute le commentateur Sawatzky qui tire le plus nettement les conséquences de l'inconsistance du discours de Timée sur éros : il échoue à rendre compte des ressources psychologiques nécessaires pour faire de la philosophie une activité *protreptique*<sup>16</sup>. Le retournement du regard des choses mortelles vers les choses immortelles que requiert et suppose la philosophie semble impossible dans les conditions cosmologiques que donne Timée, puisque ce dernier ne voit pas en éros un facteur susceptible d'encourager ce retournement. En ne disant rien de la façon dont les deux éros qu'il identifie sont censés se rejoindre et se recouper, Timée laisse planer l'alternative fâcheuse suivante : d'un côté, il semble impossible pour celui dont l'éros sexuel rend l'âme « aphosphique et amusical » (*ἀφιλόσοφος καὶ ἄμουσος*, 73a) de désirer la chose même qui serait susceptible de rétablir en lui la mesure, à savoir la philosophie ; de l'autre côté, il n'y a nul besoin de se mettre à philosopher pour celui qui aime la raison et le savoir, son âme étant en principe réglée, car déjà tournée vers l'ordre et l'intelligence du ciel. Timée décrit donc en quoi consiste l'activité philosophique ainsi que l'état qu'elle permet d'atteindre, mais il ne dit pas comment cette activité peut être voulue et recherchée par quelqu'un qui n'est *pas déjà* philosophe. Posé de manière concrète, le problème que nous rencontrons est que sans une notion plus englobante d'éros, il semble devenir impossible de justifier comment un individu dont l'âme est ballotée par de violentes passions et appétits corporels (1.2 et 2.1) peut en venir à désirer la mesure et

---

<sup>16</sup> Nathan Sawatzky, « *Timaeus'* Indifference to Education », *Ancient Philosophy* 33, n° 2 (2013) : 366.

l'ordre, c'est-à-dire à appliquer son éros vers un objet qui le mette en relation avec le divin plutôt qu'avec le mortel. Le silence de *Timée* sur le potentiel philosophique d'un éros appliqué aux choses terrestres semble venir effacer les conditions de possibilité même de ce que nous pourrions appeler la « conversion philosophique ».

### 3.2 La « caverne » et *Socrate* : une double impossibilité du cosmos de *Timée* ?

En termes généraux, la conversion philosophique correspond au moment où l'âme, éprise d'un certain objet qu'elle valorise par-dessus tout, se détourne subitement de cette chose pour orienter, avec la même passion, son amour vers la vérité et la connaissance. Les dialogues de Platon, en tant qu'œuvres dramatiques, mettent en scène de tels « retournements ». Ceux-là s'accomplissent chez les différents protagonistes des dialogues à l'occasion de la conversation avec Socrate. Socrate excelle dans « l'art protreptique » puisqu'il sait extrêmement bien lire les penchants érotiques de ses interlocuteurs<sup>17</sup> : cela fait en sorte qu'il sait précisément *de quoi les détourner* pour les amener à s'appliquer à d'autres choses, en principe, à des choses plus élevées. Le *Phèdre* peint admirablement la situation de l'âme de celui ayant subi cette conversion :

mères, frères, camarades sont tous oubliés ; la fortune [que l'âme] perd par son incurie ne compte pour rien à ses yeux ; les usages et les bonnes manières qu'auparavant elle se faisait gloire d'observer, elle les dédaigne tous ; elle est prête à l'esclavage, elle est prête à dormir là où on la laissera dormir, pourvu que ce soit le plus près possible de l'objet de son désir (251e-252a).

Aussi n'est-il pas un hasard que le terrain de prédilection de Socrate pour pratiquer son « art protreptique » soit la place publique d'Athènes. Par l'activité intense qui s'y déroule, la cité renferme une foule d'objets d'amour (de l'argent, des institutions, des honneurs, du savoir, des autels pour exercer sa piété, des concours, de l'art, etc.) vers lesquels tout un chacun est susceptible de se tourner – et par conséquent, dont

---

<sup>17</sup> Voir par exemple *Lysis*, 204c.

chacun est susceptible de se détourner au contact de Socrate. À plus forte raison, la cité constitue une communauté dont le ciment ne peut pas manquer d'être *l'opinion*. La cité, entendue au sens large de « terreau de l'opinion », est ce que Platon évoque dans la *République* par l'image de la caverne. Aussi, comme le rappelle Johansen, « the Cave, as it is first presented (514a-521b), is clearly about ethics and *politics*<sup>18</sup> ». Pour Platon, la philosophie comprise comme retournement a besoin pour être possible d'un environnement conditionné par les opinions, les préjugés et les croyances, à défaut de quoi la philosophie ne peut pas constituer une option intéressante. Surtout, la philosophie a besoin d'un Socrate, c'est-à-dire d'un individu qui est sorti de la caverne pour que, y retournant, il puisse dévoiler aux prisonniers le caractère incertain, voire injuste, de leurs opinions et réorienter leur regard.

Or, d'une certaine manière, ni la « caverne » ni Socrate ne sont possibles dans le *cosmos* de Timée, sinon par hasard<sup>19</sup>. Vers la fin de son discours, Timée emploie une image forte pour représenter l'être humain. Il le compare à « une plante non pas terrestre, mais céleste » enracinée à même le ciel (90a). Pour peu qu'on en tire les implications politiques, cette image de Timée vient nier le statut d'« animal politique » de l'homme pour faire de celui-ci un être résolument *cosmopolite*<sup>20</sup>. Timée voit l'homme comme directement lié à l'univers, et ce, sans la médiation d'un ordre particulier comme la cité, par exemple. Ainsi, même si Timée emploie de nombreuses métaphores politiques dans sa cosmologie pour décrire la mise en ordre de toute chose<sup>21</sup>, ces métaphores ne sont d'aucune manière les signes d'un prétendu caractère politique du *cosmos* timéen. Il semble au contraire que ce *cosmos* fournit à l'ordre politique des fondements naturels minimaux, notamment parce que Timée ne reconnaît pas l'attachement à la cité comme une possibilité anthropologique naturelle importante. Par exemple, Timée rend compte de manière psychologique du phénomène de l'opinion

<sup>18</sup> Thomas K. Johansen, « Timaeus in the cave », dans *The Platonic Art of Philosophy*, dir. George Boys-Stones, Dimitri El Murr et Christopher Gill, (Cambridge : Cambridge University Press, 2013), 92. Italiques originaux.

<sup>19</sup> Benardete, *The Argument of the Action*, 382.

<sup>20</sup> Kalkavage, *Plato's Timaeus*, 42.

<sup>21</sup> Par exemple, Timée décrit le caractère général de la maladie (82a-83a) en termes politiques (*πλεονεξία, στάσις, πόλεμος*). Voir Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, 20.

(37b-c) ou encore, il expose les fondements physiologiques de la divination, qu'il voit comme une fonction du foie (71a-e). Cependant, il reste tout à fait silencieux sur la possibilité humaine de s'attacher à certaines opinions ou lois, et par-là, sur la prédilection humaine à vivre en société ; de la même manière, Timée ne reconnaît pas non plus la possibilité de désirer pour eux-mêmes les fruits de la divination, et par conséquent, il ignore complètement l'importance anthropologique et politique de la poésie. Or, sans donner une dimension proprement érotique à ces matières, Timée supprime le fond sur lequel peut seul s'ériger quelque chose comme la « caverne » : « [Timaeus] did not even mention [...] the kinds of artifacts or images intentionally manufactured by poets or legislators that Socrates suggested, in his other famous image of the cave, gave rise to the shadows or opinions human beings mistake for the truth<sup>22</sup> ». Des individus qui ne sont pas d'abord profondément trompés par les ombres de la caverne sont, paradoxalement, mal disposés pour la découverte de la vérité. Les hommes faits par Timée sont de tels êtres cosmiques, directement liés à l'universel, ou bien pas du tout : dans les deux cas, ils ne connaissent pas les « charmes » de la caverne, pour le dire à la manière de Bloom<sup>23</sup>.

Dans le même ordre d'idée, nous avons vu plus haut en quoi la génération sexuée est le symptôme premier d'une dégradation de l'âme : la reproduction humaine est gage d'un certain échec, celui de l'âme n'ayant pas su de son vivant s'identifier à la révolution des sphères célestes. Dans une telle conjoncture, on voit mal comment un individu pourrait alors reconnaître une quelconque grandeur à la notion de « patrie », dans la mesure où cette dernière n'existe strictement que sur fond de cet échec. Or, le geste de la conversion philosophique, faut-il le rappeler, nécessite au plus haut point la reconnaissance d'une telle grandeur dans l'un ou l'autre des aspects de l'ordre politique humain. Ce n'est qu'à partir d'un objet d'estime que la philosophie peut, par opposition à cet objet d'estime, constituer une alternative sérieuse pour la vie humaine. Pour le dire ainsi, le meilleur candidat à la philosophie est un « Alcibiade », précisément parce qu'il est énergiquement épris des choses politiques<sup>24</sup>. Si, cependant, il n'existe aucun désir concret

---

<sup>22</sup> Zuckert, *Plato's Philosophers*, 476.

<sup>23</sup> Allan Bloom, *Love and Friendship* (New York : Simon & Schuster, 1993), 521.

<sup>24</sup> Voir l'ouverture du *Premier Alcibiade*.



d'immortalité qui s'incarne à même la cité, alors aucune conversion du regard ne peut être possible ; ni la philosophie ni le philosophe ne peuvent *venir à l'être* à proprement parler. En ignorant l'origine érotique d'une multitude d'inclinations spécifiquement humaines, Timée « does not recognize the nobility involved in striving for a better way of life<sup>25</sup> ».

La philosophie comme protreptique semble donc se révéler impossible dans le *cosmos* de Timée parce que ce dernier ne fait mention d'aucun éros intermédiaire entre celui du savoir et celui de la copulation. Le regard ne peut pas être réorienté, puisqu'il n'est pas oscillant : il semble toujours déjà fixé soit vers le ciel, soit vers la terre (91e). En ce sens, le corollaire de l'impossibilité de l'existence d'un Alcibiade dans le monde fabriqué par Timée est l'impossibilité de l'existence de Socrate. Timée expose bien en quoi les recherches sur la nature et la contemplation de l'ordre céleste – bref, la philosophie – sont les activités par lesquelles l'âme peut se faire semblable au divin (47b-c ; 90d). Cependant, seul un motif érotique – que Timée ne fournit pas – nous permettrait d'expliquer la raison pour laquelle un philosophe dont l'âme est déjà réglée se tournerait vers autrui pour lui enseigner à philosopher, comme le fait Socrate. Comme le remarque Zuckert une fois de plus avec justesse, s'agissant d'éducation, « Timaeus deals with human beings solely as individuals<sup>26</sup> ». Ne voyant pas la communauté politique comme un sol fertile pour l'éducation philosophique – parce que ne reconnaissant pas sa simple existence ! –, Timée efface du même coup un désir susceptible d'amener un philosophe à s'occuper de l'éducation d'autrui, par exemple, « the hope that what he teaches, philosophy, will live on to all eternity in the midst of changes of political orders<sup>27</sup> », comme le suggère Bloom. Il est donc clair que, si Timée fait à quelques reprises référence à « l'éducation » dans son discours (87b ; 88b-c), c'est chaque fois comme à un mouvement visant à rétablir la mesure entre les différentes parties de l'âme ; ce n'est jamais comme à la conversation socratique qui elle a le potentiel d'être protreptique, dans la mesure où elle tient pleinement compte du phénomène érotique.

<sup>25</sup> Zuckert, *Plato's Philosophers*, 844.

<sup>26</sup> Zuckert, 464.

<sup>27</sup> Bloom, *Love and Friendship*, 517.

#### 4. Interpréter le *Timée*

Nous avons pu voir en quoi le discours de *Timée* est inconséquent quant à son traitement d'éros comme facteur cosmologique. La conséquence qui s'est révélée à nous est la suivante : l'avènement de la condition philosophique décrite par *Timée* semble impossible dans l'ordre du devenir. Au terme de notre réflexion, une question se pose alors : comment nous faut-il interpréter le caractère problématique du discours de *Timée* sur éros ? Avons-nous même raison de le comprendre comme problématique ?

Une première manière d'interpréter cette difficulté consisterait bien évidemment à tenir compte de l'abstraction *physique* à partir de laquelle se déploie la cosmologie du *Timée*. De ce point de vue, dans le *Timée*, Platon examinerait le réel strictement depuis une perspective physique, et par conséquent, emploierait un mode d'exposition approprié à l'énonciation de vérités physiques. Cette approche interprétative a pour avantage qu'elle dispose le lecteur à reconnaître finalement une plus grande cohérence dans les enseignements des différents dialogues platoniciens. En effet, selon cette perspective, il devient à contre-emploi de discuter de l'accord ou du désaccord réel ou apparent de tel dialogue avec tel autre – par exemple, le *Timée* et le *Banquet* –, tout simplement puisque selon cette perspective, « what the *Timaeus* does is frequently to say the same things which Plato also says elsewhere, but to say them *physikós*, i.e. from the point of view of physics<sup>28</sup> ». Aussi le *Timée* serait-il le dialogue où Platon livrerait ses intuitions cosmologiques d'un point de vue physique, moins dans le but d'amender et de réformer le contenu des dialogues antérieurs par une doctrine résolument nouvelle que dans celui d'exposer le versant « physique » de sa philosophie ?

Cette approche recèle néanmoins un important défaut susceptible d'affaiblir toute interprétation se basant sur elle : elle brouille le degré de cohérence *interne* que l'on est en droit d'attendre à l'intérieur du *Timée* lui-même. En effet, en acceptant d'avance le principe selon lequel le *Timée* procède d'après une abstraction physique, il devient alors dangereux de faire passer n'importe quelle difficulté ou anomalie du texte sous le compte de l'imprécision qu'entraîne nécessairement une

---

<sup>28</sup> David Sedley, « "Becoming like God" in the *Timaeus* and Aristotle », dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, dir. Luc Brisson et Tomás Calvo (Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997), 337.

telle abstraction. Peut-être conscient de cet enjeu, le personnage Timée admet lui-même se trouver « dans l'impossibilité de proposer des explications qui en tout point soient totalement cohérentes avec elles-mêmes » (29c), tant la tâche de décrire la génération du monde du point de vue de la philosophie de la nature lui apparaît complexe.

À défaut d'espérer une forte cohérence externe entre les différents dialogues de Platon, ou encore, une cohérence interne entre les différentes parties du discours de Timée, il reste à voir si l'incohérence que nous avons prétendu relever dans ce travail ne pourrait pas s'expliquer à la lumière du tout que forme le *Timée* dans son *ensemble*. Car, au cours de notre exposition, nous avons tenu compte uniquement de la partie « cosmologique » (27d-92c), indépendamment du préambule dramatique (17a-27d) qui lui confie pourtant sa visée, à savoir, exposer la nature des êtres qui constitueront les citoyens de la cité en paroles brossée par Socrate la veille (19c). Or, tout bien considéré, il ne fait pas de doute que Timée échoue à répondre aux attentes de Socrate – lui procurer de tels êtres –, pour des raisons qui ne sont pas étrangères à celles qui furent présentées dans ce travail : dans sa cosmologie, Timée fait fi, et par-là, efface le support naturel de la politique et de l'éducation (3.2). Comme plusieurs l'ont remarqué, le signe le plus patent de l'échec de Timée est qu'il identifie l'origine du sexe féminin comme étant la réincarnation des âmes mâles « lâches et qui ont mené une vie injuste » (90e). Ce détail de l'anthropologie est clairement irréconciliable avec la prescription de Socrate touchant la cité la meilleure, puisqu'il précise que cette dernière doit avoir des gardiens autant masculins que féminins (18c). Or la cité de Socrate ne peut évidemment pas tolérer d'avoir à sa tête les femmes que Timée façonne, en raison de la tare qu'il leur prête.

Si cette inconséquence entre la requête initiale de Socrate et l'anthropologie que Timée est en mesure de lui offrir ne constitue pas un simple accident de la perspective physique mise de l'avant dans le dialogue, alors il semblerait que l'imprécision du discours de Timée sur éros ait une signification philosophique positive. Le cas échéant, l'intérêt philosophique du *Timée* résiderait donc non seulement dans sa doctrine cosmologico-mathématique originale, mais aussi, dans la suggestion de ses limites intrinsèques<sup>29</sup>. Ce point de vue nous autoriserait alors à voir le *Timée* comme la dramatisation par Platon

---

<sup>29</sup> Voir German, « Cosmic Mathematics », 390.

d'une certaine tendance de la philosophie – en l'occurrence, mathématisante – ainsi que des difficultés qui la guettent lorsqu'une telle tendance est poussée au sommet de sa propre logique. Par-dessus tout, comme l'ont suggéré nos derniers développements, l'imprécision caractéristique de *Timée* sur la question érotique nous reconduit spontanément à la figure de Socrate qui, peu de temps avant de laisser la parole à *Timée*, justifie son silence inhabituel sous le motif de la « connaissance de soi » : « Critias et Hermocrate, je me connais bien (*ἐμᾶυτοῦ αὐτὸς κατέγνωκα*) pour savoir que jamais je ne serais en mesure de faire de ces hommes et de cette cité l'éloge qu'ils méritent » (19d). En définitive, selon cette avenue interprétative qui tient compte des motifs dramatiques de la cosmologie, Platon nous inviterait à comparer deux profils philosophiques, timéen et socratique, notamment distincts sur ce plan : Socrate, ignorant tout du champ d'expertise de *Timée*, se dit être connaissant dans le seul domaine dans lequel *Timée* semble faire preuve de lacunes : les *choses érotiques*<sup>30</sup>. Notons que cette dernière piste d'interprétation présente l'avantage de réconcilier la cosmologie de *Timée* comme telle avec la scène d'ouverture peinte par Platon pour l'introduire ; par-là, elle donne donc à rétablir l'unité du dialogue dans son entièreté. Du reste, contrairement à la première voie interprétative évoquée plus haut, elle ne présente pas de défaut majeur.

---

<sup>30</sup> τὰ ἐρωτικά. Voir *Théagès*, 128b et *Banquet*, 177d.

### Bibliographie

- Benardete, Seth. *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago : The University of Chicago Press, 2000.
- Bloom, Allan. *Love and Friendship*. New York : Simon & Schuster, 1993.
- Cornford, Francis M. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis : Hackett Publishing Co., 1997.
- German, Andy. « Cosmic Mathematics, Human Erōs: A Comparison of Plato's *Timaeus* and *Symposium* ». *International Philosophical Quarterly* 60, n° 4 (2020) : 373-391.
- Gordon, Jill. *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*. New York : Cambridge University Press, 2012.
- Johansen, Thomas K. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Johansen, Thomas K. « Timaeus in the cave ». Dans *The Platonic Art of Philosophy*, sous la direction de George Boys-Stones, Dimitri El Murr et Christopher Gill, 90-109. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Kalkavage, Peter. *Plato's Timaeus: Translation, Glossary, Appendices, and Introductory Essay*. Indianapolis : Hackett Publishing Co., 2001.
- Platon. *Œuvres complètes*. Traduit sous la direction de Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2001.
- Platon. *Œuvres complètes: Timée; Critias*. Traduit par Albert Rivaud. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Platon. *Timée; Critias*. Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2017.
- Sawatzky, Nathan. « *Timaeus'* Indifference to Education ». *Ancient Philosophy* 33, n° 2 (2013) : 353-374.
- Scolnicov, Samuel. « Freedom and Education in Plato's *Timaeus* ». Dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, sous la direction de Luc Brisson et Tomás Calvo, 363-374. Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997.
- Sedley, David. « "Becoming like God" in the *Timaeus* and Aristotle ». Dans *Interpreting the Timaeus-Critias: proceeding of the IV Symposium Platonicum*, sous la direction de Luc Brisson et Tomás Calvo, 327-339. Sankt Augustin : Academia-Verlag, 1997.

Taylor, Alfred E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford : The Clarendon Press, 1928.

Zuckert, Catherine H. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago : The University of Chicago Press, 2009.