

 **PTIMUM**

Le monde

Auteur par auteur

PRÉPA ECG • CONCOURS 2023

- Le thème en 27 chapitres
- Les auteurs à connaître
- Notions et concepts clefs
- Le mode d'emploi des références

sous la direction de
Ugo Batini
Guillaume Toning



Chapitre 1

L'envers du monde : de la naissance du cosmos grec aux mondes inversés de Platon

Frédéric Berland

De même que la notion latine d'*ars* (qui a donné en français « art ») ne traduit la notion grecque de *tekhnè* (qui a donné en français « technique ») qu'au prix de déplacements qui sont devenus problématiques, le terme latin *mundus* n'est pas une traduction neutre du terme grec *cosmos*. L'idée de « cosmologie », dont on fait justement remonter l'origine aux penseurs de la Grèce archaïque, implique plus que la simple somme de l'ensemble des êtres naturels. L'exigence de ces pères fondateurs de la science qui tentèrent de s'affranchir d'une compréhension mythique de la réalité pour en livrer une première explication rationnelle, est une exigence de mise en ordre des phénomènes au moyen d'une loi unique. Platon, à qui nous devons le plus ancien traité de cosmologie complet à nous être parvenu, le *Timée*, peut être considéré comme le point où culmine l'ensemble des premières tentatives pour articuler l'ancienne sagesse mythique des poètes avec le nouveau savoir logique des physiciens et des philosophes. C'est en étudiant la série des mythes qu'il consacre au *cosmos*, le plus souvent dans une perspective politique, que nous pourrons mieux appréhender, à travers la vertigineuse séquence de renversements successifs à laquelle il nous invite à assister, la manière dont la loi du *cosmos* relève pour lui de l'art du tissage où la logique des opposés doit nous permettre de nous élever par-delà ce qui nous apparaît à première vue contradictoire. Cet apogée sera aussi le début d'un nouveau crépuscule où, progressivement, l'exigence d'universalité se mettra ensuite à décliner jusqu'au recouvrement du *cosmos* par la notion de monde, en une éclipse qui nous voue à sombrer dans ce que le mythe de l'Atlantide nomme « l'océan indéterminé de la dissimilitude ».

Le terme grec *cosmos* qui est celui que les Latins traduiront par *mundus* est traditionnellement considéré comme un néologisme dû à Pythagore. Diogène Laërce nous apprend en effet qu'il « a le premier donné le nom de *monde* à l'univers et enseigné que la terre est ronde¹ ». Cette innovation se situe à une période antérieure à l'apparition de la philosophie dans la pensée de Socrate et dans l'œuvre de Platon, lors d'une époque où s'affrontent de nombreuses doctrines que l'on a pris l'habitude de rassembler de ce fait sous le nom de *présocratiques* ou *préplatoniciennes*. Néanmoins, comme l'indique déjà l'embarras de la traduction qui utilise aussi bien le terme de *monde* (en grec *cosmos*) que celui d'*univers* (qui traduit ici le grec *ouranos*, littéralement : le Ciel), cette nouvelle notion s'inscrit au sein d'un réseau de distinctions subtiles où apparaît déjà l'ensemble des problèmes que la nouvelle approche rationnelle de la nature va susciter en Grèce.

I. De la cosmogonie à la cosmologie : la physique ionienne

La question du fondement : Thalès et Anaximandre

Ceux que l'on nomme les « physiciens » ioniens, du nom de la région de l'actuelle Turquie où leur pensée se développa au sein de ces deux centres intellectuels que furent les villes de Milet et d'Éphèse, sont à l'origine d'une révolution sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Ils opposèrent l'idée de science à la vision mythique du monde telle qu'elle était décrite par Hésiode dans sa *Théogonie* (son long poème sur l'origine des dieux) et défendue par les « maîtres de vérités » de la Grèce archaïque, c'est-à-dire les aèdes (les artistes comme Homère qui chantaient les épopées), les devins ou le « roi de justice ». Sans nier que les dieux existent, ils les naturalisèrent et les transformèrent en principes d'explication rationnelle. Les dieux primordiaux comme *Ouranos* et *Gaïa* se mirent à désigner littéralement le *Ciel* et la *Terre* et le panthéon tout entier se traduisit en éléments comme l'eau, l'air et le feu. Pour Thalès de Milet, qui peut être considéré comme le fondateur de l'école de Milet, le principe fondamental de la nature était l'eau. **Il ne s'agit pas ici d'une thèse matérialiste, ce qui distingue les physiciens grecs de nos physiciens actuels. L'eau est un principe conceptuel de fluidité qui est susceptible d'épouser toutes les formes.** L'eau n'a pas en elle-même de forme fixe et c'est parce qu'elle n'a pas de détermination figée qu'elle peut devenir un symbole d'universalité.

Les successeurs de Thalès, Anaximène et Anaximandre ont tenté de postuler la même universalité à partir d'autres principes, que ce soit l'air pour le premier ou, pour le second, l'*apeiron*, c'est-à-dire littéralement « ce qui n'a pas de limite » et qui sera traduit dans les langues latines par la notion d'*in-fini*. Cette dernière locution, d'une nouveauté extraordinaire, affirme clairement la négation des différences au sein de la multiplicité de la nature. Ce principe infini est également *éternel* car, puisqu'il doit expliquer le commencement, il ne doit pas avoir lui-même

1. Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes de l'antiquité*, VIII, 1, trad. C. Zévort.

commencé. Au-delà des quatre éléments de la physique naissante (l'eau, l'air, la terre et le feu), il est le principe de circulation entre ces éléments, un principe de relation plus qu'une essence.

Héraclite et l'unité des opposés

C'est cette interprétation de l'*apeiron* comme non-commencement qui va profondément marquer Héraclite, le premier penseur dont nous avons gardé la trace d'un usage systématique du terme de *cosmos*, qu'il va ainsi penser comme un univers sans origine et en perpétuel mouvement entre des couples d'opposés dont la physique permet de penser l'unité :

« Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure¹. »

Le *cosmos* d'Héraclite, c'est-à-dire l'ordre du monde, ne concerne plus ici simplement le Ciel (*ouranos*) comme c'était le cas dans la citation prêtée à Pythagore, mais la totalité des réalités temporelles (qui étaient, sont et seront), dans la mesure où pour Héraclite « tout s'écoule² » (*panta rhei*). **Le monde s'identifie ainsi la nature (en grec *phusis* qui désigne littéralement « tout ce qui pousse »), et est ainsi pensé comme un grand fleuve dans lequel jamais on ne se baigne deux fois**, car tout y est emporté dans un cycle de mutations, d'apparitions et de disparitions. Mais, si ce mobilisme manifeste l'unité « océanique » du monde, Héraclite n'est pas un penseur de l'eau comme Thalès, mais du feu. Ce feu « toujours vivant » dit à la fois ce qui n'en finit jamais de passer sans forme définie, mais aussi ce que le monde sera toujours : une vie qui renaît lorsqu'une autre s'éteint. Le monde est un vivant créateur d'ordre qui toujours se renouvelle. Le Ciel comme la Terre, le Divin comme les Mortels sont des vivants, c'est-à-dire des systèmes ordonnés et harmonieux qui ne tirent pas leur ordre d'une réalité qui les précéderait, mais ils sont eux-mêmes ordonnateurs de leurs propres ordres où s'unifient les contraires, la vie et la mort, le monde de Zeus et celui d'Hadès.

« Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier³. »

L'unité du *cosmos* englobe ainsi la multiplicité des mondes particuliers qui le composent et expriment, chacun selon la diversité de son mode, l'universalité de la loi fondamentale de l'union des opposés. **Si la guerre (*polemos*) est l'origine de toutes choses⁴, c'est au sens de cette lutte des contraires qui ne s'anéantissent jamais complètement mutuellement, mais sont la source de l'engendrement du monde**. Cette guerre ne s'oppose donc pas à la paix, mais la contient en elle et y est nouée indéfectiblement. Le monde n'est pas ainsi la simple sommation de tous les

1. Héraclite, DK B 30 ; trad. M. Conche dans Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 279.

2. Héraclite, *Ibid.*, p. 467.

3. Héraclite DK B 89 ; trad. *Op. cit.*, p. 63.

4. Héraclite DK B 80 ; trad. *Op. cit.*, p. 437.

éléments divers dont il est parsemé, il est ce nœud où vont « de toutes choses l'un et de l'un toutes choses¹ ». Si « l'adverse est bénéfique² » c'est qu'une harmonie ne peut naître que de tensions en sens contraire. L'arc et la lyre, aussi opposées que soient les réalités qu'ils symbolisent, tirent leur beauté de cette même tension qui fait dire à Plutarque dans son traité *De la tranquillité de l'âme* : « L'harmonie du monde est alternative comme celle de la lyre et de l'arc³ ».

Plutarque fait ici référence au fragment 51 d'Héraclite où il est question d'un « ajustement par actions de sens contraire⁴ » (*palintropos harmonie*) où nous retrouvons, non seulement la loi de l'unité des contraires, mais plus encore la caractérisation de cette loi du *cosmos* comme un *accord* qui, comme le précise M. Conche, « ne lui vient pas du dehors : c'est lui-même qui se divisant s'unit, s'écartant se rassemble, s'opposant s'accorde⁵ ». Nous verrons que la cosmologie platonicienne sera elle-même marquée par cette compréhension « musicale » du monde où c'est ce mouvement de flux et de reflux de l'Un en direction du multiple (la procession) et du multiple en direction de l'Un (la conversion) qui exprime la loi cosmique de ce qui en tout et partout demeure.

Déjà dans le *Banquet*, c'est au sein du discours d'Éryximaque, à propos du lien entre la médecine que ce dernier pratique et la musique, que Platon reprend cette même proposition d'Héraclite : « L'unité, se constitue en s'opposant elle-même à elle-même, comme c'est le cas pour l'accord de l'arc et celui de la lyre⁶ ». Néanmoins, le déplacement qu'opère Platon du *cosmos* vers la notion d'unité est ici tout sauf anecdotique. Il annonce déjà toute la complexification des thèmes héraclitéens qui structure le dédoublement que Platon va imposer au *cosmos* : au mythe « vraisemblable » du *Timée* qui présente une cosmologie « blanche », c'est-à-dire explicite et positive, s'oppose la cosmologie « grise », implicite et négative, que livre le mythe invraisemblable du *Politique* où l'étranger décrit un monde inversé, un monde se retournant et procédant en sens inverse (*palin anestrephen*)⁷ du *cosmos* originel. **Ce monde à l'envers n'est autre que notre monde en sa fatale naturalité.** Mais afin de comprendre le sens de ce renversement, il nous faut préciser à quoi vient à se confronter, au sein de la cosmologie de Platon, la physique des ioniens.

1. Héraclite DK B 10 ; trad. *Op. cit.*, p. 433.

2. Héraclite DK B 8 ; trad. *Op. cit.*, p. 401.

3. Plutarque, *Œuvres morales. Traités 27-36*, trad. J. Dumortier et J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, p. 119.

4. Héraclite DK B 51 ; trad., *Op. cit.*, p. 425.

5. M. Conche, commentaire aux *Fragments d'Héraclite*, *Op. cit.*, p. 426.

6. Platon, *Le Banquet*, 187a ; trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Flammarion, 2008, p. 97.

7. Platon, *Le politique*, 272e.

II. Le renversement du *cosmos* : la dialectique éleatique

La question de l'Être

Nous venons de voir que pour Héraclite le monde est ce qui englobe l'ensemble des contraires, il est ainsi le lieu où le Ciel et la Terre, les mortels et le Divin cohabitent. Mais, comme le souligne M. Conche dans son introduction au *Poème* de Parménide, ce lieu n'est pas pour ce dernier un monde, mais simplement la Présence. En effet : « Héraclite peut dire : “Il y a le monde” ; mais avant de dire “il y a le monde” et pour le dire, il faut dire : “il y a”. *Il y a* : quand ? où ? Ici et maintenant. Le *il y a*, dit Parménide, “reste *ici même* fixé”. »¹ La remarque de Parménide est déroutante. Elle marque pourtant le moment où la réflexion philosophique va trouver sa voie propre. Les philosophes de la région d'Élée (dans le sud de l'actuelle Italie), ne se demanderont plus en effet ce qu'est le *cosmos*, quel en est le principe, comment il s'est formé et se maintient, mais quelle est la nature de cet « Il y a », c'est-à-dire qu'ils vont poser la question de l'Être. **Or, et c'est là la thèse fondamentale qui va mettre en crise la pensée du *cosmos*, si « l'être est », alors le « non-être » n'est pas. Ce qui n'a l'air d'être qu'un truisme d'une grande platitude est ce qui va conduire à rompre la belle harmonie ionienne.** En effet, le devenir qui caractérise la loi naturelle du *cosmos* ionien est lui-même un passage de l'être au non-être ou du non-être à l'être. Devenir bachelier implique d'avoir d'abord été non-bachelier. Mais si tel est le cas, le devenir, entaché de non-être ne peut donc pas relever de l'être, le monde pourrait bien n'être qu'une illusion :

« C'est pourquoi ne sera qu'entité nominale, et pur jeu de langage, tout ce que les mortels, croyant que c'était vrai, ont d'un mot désigné : tel naître ou bien périr, être et puis n'être pas, changer de position, et changer d'apparence au gré de la couleur². »

Décochée depuis l'arc d'Héraclite, nous pouvons penser ici à la flèche de Zénon d'Élée qui, selon l'un de ses célèbres paradoxes est toujours immobile dans la mesure où, à chaque instant de son trajet elle est parfaitement immobile et que la sommation de moments immobiles ne peut pas engendrer autre chose que de l'immobilité. Même si nos sens nous apprennent que la flèche est en mouvement, le raisonnement logique vient infirmer cette apparence trompeuse. Si, par cette négation logique du mouvement, l'opposition à Héraclite ne semble pas pouvoir être plus radicale, nous pouvons néanmoins remarquer que la thèse de Parménide conduit à séparer, d'un côté la nature sensible qui n'est qu'un lieu d'illusion et, de l'autre, le domaine de la raison sur le même modèle que le « monde des éveillés » qu'Héraclite opposait au « monde des dormeurs », c'est-à-dire comme une opposition entre un *cosmos* universel (tourné vers l'Un) et un *monde* de la diversité (tourné vers le multiple).

1. M. Conche, « Introduction » au *Poème* de Parménide, Paris, PUF, 1996, p. 37.

2. Parménide, DK B 8 ; trad. fr. in *Les présocratiques*, J.-P. Dumont (dir.), Paris, Gallimard, 1988 p. 262.

Dans la deuxième partie du *Parménide* où Platon imagine le jeune Socrate dialoguer avec le très vieux Parménide, se met ainsi en place **une sorte de cosmologie sans cosmos**¹, c'est-à-dire une série d'hypothèses sur l'Un et le multiple, sur l'être et le non-être, à partir desquelles Parménide tente d'entrelacer harmonieusement les contraires selon une méthode dialectique qui ne se contente pas de les entrechoquer violemment ou de les dissoudre paresseusement. Il est difficile de savoir si ce texte relève à proprement parler d'une cosmologie (le terme de *cosmos* n'y apparaît pas, même s'il est souvent question du « Tout »), s'il reflète la pensée de Parménide, ou même celle de Platon. Certains n'y ont vu qu'un vain jeu logique, d'autres l'exposé d'une méthode vouée à l'échec. Les auteurs néoplatoniciens en feront quant à eux la clé de lecture de toute l'œuvre de Platon et en particulier du *Timée* où se trouve la cosmologie la plus explicite que propose Platon. Les deux dialogues devraient même se lire en regard l'un de l'autre, chacun croisant de son point de vue la série déployée par l'autre : le *Parménide* manifeste la structure intelligible des êtres appelés *hypercosmiques* et le *Timée* celle des êtres sensibles appelés *encosmiques*².

Monde sensible et « Ciel des idées »

Mais avant d'entrer dans la cosmologie du *Timée* et préciser sa relation avec la cosmologie que Platon esquisse dans le *Politique*, nous pouvons, pour nous faire une idée du contenu du *Parménide*, simplement regarder la première hypothèse qui pose que l'Un lui-même n'est pas. Comme Parménide aboutit alors rapidement à la conséquence selon laquelle si l'Un n'est pas alors il n'y a rien à en dire et qu'il passe vite de ce fait à la deuxième hypothèse : « de l'Un, qu'il est », la plupart des commentateurs ont négligé cette première hypothèse à première vue absurde. Mais là encore, les néoplatoniciens comme Plotin donnèrent un sens fort à cette idée en situant de ce fait l'Un au-delà de l'être, l'associant ainsi à la notion de Bien, l'objet même de la dialectique, qui dans la *République* (Livre VI) est également posée « au-delà de l'être » (ce pour quoi les néoplatoniciens parlent parfois de l'Un-Bien). Si c'est bien l'unité qui vient se substituer à la notion de *cosmos* pour Platon, **que signifie alors cette idée qui nous ferait dire que le monde est néant, mais d'un néant absolu qui se trouverait par-delà la division de l'être et du non-être ?** Une première indication nous est fournie par l'allégorie qui dans la *République* est censée mieux faire comprendre cette idée extraordinaire d'inspiration parménidienne, la célèbre « allégorie de la caverne » (Livre VII).

À partir de ce texte, nous avons tous commencé au lycée, par apprendre à opposer au « monde sensible » où vivent les prisonniers enchaînés depuis leur enfance et condamnés à ne voir que des ombres projetées sur un mur, un « monde intelligible » qui, au-delà du feu qui brille dans la caverne, est baigné de la lumière du soleil. C'est ce soleil que Platon avait appelé dans le texte sur le Bien, le fils de Dieu et dont l'allégorie nous apprend qu'il est vis-à-vis de la réalité des idées,

1. Nous empruntons cette idée à G. Wersinger Taylor, « Le *Parménide* de Platon : une cosmologie sans *Kosmos* », *Études platoniciennes* [En ligne], 15, 2019.

2. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. A. Festugière, Paris, Vrin, I, 40 et 121.

comme le feu de la caverne vis-à-vis des ombres de cette réalité. Là où les ombres sont comme les images des choses de la caverne, comme les tableaux qui nous donnent à voir de multiples perspectives sur le même lit construit par l'artisan, ce lit physique n'est lui-même qu'une des multiples manières d'instancier dans la nature l'idée que nous avons du lit. La critique des images, comme la critique du monde sensible est ainsi toujours une critique du multiple, de la diversité qui nous divertit et nous détourne de l'unité vers laquelle nous devons faire retour en nous tournant vers l'Un, ce que dit littéralement la notion d'*univers*.

La caverne est donc bien un monde, mais elle fonctionne comme un *cosmos* renversé, c'est-à-dire comme un *cosmos* illusoire tel que l'était le monde des endormis d'Héraclite. De même, la critique des images que livre la triade des lits au dernier livre de la *République* conduit à renverser les images homériques où l'Hadès était le lieu souterrain qui nous attend après notre mort, alors que la caverne est à l'inverse le lieu où nous vivons et dont il nous faut nous libérer en séparant notre âme du corps, c'est-à-dire en apprenant à mourir. **Ainsi, s'il est légitime de parler du « monde sensible », dans la mesure où le monde sera toujours marqué par la diversité, il ne peut en revanche y avoir de *monde* intelligible.** Les idées se déploient en une multiplicité harmonieusement structurée où elles ne perdent jamais l'unité dont elles procèdent, ce pour quoi les commentateurs les plus scrupuleux préfèrent parler de « Ciel des idées » en une reprise de l'opposition entre *ouranos* (le Ciel) et *cosmos* (le monde), que nous retrouverons dans le *Timée*.

Dans le dernier livre de la *République* (Livre X), juste après le texte sur les trois lits qui lui sert à critiquer les images (la *mimesis*) et ainsi les poètes et les faiseurs de mythes, Platon renversera à nouveau la structure de l'allégorie de la caverne et il mettra dans la bouche de Socrate le mythe d'Er, où la descente aux enfers d'Er le pamphylien rétablit la structure du mythe homérique dont la morale est incarnée par le personnage d'Ulysse. Entre le discours rationnel sur le *cosmos* et l'évocation poétique des domaines de Zeus et de Hadès, Platon se livre ainsi à un étrange jeu de renversements successifs où ce qui se remet à l'endroit n'a plus la même apparence qu'avant d'avoir été renversé. Il suffit de remarquer que le *Timée*, le grand dialogue cosmologique de Platon, est censé se dérouler le lendemain de l'entretien que rapporte la *République*, pour comprendre que ce que les discours de *Timée* qui se présentera comme un « mythe vraisemblable » nous exposera à une nouvelle perspective renversante sur le monde.

III. De la cosmologie du *Timée* au « monde inversé » du *Politique*

Le démiurge et la khora

Au sein du long discours de *Timée* de Locres qui constitue la plus grande partie du *Timée*, Platon expose, au sein du plus ancien traité complet de cosmologie qui nous soit parvenu, ce qui semble bien être le premier modèle physico-mathématique d'une compréhension du *cosmos*. Le fait qu'il soit présenté

comme un mythe et qu'il réponde à une sollicitation de Socrate de décrire la cité idéale comme lui-même s'était proposé de le faire « la veille » dans la *République*, indique assez qu'au-delà des implications scientifiques du texte qui continueront longtemps à fasciner les physiciens, de Képler et Galilée jusqu'à Heisenberg ou plus récemment Anthony Legget (prix nobel de physique en 2003)¹, Platon noue ces questions sur l'explication rationnelle du monde avec des préoccupations politiques et même esthétiques, l'idée du Vrai ne pouvant pas se penser indépendamment du Bien et du Beau.

Mais au-delà de ce tissage interne à la philosophie de Platon, le discours de *Timée* se présente lui-même comme le croisement d'une double question par laquelle le penseur pythagoricien ouvre son exposé: « qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais?² » Nous reconnaissons ici le croisement entre l'interrogation de Parménide sur l'être et celle d'Héraclite sur le devenir de toutes choses. L'une nous appelle à procéder en direction du monde (*cosmos*), l'autre à tourner notre regard en direction du Ciel (*ouranos*) en deux directions opposées que Platon va tenter de maintenir ensemble au sein d'une troisième dimension, la voie moyenne qu'emprunte le démiurge qui, à partir des formes *hypercosmiques* va pouvoir modeler les réalités sensibles (ou *encosmiques*), par application des idéalités mathématiques à cet élément mystérieux que Platon nomme la *khora*.

Si ce dernier terme est parfois traduit par « matière », le terme latin *materia* traduit plus directement la notion de *hylé* qu'Aristote créera en partie contre la cosmologie de son maître. Si le couple matière/forme compose la substance aristotélicienne, **la *khora* est irréductible à une quelconque opposition. Elle n'est ni sensible ni intelligible et appartient à ce « troisième genre » (52a) lié au genre moyen du démiurge. La *khora* défit en ce sens la logique et le principe de contradiction car elle n'est ni ceci ni cela, à la fois ceci et cela.** Platon affirme en ce sens qu'on ne peut l'atteindre que par « un raisonnement bâtard » (52b). Si Platon hérite ainsi de la loi de l'union des termes contraires que nous avons mise en évidence dans les fragments d'Héraclite, il donne à cette loi un nouveau lieu, car *khora* désigne littéralement une place, un territoire rural de la *polis* grecque. Mais ce lieu, dans le *Timée*, n'est pas un lieu spatial, pas plus qu'il n'est affecté par le temps, car il se situe avant l'origine du monde. C'est un « réceptacle » qui ne dépend ni du *logos* ni du *mythe*, c'est un autre nom de l'univers, irréductible aussi bien au Ciel (*ouranos*) qu'au monde (*cosmos*).

La difficulté que pose ce terme n'est pas gratuite. Elle condense les apories auxquelles nous mène la pensée du monde, depuis sa loi ordonnatrice qui se donne au sein de « l'âme du monde », la première production du démiurge, jusqu'à la manière dont cette loi unique s'applique à la multiplicité des corps, des corps physiques aux corps humains et jusqu'au corps politique, qui se déploient dans le « corps du monde », la seconde production du démiurge qui tient là encore le

1. A. Legget, « Plato's *Timeaus*: Some Resonances in Modern Physics and Cosmology », in *One Book, The Whole Universe*, R. D. Mohr & B. M. Sattler (dir.), Parmenides Publishing, 2010, p. 31-36.

2. Platon, *Timée*, 26d, trad. *Op. cit.*, p. 1206.