



HAL
open science

Can One Speak of Teleology in Plato?

Luc Brisson

► **To cite this version:**

Luc Brisson. Can One Speak of Teleology in Plato?. Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2019, 45, pp.117-138. 10.4000/cps.1630 . hal-04032401

HAL Id: hal-04032401

<https://hal.science/hal-04032401>

Submitted on 16 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Peut-on parler de téléologie chez Platon ?

Can One Speak of Teleology in Plato?

Luc Brisson



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1630>

DOI : [10.4000/cps.1630](https://doi.org/10.4000/cps.1630)

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2019

Pagination : 117-138

ISBN : 979-10-344-0047-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Luc Brisson, « Peut-on parler de téléologie chez Platon ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 45 | 2019, mis en ligne le 30 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1630> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1630>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Peut-on parler de téléologie chez Platon ?

Luc Brisson

Je voudrais m'intéresser ici à un courant interprétatif, celui qui invoque la « téléologie »¹, un terme composé dont le premier élément dérive du grec *telos*², la « fin », et le second de *logos*, l'« explication » ; le terme fait, en définitive, référence à la cause finale chez Aristote³. Le terme « téléologie » a pris l'allure d'une formule incantatoire chez ceux qui maintenant s'intéressent à Platon, à Aristote et même aux stoïciens. Chez Platon, trois lieux sont tout particulièrement visés : l'autobiographie de Socrate dans le *Phédon* (96e-99d), le *Timée* et le livre X des *Lois*⁴. Dans le cadre de ce travail en cours, je me limiterai au *Timée*. J'ai beaucoup travaillé sur le *Timée*, et depuis le début, j'ai voulu lire ce texte en lui-même et pour lui-même en décapant l'épaisse couche d'interprétations qui, depuis Aristote déjà, a, au cours des âges, recouvert ce texte si original et si énigmatique.

- 1 Sur le sujet, voir A. WOODFIELD, *Teleology*.
- 2 [Note des éditeurs : conformément à la pratique des *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, les accents des mots grecs translittérés ne sont pas notés ; è = η, ò = ω.]
- 3 C. NATALI & S. MASO (a cura di), *Antiaristotelismo; Plato physicus*. IDEM, *Cosmologia e antropologia nel Timeo*; IDEM, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico et in quello contemporaneo*. Et maintenant F. FRONTEROTTA (a cura di), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*.
- 4 Pour d'autres lieux, voir A. PAYNE, « The Teleology of the Ascent in Plato's *Symposium* », sur le discours de Diotime dans le *Banquet* (210a-212b); M. M. MACKENZIE, « Impasse and Explanation; from the *Lysis* to the *Phaedo* »; L. FRANKLIN, « *Techné* and Teleology in Plato's *Gorgias* ».

L'invention de « téléologie »

Le terme « téléologie » fut inventé en 1728 par Christian Wolff, dans son *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Pour lui, la philosophie se définit ainsi : « La philosophie est la science des possibles en tant qu'ils peuvent être »⁵. Il y a trois parties en philosophie : « ... la première s'occupe de Dieu, la deuxième de l'âme humaine et la troisième des corps »⁶ ; ces trois parties sont la théologie naturelle⁷, la psychologie⁸ et la physique⁹. La partie de la philosophie qui s'occupe des corps est la physique. Mais en ce domaine une nouvelle division s'impose :

« On peut, au vrai, donner une double raison des choses naturelles, dont l'une se tire de la cause efficiente et l'autre de la fin. On apprécie celles qui sont tirées de la cause efficiente dans les disciplines définies jusqu'à présent. Il y a donc encore, outre celles-ci, une autre partie de la philosophie naturelle qui explique les fins des choses et qui, bien qu'elle soit très étendue et très utile, est encore dépourvue de nom. On peut la nommer "Téléologie" »¹⁰.

La téléologie est donc cette partie de la physique qui s'intéresse à la cause finale. Inutile d'insister sur le fait que l'on se trouve ici dans un contexte aristotélicien.

Kant reprendra ce terme. Il définit ainsi la téléologie :

« Le jugement sur la finalité inscrite dans les choses de la nature – une finalité qui est considérée comme fondant la possibilité de celles-ci (en tant que fins naturelles) – s'appelle un jugement téléologique »¹¹.

Il rejette la téléologie dans la *Critique de la raison pure*. Mais dans la *Critique de la faculté de juger* (§ 66-68), il l'accepte en la réglementant cependant. La faculté de juger téléologique donne lieu à une antinomie : le point de vue mécaniste n'est pas le seul possible sur le monde des phénomènes, car il faut tenir compte de la finalité. Mais il est clair que la finalité qu'implique la téléologie suppose l'idée de liberté, laquelle

5 Ch. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, II § 29.

6 *Idem*, III § 56.

7 *Idem*, III § 57.

8 *Idem*, III § 58.

9 *Idem*, III § 59.

10 *Idem*, III § 86.

11 E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, première introduction. Cité par A. PHILONENKO, « L'antinomie du jugement téléologique ».

renvoie à une action intentionnelle, c'est-à-dire à une action libre: d'où l'antinomie déterminisme/ liberté que l'on trouve dans la *Critique de la raison pure*. Cette antinomie fait bien apparaître que la question de la téléologie apparaît dans un contexte physique où s'affrontent une explication mécaniste et une explication intentionnelle.

Chez nos contemporains, la «téléologie» permet en fait d'opposer les théories physiques modernes fondées sur la nécessité mécanique aux explications anciennes qui cherchent à maîtriser le hasard en faisant intervenir un intellect bon et bienveillant. La question dans ce texte sera de déterminer si cette explication qui fait, avant tout, référence à la doctrine des causes d'Aristote, et plus précisément à la cause finale, peut se retrouver chez Platon.

La téléologie chez Aristote

Aristote, pour qui la philosophie pourrait se réduire à la recherche des causes, expose sa doctrine des causes en *Physique*, II 3 et 7, et en *Métaphysique*, A 3. Pour lui, il y a quatre causes:

La cause formelle: «ce en vertu de quoi».

La cause matérielle: «ce de quoi».

La cause efficiente: «ce par quoi».

La cause finale: «ce en vue de quoi».

Je me concentrerai sur la cause finale en physique, la physique étant définie par Aristote comme la science d'une région de l'être. Sont dits «naturels» les êtres qui possèdent en eux-mêmes le principe de leur mouvement, ce dernier terme étant entendu comme le «changement» selon toutes les catégories affectées par un mouvement. Une plante vivante a en elle-même le principe de sa croissance, l'élément feu a en lui-même une tendance à aller vers la périphérie de l'univers. En revanche, c'est en autre chose qu'en lui-même, à savoir dans l'artisan qui manie ses outils, que le lit trouve le principe de sa venue à l'être; on se trouve alors non plus dans le domaine de la nature, mais dans celui de la technique. L'étude de la physique se limite donc à certaines réalités qu'Aristote énumère dans les premières lignes de son traité intitulé les *Météorologiques*: les êtres en mouvement et leurs éléments, à savoir les corps célestes, les êtres vivants, les phénomènes «météorologiques», qui désignent d'une part des réalités que nous appelons de ce nom – pluie, grêle, arc-en-ciel –, mais aussi les marées, la mer et les cours d'eau, les

tremblements de terre, ainsi que des phénomènes comme les comètes, les étoiles filantes, la voie lactée, etc. L'ensemble de ces réalités ressortissent à la nature qui peut être définie ainsi :

« ... la nature est un principe, c'est-à-dire une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident »¹².

Le système des êtres physiques – c'est-à-dire le cosmos – est un ensemble fini, clos, éternel. Aristote refuse de faire de toutes les transformations qui y adviennent de simples altérations d'une substance, ou de substances, toujours les mêmes, comme, selon lui, l'avaient prétendu les philosophes (présocratiques) qui posaient que le monde était fait d'une seule réalité fondamentale. Il y a dans la physique aristotélicienne génération et disparition des êtres naturels, mais dans une chaîne ininterrompue de transformations qui repose sur la transmutation continue des éléments les uns dans les autres. Aristote reprend à Empédocle les quatre constituants de la matière : terre, eau, air, feu. Mais il définit chacun par un couple de ces propriétés fondamentales que sont le chaud et le froid, le sec et l'humide : le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide, la terre froide et sèche, notamment dans le *De generatione et corruptione*. En perdant ou en gagnant des qualités, les éléments peuvent se transformer les uns dans les autres, et cela arrive plus facilement, mais non exclusivement, entre deux éléments qui possèdent une qualité commune : du feu viendra l'air si le sec se transforme en l'humide, par exemple. Ces explications mécanistes demandent cependant à être complétées.

Ce système clos ne se suffit pas à lui-même. Tout ce qui est mû est mû par un moteur, à son tour mû par un autre moteur. Le dernier des moteurs mus, au mouvement duquel sont suspendus, directement ou médiatement, tous les autres mouvements, c'est le « premier ciel », l'ensemble des étoiles fixes, qu'Aristote pensait fixées sur une sphère, la dernière dans son univers géocentrique et fini. Mais le premier ciel lui-même reçoit le mouvement d'un moteur immobile, qui pour Aristote est le dieu suprême¹³. Ce concept limite qu'est le moteur

12 ARISTOTE, *Physique*, II 1, 192b20-22, trad. Carteron ; voir aussi III 1, 200b12 ; *De Caelo*, 301b17 sq.

13 Cf. *Métaphysique*, Λ.

immobile montre bien le statut qu'Aristote accorde à la physique. Étant immatériel et n'ayant d'autre activité possible, c'est-à-dire compatible avec son éminente dignité d'acte pur, que celle consistant à se penser lui-même, le Premier moteur ne peut se mouvoir, mais il meut tout le reste qui est physique. C'est d'abord le premier ciel qui est mù par le désir, car la perfection du Premier moteur le rend aussi suprêmement désirable. Le monde physique tient donc son impulsion et même sa possibilité d'un au-delà de lui-même, d'une réalité « métaphysique » au sens étymologique de ce « qui se trouve au-delà de la réalité physique »¹⁴. Ainsi la région éminente de l'être échappe-t-elle à la physique. D'où une formule de ce type :

« Le dieu, c'est-à-dire la nature ne fait rien en vain »¹⁵.

On se trouve donc alors dans un contexte aristotélicien, celui des quatre causes : formelle – raison d'être ; matérielle – substrat ; efficiente – le point de départ de toute génération et de tout mouvement ; finale – la fin de toute génération et de tout mouvement.

Platon

Aristote s'accorde donc avec le *Timée* de Platon sur un point fondamental : une explication mécaniste ne suffit pas. Mais alors qu'Aristote parle d'un Premier moteur, objet de désir de la part de tous les êtres, Platon fait intervenir un démiurge, un artisan, un technicien. Par ailleurs, alors que Platon parle de *khôra* et de nécessité (*anagkè*), Aristote, qui considère qu'il s'agit là d'une matière première manquée, parle de matière (*hylè*). J'ai écrit sur la question de la matière¹⁶, et aujourd'hui je vais traiter du démiurge.

L'opposition entre nature et technique

L'opposition fondamentale est donc entre nature d'une part, art et technique de l'autre, comme l'a très bien vu Aristote :

14 Sur cette notion, voir L. BRISSON, « Un si long anonymat ».

15 ARISTOTE, *De caelo*, I 4, 271a33, cf. aussi *Physique*, II 8, 199a 16, *Parties des animaux*, I 5, 645a5.

16 L. BRISSON, « Aristote, *Physique* IV 2 ».

«Au reste, toute technique a pour objet de faire venir quelque chose à l'existence, et le fin mot de la technique consiste à découvrir les moyens de faire venir à l'existence l'une ou l'autre des choses qui peuvent être ou ne pas être, et dont le principe réside dans le producteur et non dans la chose produite. Car l'art n'a pour objet ni les choses qui sont ou viennent à l'existence nécessairement, ni les choses qui sont ou viennent à l'existence par nature, car ces choses-là ont leur principe en elles-mêmes»¹⁷.

Dans ce texte, Aristote oppose l'art ou la technique à la nécessité et à la nature. Pour Aristote, dans le monde sensible, la cause déterminante de l'action et de la production est la cause finale, qui est non seulement le terme d'un processus, mais aussi son but, «ce en vue de quoi» ce processus se déploie, ce qui explique que, à ce niveau, la cause finale coïncide avec la forme, qui est principe d'organisation interne de chaque être, et que, de façon plus générale, tous les êtres visent leur bien propre considéré comme leur fin, en raison de leur dépendance à l'égard d'un premier moteur immobile, bien et cause finale ultimes, qui meut toutes choses comme «un objet d'amour»¹⁸.

La nature s'oppose à l'art ou à la technique sur les deux points suivants: l'art ou la technique ne s'intéresse pas à la fin, mais cherche à découvrir les moyens permettant de faire venir à l'être quelque chose dont le principe se trouve dans le producteur. Dès lors, l'existence d'un objet artisanal ou technique, et notamment celle du monde sensible, est non pas nécessaire, mais contingente, car elle dépend d'une décision dans le temps. De là suit que le monde a une origine temporelle, et donc qu'il peut être détruit, puisque tout ce qui naît doit mourir, conséquence que ne peut admettre Aristote.

La question des causes dans le Timée

Pour comprendre le *Timée*, il faut supposer que les choses sensibles ne sont que les images des formes intelligibles. Or une image doit être à la fois semblable à son modèle et différente de lui. Pour résoudre ce problème, Platon fait appel à deux fictions¹⁹: le demiurge et la *khôra*.

17 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI 4, 1140a10-16, trad. Gauthier/ Jolif.

18 ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ 7, 1072b3.

19 Il ne faut pas prendre «fiction» en mauvaise part. Le contrat social de Rousseau, qui reste le fondement de la démocratie, est une fiction.

Le démiurge est un dieu bon et exempt de jalousie²⁰ qui est un intellect utilisant comme instrument les mathématiques (rapports pour l'âme du monde, polyèdres réguliers pour le corps du monde) afin de rendre le sensible semblable à l'intelligible, en y mettant assez de permanence et de régularité pour que le monde puisse être pensé, pour que l'on puisse en parler et pour que l'on puisse y agir. Son action doit être comparée à celle de n'importe quel artisan ou technicien :

« ... prends celui que tu veux, tu verras que chaque élément de son ouvrage est disposé en fonction d'un certain ordre et qu'il force tous les éléments, avec lesquels il travaille, à s'adapter les uns aux autres et à s'harmoniser entre eux, jusqu'à ce que leur totalité constitue une réalité ordonnée et bien disposée »²¹.

Ce démiurge, artisan ou technicien²², doit composer avec un principe de résistance, la *khôra*.

La *khôra*, dans laquelle se trouvent les choses sensibles et dont elles sont faites, explique que le monde sensible est distinct de l'intelligible ; il faut se garder d'identifier la *khôra* à la matière aristotélicienne²³. La *khôra* fait que les choses sensibles se répartissent dans l'espace, car elles sont impénétrables. Cela dit, la *khôra* ne joue aucun rôle positif dans l'établissement de l'ordre dans le monde, car elle est dépourvue de toutes caractéristiques. Cependant, elle est remplie par les éléments, sous forme de traces ou dans leur état définitif, qui sont animés d'un mouvement erratique, que le démiurge va s'efforcer d'amener à l'ordre ; ce mouvement sans proportion ni mesure, que le démiurge va tenter de ramener à l'ordre, est appelé *anagkè* par Platon, c'est-à-dire « nécessité », principe de résistance face à l'intellect.

D'ailleurs la structure littéraire du *Timée* vient confirmer cette analyse :

20 Sur cette notion importante chez Platon, voir L. BRISSON, « La notion philosophique de *phthónos* chez Platon ». Dans une société où règne la compétition, en Grèce ancienne par exemple, *phthónos* est ce sentiment qui pousse un individu à maintenir par tous les moyens un concurrent potentiel dans un état d'infériorité par rapport à lui.

21 PLATON, *Gorgias*, 503d7-504a4, trad. M. Canto-Sperber.

22 Voir le chapitre 1 de L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*.

23 L. BRISSON, « La "matière" chez Platon et dans la tradition platonicienne ».

Introduction (27c-29d)

Développement (29c-92c)

Ce qu'a fait l'intellect (29c-47e)

Ce qu'il en est de la nécessité (47e-69a)

Coopération de l'intellect avec la nécessité (69a-81e [81e -92c])

Conclusion (92c)

Dans le *Timée*, seuls deux types de causes sont pris en considération : l'intellect et la nécessité. Notre monde est le meilleur possible, parce qu'il est l'œuvre d'un intellect qui ne peut qu'être bon parce qu'il est du côté du vrai, étant donné qu'il prend modèle sur l'intelligible, bien qu'il doive affronter ce principe de résistance qu'est la nécessité ; voilà pourquoi il ne peut réaliser le meilleur que dans la mesure du possible²⁴.

Chez Platon, il faut distinguer entre deux sens du terme *aition* :

«the agent responsible for a state of affairs” and that in virtue of which the agent is responsible for a state of affairs»²⁵.

Dans le premier sens, il s'agit de qualifier l'agent qui produit tel ou tel effet, alors que, dans le second, il faut tenir compte du but recherché par la production de ces effets.

En ce second sens, *aition* fait référence au dessein, et il est associé à *logismos*²⁶ (calcul, raisonnement) et à *pronoia*²⁷ (plan, prévision). De là résultent deux conséquences : il va de soi que ce second sens ne peut s'appliquer qu'à la cause première, les causes secondes étant dépourvues d'intellect ; de plus, seul l'homme peut faire le mal, le dieu n'étant responsable d'aucun mal (42d-e, voir 87b-c). Après avoir établi la distinction entre ce qui a toujours été, c'est-à-dire les formes intelligibles, et ce qui a été engendré, à savoir les choses sensibles (27d5-28a4), et après avoir rappelé le postulat suivant lequel tout ce qui a été engendré l'a été par l'action d'une cause (28c4), Platon soutient que le fabricant du monde sensible qui est la plus belle des choses est la meilleure des causes (29a6). C'est un dieu, un intellect attaché à une âme (46d4-7). En tant que tel, il est bon, et donc exempt de cette jalousie qui limiterait sa générosité par peur de la compétition (29e1-2). Par suite, le dessein

24 *Timée*, 30a3, b5, 32b5, 37d4, 38c1, 42e2, 53b5, 65c1, 71d7, 89d6.

25 M. FREDE, «The Original Notion of Cause», p. 222-223.

26 Voir PLATON, *Timée*, 33a6, et aussi 30b4, 34a8.

27 *Idem*, 30c1, 44c7, 45b1.

du démiurge, qui garde les yeux fixés sur l'intelligible, ne pouvait être que de rendre toutes choses comparables à lui-même (29e3) ; il fit du monde un vivant unique et parfait (32d1-33a1), doté d'un corps mù par une âme dotée d'un intellect (30b4c1). C'est ce dessein qui a présidé au mouvement des astres fixes (40b4) et à celui des astres errants (38d7), mais dans le cas de ces derniers aucune précision n'est apportée. Pour ce qui est de cet autre vivant qu'est l'homme, on retrouve un raisonnement similaire en ce qui concerne la vue. Le dieu nous a donné la vue pour que nous contempions l'univers, et que nous découvrions le nombre, le temps, que nous entreprenions des recherches sur la nature, que nous pratiquions la philosophie, et que, par la contemplation de la permanence et de la régularité des mouvements célestes nous maîtrisions les mouvements des cercles de notre âme (46e-47c). C'est ce dessein (47a2, b6) qui explique l'utilité de la vue²⁸.

Platon s'oppose ainsi au « grand nombre », c'est-à-dire à la majorité des gens, qui croit que tout, en ce monde, s'explique par les causes que Platon qualifie d'« accessoires » (*sunaitiai*) en 46c7, d1 76d6, de « concomitantes » (*summetaitia*) en 46e6 et de « secondes » (*deuterai*) en 46e2. Ce type de causes doit être rapporté à la nécessité (*anagkè*) que l'on peut définir comme ce mouvement erratique qui se manifeste dans la *khôra* lorsqu'elle a reçu en elle les quatre éléments sous leur forme achevée ou non²⁹. Ces mouvements mécaniques, qui s'expliquent par l'absence d'uniformité, causée par l'inégalité (58a1)³⁰, sont considérés comme causes secondes, parce qu'ils sont utilisés (46c9), c'est-à-dire persuadés (48a2) par l'intellect démiurgique, et, en notre monde, maîtrisés par l'âme dotée d'une pensée discursive (*dianoia*) qui est la cause première (*aitiôtatè*, 76d7-8). Les causes accessoires sont considérées comme les

28 Une étude grammaticale et sémantique d'ensemble vient confirmer ces conclusions. Qu'il s'agisse des propositions circonstancielles finales introduites par *hina*: 31a8, 38b6, c4, 39d8, 41c3, 61d4, ou par *hopôs*: 30b5, 37b1, 40a3, 73a4, 77e3, 90a1 ; de la préposition *heneka*: 39d7, 47a1, c5, 74a7, 75d6, 76d1, d7 ; ou des formules *kharin*: 33c1, 72b7, c2, 65e1 ; ou *dia tèn aitian*: 33a6, 38d7, 40b4, on se trouve du côté de l'intention du démiurge, ce qui vient appuyer le fait que, comme le fait remarquer Lennox, ces expressions sont absentes de 49-69, qui traite de la nécessité.

29 Voir PLATON, *Timée*, 53a7-b7.

30 Voir L. BRISSON, « How and Why Do the Building Blocks of the Universe Change Constantly in Plato's *Timaeus* (51a-61c)? ».

servantes (*hupèretousai*³¹) du démiurge, sans lesquelles cependant « il n'est pas possible d'appréhender les causes divines elles-mêmes » (68e); elles jouent métaphoriquement le rôle de « bois de construction » (*hulè*³²). Même secondes, ces causes sont donc très importantes; sinon il n'y aurait pas collaboration entre l'intellect et la nécessité.

Puis Platon passe à ce qui dans les corps est la cause des impressions qui mettent en mouvement les organes sensibles (61c5, 64a7). Pour ce qui est du toucher, le rugueux a pour cause (63e9) la dureté jointe à l'absence d'homogénéité, et le lisse à l'homogénéité jointe à la densité. La cause du plaisir et de la douleur (64a3) réside dans la brutalité ou la douceur des altérations qui affectent le corps. Puis on passe aux causes du goût (65b7), un choc dans l'air. Le goût acide est causé par les mousses et les levains (66b5-6), On en vient ensuite à ce qui cause l'audition (67b1). Enfin, on s'intéresse longuement à ce qui cause (67c8) la vue; des particules de feu venant des objets rencontrent les particules de feu qui viennent de l'œil (67e4) dans la lumière du jour³³.

De là on revient aux problèmes biologiques. On s'intéresse d'abord à ce qui cause la pousse des cheveux (76c6). On notera que, dans le cas des ongles, est évoqué le dessein (76d7) qui préside à leur fabrication: le fait que la réincarnation passe par les femmes et les animaux qui ont besoin de griffes. L'absence de vide est cause notamment de la respiration (79a6, c1), la déglutition (80a1). Et le dialogue se termine en évoquant les causes de la santé des vivants mortels (87c2).

Dans plusieurs dialogues tardifs, Platon, s'interrogeant sur la production du monde sensible, oppose la nécessité aveugle assimilée à la nature, à la production d'un intellect³⁴, opposant ainsi nature et art ou technique. Cette opposition se trouve déjà dans le passage du *Phédon* (95e-106c), où Socrate raconte son admiration pour Anaxagore qui le déçoit rapidement³⁵; par ailleurs le mythe raconté à la fin du

31 Voir PLATON, *Timée*, 68e4-5.

32 *Idem*, 79a6-8.

33 Voir L. BRISSON, « Plato's Theory of Sense Perception in the *Timaeus*. How it Works and What it Means ».

34 *Sophiste*, 265c-266c; *Lois*, X 889a-890a; *Philèbe*, 28d-e; *Timée*, 46c-47c, 68e-69d.

35 S. K. STRANGE, « The Double Explanation in the *Timaeus* »; M. J. CRESSWELL, « Plato's Theory of Causality. *Phaedo* 95-106 », p. 244-249; D. WIGGINS, « Teleology and the Good in Plato's *Phaedo* ».

même dialogue décrit un monde ordonné par l'intellect³⁶, sans toutefois qu'intervienne la figure du démiurge³⁷. C'est donc une position constante chez Platon³⁸.

La synthèse du médio-platonisme

On voit donc à quel point l'interprétation du *Timée* à partir de la téléologie pose problème. Alors que chez Aristote il y a quatre causes, chez Platon il n'y en a que deux, toute la question étant par ailleurs de savoir si on peut identifier au Premier moteur l'intellect démiurgique, quelle que soit la définition que l'on donne à cette entité. Dans le cas d'Aristote, *telos* désigne l'objet d'un désir, alors que chez Platon, *telos* désigne l'intention bonne d'un artisan, le démiurge. Le démiurge est bon parce que c'est un intellect qui contemple les Formes et en particulier le Bien, qui sont séparées et de lui et des choses sensibles qu'il fabrique. En revanche le Premier moteur se prend lui-même pour objet, étant par ailleurs l'objet de désir de tout le reste. On se trouve donc dans deux univers interprétatifs différents.

La seule façon de rapprocher les deux est de faire appel à l'interprétation médio-platonicienne qui identifie le démiurge au Bien considéré comme la Forme la plus élevée, et qui fait des autres Formes les attributs de Dieu et ses pensées³⁹. C'est là interpréter Platon à l'aide des causes aristotéliennes : le Bien, cause formelle, le démiurge, cause efficiente, et la matière, cause matérielle. Historiquement, ce type d'interprétation est celle du médio-platonisme que l'on retrouve chez Alcinoos, l'auteur, vers 150 de notre ère, d'un *Didaskalikos : enseignement des doctrines de Platon*. Cette interprétation considère qu'il y a trois principes chez Platon : Dieu, le Modèle et la Matière, et donne la première place à Dieu, car le Modèle, c'est-à-dire l'Intelligible, devient la pensée de Dieu :

« Dieu est le Bien, parce qu'il répand selon leur capacité à le recevoir le bien sur toutes choses, puisqu'il est la cause de tout bien. [...] Il est le père [= le démiurge, père et fabricant de l'univers, *Timée* 28c],

36 G. BETEGH, « Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo* ».

37 D. W. GRAHAM, « Socrates, the Craft Analogy, and Science ».

38 R. S. BRUMBAUGH, « Plato's Relation to the Arts and Crafts ».

39 Voir maintenant A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*.

parce qu'il est la cause de tout et qu'il ordonne l'intellect céleste et l'âme du monde conformément à lui-même et à ses propres pensées. [...] Les Formes sont les intellections de Dieu. [...] Que Dieu soit un intellect ou qu'il ait à voir avec l'intellect, il a des intellections, et celles-ci sont éternelles et immuables»⁴⁰.

Cette interprétation sera reprise sous une forme différente d'abord par les chrétiens⁴¹, puis par les néo-platoniciens qui situeront l'Un-Bien au-delà de l'Intellect auquel sera associé l'Intelligible⁴².

L'intérêt d'une interprétation médio-platonicienne vient du fait qu'elle rend compatible le démiurge du *Timée* avec la physique aristotélicienne, notamment sur la question du Premier moteur :

«Puisque l'intellect est meilleur que l'âme et que l'intellect en acte qui embrasse tout en même temps et toujours est meilleur que l'intellect en puissance, et que plus belle que l'intellect en acte est la cause de celui-ci et quoi que ce soit qui existe encore au-dessus de ces trois choses, c'est là qu'il faut placer le premier dieu, qui est cause de l'activité éternelle de l'intellect du ciel tout entier. Il agit sur lui, bien qu'il soit lui-même immobile, comme le soleil agit sur la vue quand celle-ci se dirige vers lui, et comme l'objet désiré met en mouvement le désir, bien qu'il soit lui-même immobile. De la même façon cet intellect mettra en mouvement l'intellect du ciel tout entier»⁴³.

On parvient donc alors à un accord parfait entre Platon et Aristote. Mais est-ce possible pour un historien de la philosophie contemporain ?

Pour obtenir ce résultat, il faut considérer le Bien comme une forme intelligible, même s'il s'agit de la plus haute; situer le Bien au-delà de l'être rendrait impossible son identification comme le Premier moteur. Par ailleurs, il faut identifier un dieu, le démiurge, à une forme intelligible, le Bien, ce qui chez Platon est impossible. Enfin Platon, dans la première partie du *Parménide*, explique que les formes intelligibles ne peuvent être considérées comme des pensées de Dieu ou d'êtres humains.

40 ALCINOOS, *Didaskalikos*, X 164.36-42; puis IX 164.32-34 (Hermann, trad. P. Louis), voir 163.14-15.

41 L. BRISSON, «Clement and Cyril of Alexandria: Confronting Platonism with Christianity».

42 PROCLUS, *Commentaire sur le Timée de Platon* (29d6-e1), II 355.18 sq.

43 ALCINOOS, *Didaskalikos*, X 164.18-27 (Hermann, trad. P. Louis).

Peut-on parler de téléologie chez Platon ?

Aucun commentateur moderne n'est allé aussi loin, mais plusieurs ont fait un pas dans cette direction, en ayant recours à la notion de téléologie. Seulement, plusieurs interprétations contemporaines vont en ce sens tout simplement parce que leurs auteurs lisent Platon à travers une grille aristotélicienne,

Thomas K. Johansen ouvre le chapitre 4 de son livre, intitulé «Teleology and Craftmanship», par cette déclaration :

«It is common to distinguish between two kinds of teleological account. One kind explains an outcome as the result of intentional agency. In this sense I might explain why I went to the circus by saying that I wanted to have fun. Another kind of teleological explanation does without intentions and posits goal without reference to thoughts or other intentional states. Aristotle's natural teleology⁴⁴ is normally taken as an example of the latter, unintentional sort. In contrast Plato's cosmology in the *Timaeus* is, with good reason, taken as an example of the intentional sort of teleology, or 'unnatural teleology' as J. Lennox⁴⁵ has called it»⁴⁶.

Cette distinction entre téléologie naturelle chez Aristote et téléologie non naturelle chez Platon, inspirée respectivement de Cooper et de Lennox, sera adoptée par certains commentateurs du *Timée*, à savoir David Sedley⁴⁷ et Sarah Broadie⁴⁸, qui imposent ainsi à Platon une grille d'interprétation aristotélicienne.

Pour Aristote en effet, on peut parler de «natural teleology», car la nature, c'est-à-dire le Premier moteur est le but de tous les êtres, et donc leur cause finale :

«De plus, appartiennent à la même science le "ce en vue de quoi", c'est-à-dire le but, et tout ce dont il est le but. Or la nature est un but et un "ce en vue de quoi". En effet, pour ce qui, étant soumis

44 J. M. COOPER, «Aristotle on Natural Teleology».

45 J. LENNOX, «Plato's Unnatural Teleology».

46 T. K. JOHANSEN, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 69. Voir aussi T. K. JOHANSEN, «The Place of the Demiurge in Plato's Teleology».

47 D. SEDLEY, *Creationism, and its Critics in Antiquity*; voir aussi «Teleology and Myth in the *Phaedo*», et D. SEDLEY, «Socrates' Place in the History of Teleology».

48 S. BROADIE, *Nature and divinity in Plato's Timaeus*.

à un mouvement continu, a un certain but, pour ce mouvement ce but est le terme extrême et le “ce en vue de quoi”⁴⁹.

Le premier ciel, celui des astres fixes qui meut tout le reste, est lui-même mû par le désir de ressembler le plus possible à cet objet d’amour qu’est le Premier moteur, qui ainsi peut être considéré comme la fin (*telos*) du ciel et de tout ce qu’il contient⁵⁰.

Mais peut-on parler pour Platon de «unnatural teleology»? L’adjectif «unnatural» s’explique par le fait que, comme l’avait remarqué lui-même Aristote, le principe d’explication du monde, pour Platon, n’est pas la nature, mais la technique, celle mise en œuvre par un démiurge. Par ailleurs le substantif «teleology» ne peut revêtir le même sens que chez Aristote, et cela pour trois raisons: 1) dans le *Timée*, il n’y a qu’une véritable cause, l’intellect qui se sert de la nécessité comme cause auxiliaire; 2) dans le *Timée*, on ne trouve jamais le terme *telos* dans le sens de but, de fin⁵¹; 3) et surtout le type de finalité qui intervient dans le *Timée* n’a rien à voir avec la «teleology» aristotélicienne, car le démiurge, qui d’ailleurs se retire à un moment donné⁵², n’est pas l’objet de désir de tous les êtres.

La bonté est attachée comme un prédicat au démiurge de la même manière que la beauté est attachée comme un prédicat au monde sensible. Le monde est beau, parce que le démiurge qui est exempt de jalousie cherche à rendre toutes choses, dans le monde qui est un dieu, conformes à lui-même; parce qu’il est un intellect, c’est en contemplant l’intelligible qu’il introduit l’ordre qui se manifeste dans le monde:

«Mais il faut encore se demander au sujet de l’univers, d’après lequel des deux sortes de modèles son fabricant l’a réalisé, d’après ce qui reste identique et dans le même état ou d’après ce qui devient? Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel; autrement –

49 ARISTOTE, *Physique*, II 2, 194a28-30, trad. P. Pellegrin.

50 *De Caelo*, I 9, 279a25 sq.

51 En *Timée*, 40d5, 90e3 et 92c4, il désigne le terme d’un exposé; en 55a8, la fin de la construction d’un octaèdre; et en 81d4, e4, la fin de la vie, c’est-à-dire la mort. Le seul usage «philosophique» se trouve en 90d5, où le terme évoque le but auquel doit tendre l’homme, l’assimilation à la divinité. Par ailleurs, la formule *dia telous* présente son sens habituel: «d’un bout à l’autre» (38c2), «jusqu’au bout» (85e4).

52 *Timée*, 42e.

hypothèse qu'il n'est même pas permis d'évoquer –, c'est sur ce qui est engendré. Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est éternel ; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison et par la pensée, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste identique, qu'il a été fabriqué par le démiurge»⁵³.

Certes le démiurge est bon, c'est même la meilleure des causes, et il fabrique un monde qui est le plus beau possible. Mais le démiurge n'est pas objet de désir pour les êtres qu'il a fabriqués, car il n'est pas le Bien ; et le monde n'est parfait que parce qu'il renferme tous les vivants qui se trouvent dans son modèle intelligible, le Vivant total :

« Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les autres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire à un être parfait entre tous, que le dieu a précisément souhaité le faire ressembler, il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature »⁵⁴.

Ce passage doit être mis en rapport avec 31b2 et 37d4. Dans tous les cas, il est clair que la bonté du démiurge et la beauté du monde dépendent de l'intelligible, objet de l'intellect et modèle de notre monde.

Le démiurge. – Le vrai problème devient donc celui de prendre position sur la figure du démiurge. S'il est séparé, quels sont ses rapports avec l'intelligible ? S'il est immanent, quels sont ses rapports avec l'âme du monde et peut-il être identifié au Bien ?

L'intelligible. – Les interprètes qui considèrent que le démiurge est séparé du monde qu'il fabrique⁵⁵ se trouvent confrontés au problème de sa relation avec l'intelligible. Sarah Broadie fait à cet égard une distinction intéressante :

53 PLATON, *Timée*, 28c5-29b1.

54 *Idem*, 30c4-31a1 ; voir aussi 92c4-9.

55 S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, chap. 1.

«According to one way, the eternal paradigm of the cosmos is an original of which the Demiurge makes a copy or representation or reproduction in a different medium, according to the other the paradigm is a recipe he follows»⁵⁶.

Pour elle, la première position peut-être qualifiée d'«hyper-réalisme», alors que la seconde peut être déclarée «realism». La première position est celle adoptée par les néo-platoniciens, alors que la seconde l'est par elle et par beaucoup d'auteurs modernes qui ne peuvent admettre l'hypothèse des formes intelligibles.

Considérons d'abord la première position. Franco Ferrari, ayant remarqué que le démiurge est absent de ce passage essentiel du *Timée*:

«Pour le moment donc, il faut se mettre dans la tête qu'il y a trois choses: ce qui devient, ce en quoi cela devient, et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient. Et tout naturellement il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature qui tient le milieu entre les deux à un enfant»⁵⁷,

alors que, au début de son exposé, Timée déclare:

«Pour sa part, ce qui est engendré, c'est, disons-nous, nécessairement par l'action d'une cause que cela est engendré. Cela dit, trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort, et lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde»⁵⁸,

Franco Ferrari donc⁵⁹, qui suit notamment M. Baltes⁶⁰, conclut que le démiurge est «the active and productive aspect of being», c'est-à-dire de l'intelligible, dès lors que le monde est l'image de son modèle, le «vivant total». On pourrait expliquer de bien d'autres façons l'absence du démiurge: ou bien l'on se trouve avant le début du travail du démiurge, si l'on pense que la fabrication du monde se déroule dans le temps; ou bien la présence du démiurge est implicite à ce niveau de l'exposé. L'objection fondamentale se trouve dans le texte cité plus haut⁶¹. Il est

56 *Idem*.

57 PLATON, *Timée*, 50d2-4.

58 *Idem*, 28c2-5.

59 F. FERRARI, «Causa paradigmatica e causa efficient. Il ruolo delle idee nel Timeo».

60 M. BALTES, «*Gégonen* (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht? ».

61 *Timée*, 30c5-31a1.

impossible de ne pas faire une distinction entre le fabricant de notre monde, le démiurge, et son modèle intelligible, le vivant total (31b1).

Mais qu'en est-il de la seconde position évoquée et défendue par Sarah Broadie⁶² ? Cette position revient, me semble-t-il, à considérer les Formes comme les pensées du démiurge. Ce qui a pour conséquence d'insister sur l'allure mythique du personnage du démiurge, et donc de l'apparenter au dieu de la *Genèse*; le démiurge n'est pas séparé du monde, qu'il fabrique dans le temps⁶³. On comprend dès lors que David Sedley fasse de Platon l'ancêtre du créationisme et de l'idée d'« intelligent design ». On comprend aussi que le démiurge ne contemple plus l'intelligible pour agir, mais mette en œuvre un plan qui organise ses pensées dans une perspective raisonnable comme chez M. Burnyeat⁶⁴.

L'intellect de l'âme du monde. – Beaucoup d'interprètes contemporains estiment que le démiurge est immanent. H. Cherniss⁶⁵, qui suit F.M. Cornford⁶⁶, et G.R. Carone⁶⁷ pour le livre X des *Lois*, pensent que ce démiurge pourrait être identifié à l'intellect de l'âme du monde; on se trouverait alors dans une configuration ressemblant à celle du Premier moteur. C'est impossible, tout simplement parce que l'âme du monde, dont l'intellect est l'activité la plus haute, est fabriquée par le démiurge. Il s'agirait alors dans ce cas d'une auto-fabrication. Ce qui est pour le moins étrange. La seule façon d'éviter cette contradiction est d'interpréter de façon non littérale la fabrication de l'âme du monde dans le *Timée* en 35a-b. Voilà pourquoi tout porte à considérer que le démiurge est un intellect séparé du monde et donc indépendant, et cela en dépit des multiples problèmes qu'entraîne cette position⁶⁸.

62 S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, chap. 1.

63 S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 196; D. SEDLEY, *Creationism, and its Critics in Antiquity*, p. 105; Th. K. JOHANSEN, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 87.

64 M. F. BURNYEAT, « *Eikos muthos* ». Voir la réponse de L. BRISSON, « Why is the *Timaeus* called an *eikōs muthos* and an *eikōs logos*? ».

65 H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Appendix XI, p. 602-610.

66 F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, p. 187.

67 G. R. CARONE, « Teleology and Evil in *Laws* 10 ».

68 S. MENN, *Plato on God as Nous*. Voir aussi, R. HACKFORTH, « Plato's Theism »; C. H. CHEN, « Plato's Theistic Teleology ».

Le Bien. – Reste l'identification du demiurge avec le Bien, comme l'a fait A. J. Festugière⁶⁹, et surtout, dans un contexte tout à fait différent, les tenants d'une interprétation ésotériste de Platon, qui, s'appuyant sur des considérations idéologiques, admettent qu'on ne trouve chez Platon aucun passage allant dans ce sens.

Conclusion

Je voudrais terminer en évoquant l'anachronisme, que je n'ai cessé de combattre. On m'a souvent fait remarquer que l'anachronisme était inévitable, dans la mesure où l'exégète moderne parle à partir d'un contexte très différent de celui dans lequel baignait un philosophe de l'Antiquité. J'admets la chose, mais la question est de savoir si on pratique un anachronisme contrôlé ou pas. Une lecture téléologique amène 1) à lire le *Timée* avec les yeux d'Aristote, comme le firent les médio-platoniciens à l'époque impériale, ou la tradition néo-kantienne, qui inspira l'interprétation analytique; 2) à se limiter à des questions «philosophiques» en faisant oublier tout le côté mathématique qui gouverne l'astronomie, la physique, la chimie et la biologie, qui, à mes yeux, fait la véritable originalité du *Timée*⁷⁰. En adoptant une grille de lecture unique, on gomme les différences qui rendent intéressants les philosophes de l'Antiquité, surtout ceux qui précèdent Aristote, parce qu'ils permettent d'envisager les problèmes relatifs à la constitution de l'univers sous un autre angle; et on aboutit à une pensée unique, l'engouement pour la téléologie étant un bon exemple.

Dans le *Timée*, Platon adopte une position contradictoire. Il décrit l'origine du monde sensible en adoptant, comme Hésiode dans la *Théogonie*, la forme littéraire du récit qui fait intervenir le temps. Ce faisant il se trouve en contradiction avec une explication qui fait intervenir les mathématiques, et qui, elle, n'a rien à faire avec la temporalité. Aristote s'attaque au point faible du *Timée*, son allure narrative, mais en passant sous silence son point fort, la mathématisation. Il faudra

69 A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 204-205, 265-266.

70 Ce à quoi j'ai réagi en écrivant avec F. W. MEYERSTEIN, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*.

attendre Galilée pour que l'explication des phénomènes naturels passe par les mathématiques.

Bibliographie

- BALTES Matthias, « *Gégonen* (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht? », in: ALGRA K., VAN DER HORST P. W. and D.-RUNIA (eds.), *Polyhistor. Studies in the History of Ancient Philosophy*, presented to Jaap Mansfeld, Leiden/ New York/ Köln: Brill, 1996, 88.
- BETEGH Gábor, « Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo* », in: PARTENIE Catalin (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2009, p. 77-100.
- BRISSON LUC, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* [1974], Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998.
- BRISSON LUC & MEYERSTEIN F. Walter, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris: Les Belles Lettres, L'âne d'or, 1991. Traduction en anglais sous le titre *Inventing the Universe*, Albany: Suny Press, 1995.
- BRISSON LUC, « Un si long anonymat », in: NARBONNE Jean-Marc et LANGLOIS Luc (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Actes du congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Université Laval-Québec, 18-24 août 1998, Paris/ Québec: Vrin / Presses de l'Université Laval, 1999, p. 37-60.
- BRISSON LUC, « Plato's Theory of Sense Perception in the *Timaeus*. How It Works and What It Means » [1997], in: CLEARY J. and GURTNER G. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 13, Lanham/ New York / London: University Press of America, 1999, p. 147-176.
- BRISSON LUC, « Aristote, *Physique* IV 2 » [1997], repris dans *Lectures de Platon*, Paris: Vrin, 2000, p. 99-110.
- BRISSON LUC, « La notion philosophique de *phthónos* chez Platon » [1996], repris dans *Lectures de Platon*, Paris: Vrin, 2000, p. 219-234.
- BRISSON LUC, « How and Why Do the Building Blocks of the Universe Change Constantly in Plato's *Timaeus* (51a-61c)? », in: NATALI Carlo e MASO Stefano (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Hakkert, 2003, p. 189-204 et figures.

- BRISSON Luc, «La “matière” chez Platon et dans la tradition platonicienne», in: GIOVANNOZZI Delfina e VENEZIANI Marco (a cura di), *Materia*, XIII Colloquio Internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010, Firenze: Leo S. Olschki editore, Lessico Intellettuale Europeo, 2011, p. 1-40.
- BRISSON Luc, «Why is the *Timaeus* called an *eikôs muthos* and an *eikôs logos*?», in: COLLOBERT Catherine, DESTRIÈRE Pierre and GONZALEZ Francisco J. (eds.), *Plato and Myth. Studies in the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden / Boston: Brill, 2012, p. 369-391.
- BRISSON Luc, «Clement and Cyril of Alexandria: Confronting Platonism with Christianity», in: VINZENT Markus (ed.), *Studia Patristica. Papers Presented at the Sixtieth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2001*, vol. 6, *Studia patristica*, 58, Neoplatonism and Patristics, Leuven: Peeters, 2013, p. 19-44.
- BROADIE Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BRUMBAUGH Robert S., «Plato's Relation to the Arts and Crafts», in: WERKMEISTER W. H. (ed.), *Facets of Plato's philosophy*, Assen: Van Gorcum, Phronesis, Suppl. II, 1976, p. 40-52.
- BURNEYAT Myles F., «*Eikos muthos*», *Rhizai*, 2, 2005, p. 143-165.
- CARONE Gabriela R., «Teleology and Evil in *Laws* 10», *Review of Metaphysics*, 48, 1994-1995, p. 275-298.
- CHEN Chung Hwan, «Plato's Theistic Teleology», *Anglican Theological Review*, 43, 1961, p. 71-87.
- CHERNISS Harold F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York: Russell & Russell, 1944.
- COOPER John M., «Aristotle on Natural Teleology», in: SCHOFIELD M. and NUSSBAUM M. C. (eds.), *Language and logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, 1982, p. 197-222.
- CORNFORD Francis M., *Plato's Cosmology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1937.
- CRESSWELL Maxwell J., «Plato's Theory of Causality. *Phaedo* 95-106», *Australasian Journal of Philosophy*, 19, 1971, p. 244-249.
- FERRARI Franco, «Causa paradigmatica e causa efficient. Il ruolo delle idee nel Timeo», in: NATALI Carlo e MASO Stefano (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Hakkert, 2003, p. 83-96.
- FESTUGIÈRE André J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Vrin, 1936.

- FRANKLIN Lee, « *Techne and Teleology in Plato's Gorgias* », *Apeiron*, 38, 2005, p. 229-255.
- FREDE Michael, « The Original Notion of Cause », in: SCHOFIELD M., BURNYEAT M. and BARNES J. (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, p. 217-249.
- FRONTEROTTA Francesco (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, collana Elenchos, 54, 2010.
- GRAHAM Daniel W., « Socrates, the Craft Analogy, and Science », *Apeiron*, 24, 1991, p. 1-24.
- HACKFORTH Reginald, « Plato's Theism » [1936], in: ALLEN R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 439-447.
- JOHANSEN Thomas K., *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- JOHANSEN Thomas K., « The Place of the Demiurge in Plato's Teleology », in: NATALI Carlo e MASO Stefano (a cura di), *Plato physicus. Cosmologie e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Hakkert, 2003, p. 83-96.
- LENNOX James G., « Plato's Unnatural Teleology », in: O'MEARA Dominic J. (ed.), *Platonic Investigations*, Washington: The Catholic University of America, 1985, p. 195-218
- MACKENZIE Mary M., « Impasse and Explanation; from the *Lysis* to the *Phaedo* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, p. 15-45.
- MENN Stephen, *Plato on God as Nous*, Carbondale (Illinois): Southern Illinois University Press, The Journal of the History of Philosophy Monograph Series, 1995.
- MICHALEWSKI Alexandra, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven: Leuven University Press, 2014.
- NATALI Carlo & MASO Stefano (a cura di), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: Hakkert, 1999.
- NATALI Carlo & MASO Stefano (a cura di), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, 2003.
- NATALI Carlo & MASO Stefano (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico et in quello contemporaneo*, 2005.
- PAYNE Andrew, « The teleology of the Ascent in Plato's *Symposium* », *Apeiron*, 41, 2008, p. 123-146.

- PHILONENKO Alexis, «L'antinomie du jugement téléologique», *Revue de métaphysique et de morale*, 82, 1977, p. 13-37; repris dans *Études kantienne*s, Paris: Vrin, 1982.
- SEDLEY David N., «Teleology and Myth in the *Phaedo*», *Boston Area Colloquium*, 5, 1989, p. 359-383.
- SEDLEY David N., «Socrates' Place in the History of Teleology», *Elenchos*, 29, 2008, p. 317-334.
- SEDLEY David N., *Creationism, and its Critics in Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2007.
- STRANGE Steven K., «The Double Explanation in the *Timaeus*», *Ancient Philosophy*, 5, 1985, 25-39.
- WIGGINS David, «Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, p. 1-18.
- WOODFIELD Andrew, *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.