



Études platoniciennes

2 | 2006
Le *Timée* de Platon

Miroir et χώρα dans le *Timée* de Platon

Anne Merker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1063>
DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1063
ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Édition imprimée

Date de publication : 16 juin 2006
Pagination : 79-92
ISBN : 978-2-251-44310-2

Référence électronique

Anne Merker, « Miroir et χώρα dans le *Timée* de Platon », *Études platoniciennes* [En ligne], 2 | 2006, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1063> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1063



Études Platoniciennes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

MIROIR ET $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ DANS LE *TIMÉE* DE PLATON

ANNE MERKER

Au tout début de son discours, Timée commence par poser une distinction ontologique entre ce qui est toujours et n'a pas de naissance ou de devenir, et ce qui devient sans cesse et n'est jamais (27d-28a). Cette distinction ontologique est immédiatement complétée par une distinction épistémologique entre intellection accompagnée de raison, et opinion accompagnée de sensation, puis par la précision que ce qui devient, devient toujours nécessairement sous l'action d'une cause. Cette cause est alors présentée comme un démiurge, qui est à la fois un père et un « fabricant » (ποιητής, 28c3 ; τεκταίνόμενος, 28c6), et ce fabricant travaille en prenant comme modèle ce qui est toujours. Si bien que dès ce préambule, Timée en vient à désigner le monde, « ce monde » (29b1-2), comme l'image (εἰκῶν) d'un modèle non sensible et intelligible.

Cette idée que le monde (et ce qu'il contient) est une image, va servir de fil directeur durant tout l'exposé de sa constitution. Timée rappelle en effet de manière insistante que les caractéristiques du modèle doivent se retrouver dans la copie (30c-d, 31b1, etc.) ; et c'est en grande partie cette notion d'image qui rend nécessaire l'hypothèse de l'existence d'un troisième genre, celui de la « nourrice », de la « place » ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$), venant compléter la distinction ontologique initiale entre l'étant et le devenant : l'image n'existe pas par elle-même, elle présente l'apparence d'une chose autre qu'elle, et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire pour elle d'advenir dans un réceptable, une « place », par laquelle elle se tienne d'une certaine manière tout contre de l'être (οὐσίᾳ)¹.

Si Platon désigne le monde comme étant une image, il ne considère jamais explicitement que cette image serait semblable à une image spéculaire, et la *chôra* n'est jamais comparée à un miroir. L'image en

1. Voir *Timée*, 52c ; le passage est légendairement difficile.

question pourrait très bien être pensée sur le mode de la peinture ou du dessin, d'autant plus que le démiurge est parfois présenté comme usant des techniques d'un peintre (55c, 71c). Pourtant le schème du miroir est très attirant, et il est souvent utilisé par les commentateurs. On trouve en effet fréquemment sous leur plume des expressions du type "le monde sensible est un reflet du monde intelligible". Plus précisément, F.M. Cornford explique que la copie changeante et visible, ne subsistant pas par elle-même, requiert le support d'un *medium*, tout comme la réflexion requiert un miroir pour la soutenir². Cette même analogie pourra être trouvée chez d'autres commentateurs comme T. M. Robinson³, R. D. Mohr⁴, ou L. Brisson⁵.

La comparaison de la *chôra*, réceptacle qui sous-tend la réalité sensible envisagée comme image, avec un miroir, est d'autant plus tentante que le miroir a l'avantage sur la peinture qu'il nous montre une image mobile. Parmi les images produites dans l'Antiquité, seules les images spéculaires présentent une imitation de la mobilité du modèle, et se trouvent dotées d'une certaine apparence de vie (si l'on excepte bien sûr les images oniriques, ainsi que les ombres).

Je souhaite examiner ici la validité de cette approche de la *chôra* du *Timée* par le biais de la comparaison, voire de l'assimilation, à un miroir. La *chôra* doit-elle être pensée comme un miroir où les formes intelligibles viendraient se refléter ? Jusqu'où peut-on pousser cette comparaison ?

Une telle question ne peut être résolue avant d'avoir compris précisément ce qu'est un miroir pour Platon, et la manière dont selon lui s'opère le mécanisme de la formation d'une image spéculaire. L'examen du *Timée* permettra de voir que précisément, Platon pense le miroir comme une sorte de *chôra*, plus exactement, qu'il pense le miroir et la *chôra* au moyen d'un schème commun, celui de la réception, si bien qu'on peut à la fois envisager le miroir comme une sorte de *chôra* et la *chôra* comme une sorte de miroir. Toutefois, cette assimilation a des limites qu'on ne doit pas négliger. Et il me semble qu'en définitive, la représentation du miroir comme une *chôra* apporte des éléments essentiels pour comprendre la spécificité de la conception que Platon se fait des miroirs et de ses images, tandis que la représentation de la *chôra* comme un miroir n'apporte rien de décisif, et risque de conduire le commentaire vers des spéculations sur la participation entre sensibles et intelligibles que le texte de Platon n'autorise pas⁶.

2. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus*, London, Routledge & Kegan, 3^e éd. 1952, p. 177. Voir aussi pp. 181, 184, 194, et 196.

3. T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, p. 93.

4. R. D. Mohr, *The Platonic Cosmology*, Leiden, E.J. Brill, 1985, pp. 92-93.

5. Par exemple, dans l'introduction à sa traduction du *Timée*, Paris, GF-Flammarion, 5^e éd. 2001, p. 31.

6. Ce qui suit reprend en partie des développements de mon livre *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia, 2003. Sauf indication contraire, les traductions présentées ici sont de ma main.

I. Le miroir comme *chôra*

Comparé au programme que s'est fixé Timée, à savoir décrire la formation du monde et de l'humain (27a), il semble que consacrer tout un paragraphe au mécanisme de la formation d'une image dans un miroir soit un peu déplacé, ou en tout cas secondaire et sans incidence sur l'objet principal. Mais puisque le monde a été défini comme une image, et que le projet initial de description de la formation du monde est donc la description de la formation d'une image, l'exposé du mécanisme de la production des images spéculaires n'est en réalité pas hors de propos⁷.

Cet exposé se situe dans le premier des deux développements que Platon consacre à la vision⁸. Timée vient d'exposer l'incarnation de l'âme et la naissance des sensations.

La notion centrale de l'explication mécaniste que Platon donne de la vision est celle d'un flux solidifié en un corps, et non celle de rayon. La vision se produit grâce à la formation d'un organe externe littéralement éphémère : un feu très pur, enserré dans l'œil de sorte à ne s'en écouler que par le centre, sort à la rencontre de ce feu qu'est la lumière du jour et dont il est pour ainsi dire le frère. En rencontrant la lumière diurne, cette lumière oculaire coulant hors de l'œil se fixe avec elle en un corps tout le long de la direction du regard (sans qu'il soit parlé de rayons ni d'un faisceau de lignes). C'est ainsi que se constitue un organe visuel, qu'on peut appeler "corps de la vision"⁹, externe à notre œil, qui va à la rencontre des objets visibles. Ceux-ci, de leur côté, sont la source d'un écoulement de particules ignées appartenant à une autre espèce de feu, la flamme, qui est visible, et qui, par sa rencontre

7. La simple présence d'une véritable explication des miroirs dans le corpus platonicien est un des nombreux signes de la préoccupation de Platon pour la notion d'image. À la différence, Aristote, qui se démarque de Platon en ne faisant plus de l'image une notion centrale de sa pensée du monde, ne proposera plus, dans sa théorie de la vision, d'explication des images spéculaires (voir le traité *De l'âme*, II, 7, et *De la sensation et des sensibles*, 2 et 3). Il se bornera à une allusion incidente à la réflexion dans l'avant-dernier chapitre du traité *De l'âme* (III, 12), à un moment de son étude où il n'est nullement question de fournir une explication des phénomènes visuels. Ce n'est qu'en dehors de sa théorie de la vision, dans les *Météorologiques* (III, 2-6), qu'il devra faire une place centrale au miroir et à la réflexion. Mais encore faut-il

remarquer que ce n'est pas le miroir et les images spéculaires qui sont l'objet de son étude, mais bien plutôt certains phénomènes météorologiques qui se trouvent relever de l'optique, à savoir l'arc-en-ciel et autres apparitions similaires, qu'il convient d'expliquer au moyen de la notion de réflexion.

8. Le premier se trouve en 45b-46c, et porte sur la vision de jour, sur ce qu'il advient de la vision lorsque les yeux sont clos et sur les rêves que cette clôture engendre, et enfin sur la vision dans les miroirs. Le second exposé se trouve en 67c-68d, et concerne les couleurs.

9. On ne trouve pas telle quelle l'expression chez Platon, qui utilise simplement le terme *opsis* pour désigner cet organe éphémère; mais en 64d, il dit expressément que l'*opsis* dont il a parlé précédemment (en 45-46) est un corps.

avec le corps de la vision, engendre la sensation de couleur¹⁰. Car la flamme issue des corps exerce un mouvement sur le corps de la vision qui, par son homogénéité, transmet cette perturbation jusqu'à l'âme. Lorsque la flamme resserre le corps de la vision, la sensation engendrée dans l'âme est alors celle de la couleur que nous appelons noire ; lorsqu'elle le divise, apparaît la sensation d'une couleur appelée blanche¹¹.

Le mécanisme de la vision directe (c'est-à-dire sans miroir) repose donc entièrement sur la notion de corps, d'un corps issu d'une solidification conjointe de deux flux¹². Il va en être de même pour la vision se produisant avec un miroir. Il faut avoir à l'esprit deux idées importantes, étroitement liées, pour comprendre la manière dont Platon décrit l'apparition de l'image spéculaire : d'une part, la formation de ce type d'image ne repose pas sur une réflexion, ni sur la réflexion du corps de la vision, ni sur celle de la flamme issue des corps vus, mais à nouveau, comme pour la vision directe, sur une union et une solidification en un corps ; il n'y a que pour les miroirs courbes (cylindriques) que Platon recourt à un certain rebondissement de la flamme contre la paroi du miroir, rebondissement qu'on pourrait assimiler à une réflexion, mais cette réflexion ne va pas jusqu'à l'œil. D'autre part, Platon rend compte d'un *engendrement* de simulacre, une εἰδωλοποιία, *eidōlopoiia* (46a) : une image prend réellement corps.

10. Platon dénombre trois espèces de feu : 1. la flamme ; 2. ce qui s'échappe de la flamme, qui ne brûle pas et fournit de la lumière aux yeux ; 3. ce qui reste de la flamme une fois éteinte dans les corps incandescents (58c). Le feu oculaire et la lumière du jour sont de la même espèce, la seconde, et la couleur est de la première espèce. Timée dira en 67c qu'une flamme s'écoule de *chacun* des corps, bien que tous les corps ne soient pas théoriquement composés de feu (par exemple la terre) ; mais l'étreinte que la circonférence du monde exerce sur le tout force les corps premiers à s'interpénétrer, ce qui a pour conséquence qu'il n'y a pas de vide dans le monde et que les éléments, malgré leur tendance à se séparer, continuent d'être mélangés les uns aux autres. Le feu étant le corps le plus fin (c'est-à-dire aux angles les plus aigus et aux arêtes les plus tranchantes), pénètre au plus haut point dans tous les autres corps (58a-b). Ceci suffit à expliquer que tous les corps renferment du feu, sans avoir besoin de solliciter une hypothèse sans fondement, consistant à dire que les corps ne contenant pas de

feu sont vus par une réflexion de la lumière sur eux (Hypothèse de J. Kung, « Why the Receptacle is not a Mirror », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, pp. 167-178. Cette hypothèse est doublement infondée en ce qu'elle fait fi de la distinction entre l'espèce de feu — visible — qu'est la couleur et l'espèce de feu — invisible — qu'est la lumière, et en ce qu'elle fait intervenir un processus de réflexion qui ne se trouve nulle part dans les textes).

11. Pour le détail de l'explication des autres couleurs, voir le passage en *Timée*, 68-69.

12. Voir particulièrement la phrase ὅταν οὖν μεθμερινὸν ἢ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως βέυμα, τότε ἐκπίπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγῆς γενόμενον, ἐν σώμα ὀκλειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν κτλ., « Lors donc qu'une lumière du jour se trouve tout autour du flux de la vision, alors celui-ci, tombant à sa sortie semblable contre semblable et se fixant avec < cette lumière >, se constitue en un seul corps approprié < au nôtre >, le long de < ligne > droite issue des yeux... », 45c.

Le texte est un peu difficile. En voici une traduction littérale (le passage de 46a-46c est donné ici dans son intégralité, mais je le scande de titres et de figures pour l'éclairer) :

[Mécanisme général de la vision dans les miroirs]

τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεία, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν. ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτὸς τε τοῦ πυρὸς ἐκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἐνός τε αὐτῶν περὶ τὴν λειότητα ἐκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῆ μεταρρυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λείον καὶ λαμπρὸν συμπαγοῦς γιγνομένου.

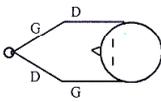
Quant à la production de simulacres par les miroirs et par tout ce qui fait apparaître à l'intérieur de soi¹³ et qui est lisse, elle n'est plus difficile à comprendre. Car à partir de la combinaison l'un avec l'autre de chacun des feux intérieur et extérieur, le feu s'unifiant à nouveau chaque fois près de la surface lisse, même après avoir changé maintes fois de forme, tous ces simulacres apparaissent nécessairement dans <cette surface>, le feu du côté du visage se fixant avec le feu du côté de la vue près du corps lisse et brillant.

[Explication des inversions droite-gauche]

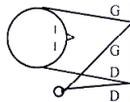
[Miroir plan]

δεξιὰ δὲ φαντάζεται τὰ ἀριστερά, ὅτι τοῖς ἐναντίοις μέρεσιν τῆς ὄψεως περὶ τάναντία μέρη γίνεται ἐπαφή παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς.

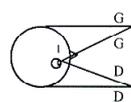
Les parties gauches donnent l'apparence d'être à droite, parce que le contact se produit entre des parties de la vue et des parties <du feu extérieur> inversées par rapport au mode habituel de la projection.



Vision simple du visage d'autrui



Vision dans le miroir du visage d'autrui



Vision dans le miroir de son propre visage

13. Il est important de rendre littéralement le terme *emphanè*, même si la traduction en est alourdie. Il n'est en tout cas pas possible de traduire ce terme par « réfléchissants ».

[Miroir cylindrique vertical]

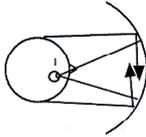
δεξιὰ δὲ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ἀριστερὰ τοῦναντίον, ὅταν μεταπέσει συμπηγνύμενον ὧ̄ συμπίγνυται φῶς, τοῦτο δέ, ὅταν ἡ τῶν κατόπτρων λειότης, ἔινθεν καὶ ἔινθεν ἕψη λαβούσα, τὸ δεξιὸν εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἀπόσει τῆς ὄψεως καὶ θάτερον ἐπὶ θάτερον.

Au contraire, les parties droites semblent être à droite et les parties gauches à gauche, quand s'est retourné en se fixant ce avec quoi la lumière <issue de l'œil> se fixe¹⁴. Cela arrive quand la surface lisse des miroirs, re levée de part et d'autre, repousse la partie droite vers la partie gauche de la vue et l'autre partie sur l'autre partie.

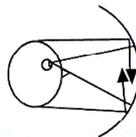
[Miroir cylindrique horizontal]

κατὰ δὲ τὸ μῆκος στραφέν τοῦ προσώπου ταῦτόν τοῦτο ὑπτίον ἐποίησεν πᾶν φαίνεσθαι, τὸ κάτω πρὸς τὸ ἄνω τῆς αὐγῆς τό τ' ἄνω πρὸς τὸ κάτω πάλιν ἀπόσαν.

Mais tourné selon la longueur du visage, ce même miroir le fait paraître tout inversé, repoussant cette fois le bas sur le haut de l'éclat et le haut sur le bas.



Vision dans un miroir cylindrique horizontal



Vision dans un miroir cylindrique vertical

On trouve un écho de ce mécanisme à la fin du *Sophiste* (266b-c) :

ΞΕΝΟΣ. ἡμεῖς μὲν που καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότ' ἐστίν, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα· ἢ πῶς ;

ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ. οὕτως.

14. C'est-à-dire quand le feu issu du corps vu, qui est ce avec quoi la lumière oculaire se combine, s'est retourné avant cette combinaison.

ΞΕ. τούτων δέ γε ἐκάστων εἶδωλα ἀλλ' οὐκ αὐτὰ παρέπεται, δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῆ γεγονότα.

ΘΕΑΙ. ποία ;

ΞΕ. τὰ τε ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὅσα μεθ' ἡμέραν φαντάσματα αὐτοφυῆ λέγεται, σκιά μὲν ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, διπλοῦν δὲ ἡμικ' ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἐν συνελθὼν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθίας ὄψεως ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζεταιται.

ΘΕΑΙ. δύο γὰρ οὖν ἐσσι ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστω.

L'Étranger. — Nous-mêmes en quelque sorte et les autres animaux, et ce dont ce qui croît naturellement est issu, le feu, l'eau, et leurs frères, tous, nous le savons, sont chacun des rejetons ouvragés par le dieu; ou qu'en est-il ?

Théétète. — Il en est ainsi.

L'Étr. — En outre, des simulacres de chacune de ces choses, mais distincts d'elles, vont à leur suite, et sont nés eux aussi d'un artifice démonique ?

Théét. — Lesquels ?

L'Étr. — Les simulacres dans les rêves, et ceux qui, se produisant la journée, sont dits apparitions spontanées : c'est d'une part une ombre, lorsqu'une obscurité se produit dans le feu, d'autre part une chose double, lorsqu'une lumière propre et une lumière étrangère, se réunissant en une unité contre les corps brillants et lisses, fournissant une sensation contraire à la vue habituelle qu'on avait auparavant, produisent une forme.

Théét. — Voilà donc deux œuvres de fabrication divine, la chose elle-même et le simulacre qui accompagne chacune.

Le mécanisme général se fait sans aucune intervention d'une quelconque réflexion, ni du corps de la vision, ni du feu issu du corps vu. L'image résulte d'une seconde solidification en un corps unissant le corps de la vision (lui-même issu d'une solidification préalable entre la lumière de l'œil et la lumière du jour) et le flux de feu provenant du corps vu. Cette nouvelle union se fait tout contre la surface du miroir, même dans le cas des miroirs cylindriques. La théorie de Platon fait de l'image spéculaire une image réelle au point d'être un corps (qui reste certes dans la dépendance étroite de la vision et du corps vu). Aussi bien dans le *Sophiste* que dans le *Timée*, il s'agit de production d'une image, il s'agit d'engendrement (quand le *Timée* parle d'εἰδωλοποιία, le *Sophiste* dit εἶδος ἀπεργάζεταιται, « produisent une forme »). En même temps que Platon fait de l'image un corps doté d'une certaine réalité, il fait du miroir le lieu réel de

localisation de ce corps. Réalité et localisation vont étroitement ensemble : c'est parce que l'image est un certain corps qu'elle est localisée, et c'est par sa localisation contre le miroir qu'elle se forme, car c'est la surface du miroir qui sert de support à la rencontre et à l'union des deux feux. Cette explication rejoint la dédation que Platon met dans la bouche de Timée au moment où il clôt son exposé sur la *chôra* : « nous affirmons qu'il est nécessaire que l'étant dans sa totalité soit quelque part dans un certain lieu et qu'il occupe une place, et que ce qui n'est ni sur terre ni quelque part dans le ciel n'est rien du tout » (52b).

Cette manière de donner du corps à l'image spéculaire, et de lui conférer par là une consistance certaine, n'est probablement pas sans arrière plan polémique¹⁵, et en tout cas n'est pas sans enjeux philosophiques. Il est difficile de savoir avec certitude à quand remonte la première explication des images des miroirs au moyen de la réflexion. Il est probable qu'elle soit légèrement antérieure à la génération de Platon, car elle est attachée par la tradition au nom de Hippocrate de Chio, mathématicien, contemporain de Socrate. Il est en tout cas certain que ce type d'explication avait pour effet de rendre l'image ainsi expliquée purement virtuelle : car la réflexion en question n'était alors pas, comme l'admet l'optique moderne, une réflexion de la lumière, mais une réflexion de la vue elle-même, rebondissant sur la surface du miroir, et se dirigeant vers l'objet. Si bien que le miroir n'était, dans ce schéma d'explication, nullement le support de l'engendrement d'une image, mais simplement l'outil d'une vision indirecte, excluant toute formation d'une image réelle, susceptible d'être reçue sur un écran par exemple¹⁶. Aristote notera sans ambiguïté que l'explication par la réflexion a pour conséquence que l'image vue n'est nullement localisée réellement sur le miroir¹⁷.

15. Platon ne faisant aucune allusion précise à des explications contemporaines du mécanisme des miroirs, il n'est pas possible de s'assurer de la réalité d'une polémique. Néanmoins, l'ouverture du paragraphe du *Timée* consacré au miroir (« Quant à la production de simulacres par les miroirs (...), elle n'est plus difficile à comprendre ») laisse au moins soupçonner que les miroirs étaient à l'époque de Platon un objet qui suscitait des tentatives d'explications.

16. C'est ainsi que l'optique moderne distingue les images réelles et les images virtuelles : une image virtuelle est une image qui ne peut pas être reçue sur un écran. C'est le cas de toutes les images vues par le moyen d'un miroir plan : l'image est située virtuellement derrière le plan du miroir ; les rayons

lumineux qui se réfléchissent sur la surface du miroir ne convergeant pas en avant du miroir, ne peuvent être reçus sur un écran. En revanche, pour certaines positions de l'objet relativement à un miroir concave sphérique, les rayons lumineux issus de cet objet et se réfléchissant contre la surface du miroir convergent à l'avant de ce miroir, et peuvent être reçus sur un écran. C'est cette propriété géométrique qui est au principe des miroirs ardents.

17. Il s'agit d'un passage du traité *De la sensation et des sensibles*, parfois mal compris. En voici une traduction : « Quant à Démocrite, il a raison quand il dit que l'œil est de l'eau, mais il a tort quand il croit que l'action de voir est constituée par l'apparition dans <l'œil> [ἐμφαστι, terme désignant régulièrement

En regard de cette virtualisation, et même de cette volatilisation de l'image, l'explication de Platon redonne indiscutablement de la réalité, et littéralement du corps, à l'image des miroirs. Le *Timée* rejoint ainsi le *Sophiste* : de même que dans ce dialogue, Platon s'évertue à sauver l'image de la destruction qu'en opère le sophiste grâce à l'argument de l'inexistence radicale du non-être, de même, on peut lire la théorie des miroirs dans le *Timée* (reprise d'ailleurs dans le *Sophiste*) comme une tentative de sauver l'image de sa volatilisation en une image virtuelle par le moyen de l'explication optique fondée sur la réflexion d'un rayon visuel. Platon sauve l'image de son anéantissement, aussi bien sur un plan ontologique (par la discussion du *Sophiste* portant sur le non-être) que sur un plan psycho-physique (par la description du mécanisme des miroirs dans le *Timée*).

Or, si Platon redonne du corps et de la réalité à l'image, il n'y parvient qu'en faisant du miroir le véritable lieu et le réceptacle de cette image¹⁸. Le mécanisme exposé dans le *Timée* ne présente pas explicitement cette idée de réception. Toutefois, elle peut être tirée d'une part d'autres passages du *Timée* ou du reste du corpus, où Platon parle clairement du miroir comme ce qui reçoit une empreinte. C'est le cas plus loin dans le *Timée*, lorsque Platon, décrivant la structure du corps humain par les dieux, traite du foie et de son rôle dans le rêve divinatoire. Il est alors amené à le considérer « comme un miroir accueillant des empreintes et donnant à voir des simulacres » (οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι, 71d). Une expression semblable se trouve dans le *Théétète*, qui présente la même conception du miroir comme récepteur d'empreintes : Théétète a proposé une troisième définition de la connaissance en s'aidant des propos d'un homme dont il se souvient soudain, et qui avait affirmé devant lui que la connaissance était l'opinion vraie accompagnée d'un discours, *logos* ; Socrate propose alors une première définition de *logos* : « (...) ce serait de rendre sa propre pensée apparente (ἐμφανῆ) au moyen de la voix avec des verbes et des noms, en imprimant hors

ment l'image spéculaire] ; car cela se produit pour la raison que l'œil est lisse, et ne se trouve pas dans cet œil-ci [c'est-à-dire que l'image vue ne se trouve pas dans l'œil lisse sur lequel l'image apparaît], mais dans celui qui voit [c'est-à-dire dans l'œil qui se situe en face de l'œil qui sert de miroir] ; car cette affection est une réflexion. Mais de façon générale, ce qui concerne les apparitions dans <les surfaces lisses> (ἐμφαινόμενοι) et la réflexion n'était pas même encore clair pour Démocrite, à ce qu'il semble » (*De la sensation et des sensibiles*, 2, 438a5-10).

18. Cette idée est d'ailleurs présente dans d'autres endroits du corpus : voir notamment la *République*, VII, 516a : τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι· οὐδ' ἐν ἀλλοτρῆς ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. « À la fin, je crois, il pourrait regarder et contempler le soleil, non pas ses apparitions dans les eaux ni dans un siège étranger, mais le soleil en lui-même dans la place qui est la sienne, tel qu'il est ». L'eau, miroir naturel, est qualifiée de ἔδρα et de χώρα pour l'apparition du soleil.

de soi (ἐκτυπούμενοι) son opinion dans le flux qui coule par la bouche comme dans un miroir ou de l'eau » (*Théétète*, 206d). Cette définition de *logos* est résumée plus loin par l'expression : « l'un <des sens> était une sorte de simulacre (εἶδωλον) de la pensée dans la voix » (*Théétète*, 208c).

À côté de ces désignations explicites du miroir comme récepteur d'empreintes, c'est d'autre part la précision (donnée au tout début de l'exposé sur les miroirs dans le *Timée*, 46a4) du caractère « lisse » des corps dans lesquels se forment des simulacres spéculaires, qui rapproche le miroir de la *chôra*. Car s'il n'y a pas de réflexion, le lissé de la surface spéculaire doit avoir une toute autre fonction que celle qui lui revient dans l'optique moderne¹⁹. Cette allusion au lissé doit être mise en relation avec le caractère amorphe de la *chôra*, réceptable universel qui doit être vierge de toute forme pour les recevoir toutes le mieux possible. Platon expose cet aspect de la *chôra* par une comparaison avec « ceux qui entreprennent de façonner des figures dans quelque matériau mou », et qui pour cela, « ne laissent absolument aucune figure s'y montrer, mais, commençant par l'aplanir, ils le rendent le plus lisse possible » (50e).

Les deux notions connexes de la réception et de l'empreinte sont ce qui rapproche le miroir de la *chôra*. Elle est désignée comme ἡ τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις, « la nature recevant la totalité des corps » (50b), τὸ δεχόμενον, « le recevant » (50d), τὸ πανδεχές, « le réceptacle universel » (51a) ; les corps sensibles qui se trouvent en elles sont des « imitations des étants éternels, imprimés (τυπωθέντα) à partir d'eux » (50c5 ; voir aussi ἐκτυπώματος, 50d4 ; ἐκτυπούμενον, 50d6, ἀποτυπούμενος, 39e7).

Il y a incontestablement une parenté entre le miroir et la *chôra*. Le miroir est un lieu où une chose est produite, et où elle est produite comme distincte d'un modèle ; à ce titre, elle n'est qu'une apparence, un *phainomenon*, de la même manière que les corps sensibles qui naissent dans la *chôra* sont des *phainomena* relativement aux étants véritables que sont les formes intelligibles. Les deux images ont une certaine réalité, mais une réalité d'imitation. Elles sont toutes deux situées en un lieu par lequel elles acquièrent un certain être, une certaine tenue dans l'existence.

II. La *chôra* comme miroir

La *chôra* peut-elle être assimilée à un miroir dans lequel les images des formes intelligibles viendraient prendre place ? Cela paraîtrait

19. Voir par exemple Descartes, *Dioptrique* : une surface unie et polie a la propriété de provoquer un mode régulier de rebondissement des particules de lumière, comparables à des balles, en sorte qu'elles conservent l'ordre initial. Le lissé de la surface préserve ainsi la cohérence de l'image, qui n'est pas bouleversée par la réflexion (éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, réimp. 1966, pp. 89-90).

assez sensé de considérer la *chôra* comme une sorte de miroir, puisque le miroir est pensé à l'aide des mêmes catégories de réception et d'empreintes qui permettent à Platon de cerner l'être énigmatique de la « nourrice ». Une fois que l'on a évincé l'erreur consistant à trouver de la réflexion dans l'explication que le *Timée* propose des miroirs, il devient possible d'aborder la *chôra* comme un miroir, puisque le miroir tel que le conçoit Platon est bien le lieu réel de l'image et lui permet de venir à l'existence²⁰.

Toutefois, s'il est possible d'utiliser la métaphore du miroir pour parler de la *chôra*, il ne faut pas se voiler les inexactitudes que revêt une telle métaphore, ni ses limites.

Il convient d'abord de constater que Platon ne compare jamais la *chôra* à un miroir, et pourtant l'exposé des miroirs précède de peu l'exposé du réceptacle universel. Dans les pages très difficiles où il aborde la nature et la nécessité de ce troisième genre (48-53), il fait appel à d'autres comparaisons ou d'autres métaphores : la mère (50d), la nourrice (49a), l'or dans lequel on inscrit des triangles et d'autres figures (50a-b), un réceptacle d'empreintes ($\epsilon\kappa\mu\alpha\gamma\epsilon\iota\omicron\nu$, 50c), des liquides inodores (50e).

Que Platon n'ait pas utilisé lui-même cette comparaison n'enlève rien à la proximité de la *chôra* et du miroir. Il faut toutefois saisir en quoi, concrètement, les deux entités peuvent coïncider, et en quoi elles ne sauraient se confondre.

Le miroir s'inscrit dans un ensemble de quatre termes : (1) le corps original, vu dans le miroir ; (2) le simulateur ; (3) le miroir ; (4) l'œil et son organe externe, le corps de la vision. La *chôra* s'inscrit elle aussi dans un nombre égal de termes : (1) la forme intelligible qui est toujours (comparée au père, 50d) ; (2) le sensible qui devient (assimilé au rejeton) ; (3) le réceptacle, en quoi devient ce qui devient (assimilé à la mère) ; (4) le démiurge, qui fait advenir de manière plus exacte la participation du sensible à l'intelligible (53b),

20. Ainsi, la principale objection émise par J. Kung, « Why the Receptacle is not a Mirror », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, pp. 167-178, contre l'assimilation de la *chôra* à un miroir, tombe d'elle-même. Car J. Kung a méconnu que Platon ignorait la réflexion dans son explication des images spéculaires, et qu'en conséquence le miroir est tout comme la *chôra* le lieu réel d'une image sensible. Ses autres objections ne sont pas d'ailleurs pertinentes : l'argument consistant à dire qu'à la différence des idées dans leur relation à la *chôra*, l'objet vu dans le miroir joue un rôle actif, n'est pas satisfaisant, car on ne voit pas en quoi le fait que des particules de feu sortent d'un corps en direction

d'une surface constitue un rôle actif à proprement parler, surtout que bien souvent ces particules de feu sont étrangères à la nature théorique de l'objet en question, comme nous l'avons indiqué plus haut. L'argument faisant valoir que la *chôra* est amorphe quand le miroir ne l'est pas repose sur une incompréhension du sens de « lisses » (46a4), sens que nous avons donné plus haut. Dans l'ensemble, l'article de J. Kung trahit une incompréhension de la théorie platonicienne des miroirs. Il reste que l'assimilation de la *chôra* à un miroir ne peut être tenue pour valide absolument, comme tente de le démontrer J. Kung, mais ce n'est pas en vertu des arguments qu'elle produit.

et qui était assimilé au père avant que Platon n'aborde la réflexion sur la *chôra*.

Un nombre important de caractères plaident en faveur de la comparaison, voire de l'assimilation, de la *chôra* à un miroir. Les quatre thèmes de chaque ensemble semblent pouvoir être facilement mis en correspondance par paire. (1) Le corps "original" est bien une sorte de modèle qui est reproduit comme une copie, de même que le *Timée* désigne sans cesse la forme intelligible comme un modèle dont le sensible est une imitation. (2) L'*eidôlon* peut être comparé au sensible, à plusieurs égards : il est bien une copie du corps original comme le sensible est une image de l'intelligible ; il est bien *engendré*, car Platon rend véritablement compte d'une *poiësis*, d'une vraie *eidôlopoiia* ; il se modifie sans cesse, il est en mouvement ; il est périssable, il peut disparaître d'un instant à l'autre. En résumé, la récapitulation que fait *Timée* du second genre (le rejeton) convient aussi bien au corps sensible qu'à son simulacre spéculaire : « Puisqu'il en est ainsi, il faut convenir (...) qu'il y a une seconde espèce qui porte le même nom que la première et qui lui ressemble, qui est perceptible par les sens, qui est engendrée, qui est toujours en mouvement, qui vient à l'être en quelque lieu pour en disparaître ensuite, et qu'appréhende l'opinion jointe à la sensation »²¹. (3) Le miroir est bien le lieu du simulacre, de même que la *chôra* est le lieu du sensible. (4) C'est le quatrième élément qui se laisse le moins facilement assimiler d'un système à l'autre, et c'est à partir de là que la comparaison commence à se fissurer jusqu'à s'effondrer : on pourrait dire par métaphore que l'œil est comme un petit démiurge, un petit artisan, qui fait naître le simulacre dans le miroir²² ; mais à l'inverse on ne voit pas comment le démiurge pourrait être assimilé à un œil. Il faudrait qu'un flux (mais de quoi ?) sorte du démiurge, et entre dans la constitution de l'*eidôlon*. De plus, l'action du démiurge et l'action du corps de la vision diffèrent notablement, puisque le démiurge ordonne et précise par des proportions et des nombres la participation des choses sensibles aux formes intelligibles (53b), alors que le corps de la vision entre comme constituant dans l'image spéculaire, et n'a certainement pas pour action de la faire participer plus exactement à son modèle sensible. Enfin, sans démiurge, il y a

21. 52a, trad. L. Brisson légèrement modifiée.

22. Le livre X de la *République* envisage cette situation en ces termes, quand Socrate parle ironiquement d'un démiurge-artisan redoutable et admirable, capable de tout produire avec un miroir, aussi bien les objets d'usage comme les chaises et les lits, que les végétaux, les animaux, et lui-même, et outre cela la terre, le ciel, les dieux et tout ce qui se trouve dans le ciel

et sous terre dans l'*Hadès* (596b-e). Glaucon fait remarquer qu'il ne s'agit là que de *phaimonena*, d'apparences, et non d'étants véritables (596e4) ; mais de la même manière, les corps sensibles naissant dans le réceptacle universel sont des apparences relativement aux formes intelligibles (*Timée*, 53b). Mais comment accepter d'appliquer le dénigrement du pseudo-démiurge et de sa création par le miroir au démiurge véritable ?

déjà des choses sensibles (des traces de l'intelligible, 53b), alors que sans corps de la vision, il n'y a pas de simulacre spéculaire.

À partir de là, il faut faire retour sur un des niveaux précédents d'assimilation, celui des deuxièmes termes respectifs de chaque système : en réalité, le simulacre spéculaire est constitué par une certaine « communauté » ($\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$, 46a), d'abord celle des deux lumières internes et externes à l'œil, puis celle de ce corps igné de la vision et de la flamme issue des choses vues. Il faudrait donc que le corps sensible soit constitué par un certain flux (mais de quoi ?) issu de la forme intelligible, qui se fixerait avec un flux (de quoi ?) issu du démiurge, ou peut-être de quelque chose comme de la raison ou de l'âme. Rien de tel n'est indiqué dans le *Timée*.

On tombe ici sur un problème qu'on rencontre ailleurs dans le corpus platonicien : Platon fait sans cesse appel au visible pour penser l'intelligible (à commencer par la notion d'*eidos*) ; et en définitive, la métaphore visuelle est presque trop riche et trop précise pour être suivie jusqu'au bout. Tant qu'on reste à un niveau assez imprécis, on peut faire correspondre terme à terme les deux ensembles qui accompagnent respectivement la *chôra* et le miroir. Mais le texte de Platon présente beaucoup plus de précision pour le miroir, et on est embarrassé dès qu'on essaie de s'appuyer sur la description du visible pour préciser ce qui reste de fait imprécis dans le corpus platonicien, à savoir la modalité exacte de la participation, de la relation entre sensible et intelligible. Le miroir pourtant présente de manière étonnante la réunion des trois principaux modes sous lesquels Platon évoque la relation entre sensible et intelligible : la « présence » ($\pi\rho\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$), la « communauté » ($\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$), et l'« imitation » ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$) d'un modèle. Le simulacre du miroir est bien une imitation qui ressemble à son modèle ; il n'existe que par la présence de son modèle (ce qui distingue l'image des miroirs de tous les autres simulacres — hormis l'ombre — à savoir le rêve, le dessin et la peinture, la sculpture, le moulage, l'écriture) ; et la communauté est expressément nommée dans la formation du simulacre ($\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$, 46a5²³). Dans ce sens, on peut dire que le simulacre participe concrètement de son modèle, il tient une part de lui et tient sa consistance de cette participation. Mais comment comprendre concrètement cette *parousia*, cette *koinônia*, et cette *mimêsis* dans le cas de la relation entre intelligible et sensible ? Cela reste un des problèmes de la pensée platonicienne, même si on ne souscrit pas aux critiques qu'Aristote lui a faites sur ce point.

Il y a donc une limite à l'assimilation de la *chôra* à un miroir (ou simplement à sa comparaison), résidant dans le processus concret de la formation des images spéculaires, et dans l'excès de précisions

23. J'interprète cette occurrence de corps de la vision, mais encore celle de $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ comme étant non seulement la ce corps avec la flamme issue du corps communauté des deux lumières du sensible.

que comporte la théorie du miroir sur la théorie de la *chôra*. Inversement, il y a une propriété de la *chôra* qui excède toutes les propriétés du miroir : celle d'être le support d'un mouvement spontané et désordonné des corps sensibles avant l'intervention du démiurge. La *chôra* n'est pas qu'une « place ». Elle est aussi une nourrice ou une « berceuse », comme traduit J. Moreau, afin d'évoquer son aspect cinématique. La métaphore du miroir, pour séduisante qu'elle soit par la lumière qu'elle paraît jeter sur une notion fort obscure, et reconnue comme telle, de la réflexion platonicienne, risque donc à la fois de projeter sur elle des caractères qui ne lui appartiennent pas, et inversement de dissimuler ceux qui lui reviennent en propre.