

**Université de Montréal**

**Mythe et philosophie dans les *Ennéades*, ou  
L'élan fébrile de la pensée**

**par Anna-Christine Lalande-Corbeil**

**Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences**

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en philosophie

Avril 2021

© Anna-Christine Lalande-Corbeil, 2021

Université de Montréal  
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée  
**Mythe et philosophie dans les *Ennéades*, ou  
L'élan fébrile de la pensée**

Présentée par  
Anna-Christine Lalande-Corbeil

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

**Laetitia Monteils-Laeng**  
Présidente-rapporteure

**Louis-André Dorion**  
Directeur de recherche

**Elsa Bouchard**  
Membre du jury

**Jérôme Laurent**  
Examineur externe

## Résumé

La thèse cherche à établir les balises du discours mythique et de la métaphore au sein du langage philosophique de Plotin. Le premier chapitre pose comme éléments essentiels de cette recherche le temps, la discursivité, l'âme et les autres hypostases. Le deuxième chapitre expose différentes théories existantes sur le mythe dans la philosophie ancienne et évalue leur pertinence dans le contexte des *Ennéades*. Le troisième chapitre porte sur l'exégèse plotinienne du mythe cosmogénétique du *Timée*, en reprenant un débat inhérent au contexte platonicien au sujet du niveau de littéralité de la création du monde. Le dernier chapitre explore un procédé propre à Plotin, qui sera appelé l'*accumulation* des images et qui servirait à compenser l'insuffisance du langage littéral à l'égard du discours sur les hypostases, sans toutefois réellement appartenir au discours mythique. La thèse conclut au caractère essentiel et fondamental du discours mythique et des métaphores dans l'expression philosophique de Plotin.

## Mots clés

Philosophie ancienne; Néoplatonisme; Néo-platonisme; Plotin; Plotin, 0205?-0270; Mythe; Métaphore; Allégorie; Timée (Platon)

## Abstract

This thesis aims to define and delimit myth and metaphorical language in the context of Plotinus's *Enneads*. In the first chapter, time, discursive practices, soul and the hypostases are identified as essential elements of myth through a short but dense passage of *Ennead* III.5.9. As this passage proves insufficient to conjure a definition, the second chapter deals with other attempts at definition of myth in the broader context of platonism, and their adequacy to the context of Plotinus is assessed. In the third chapter, I give my insight on a long-standing and intricate debate about the status of the cosmogenesis of Plato's *Timaeus* and its Plotinian exegesis. The last chapter is about the most properly Plotinian device, which consists of *accumulating* clusters of metaphors in order to describe his metaphysical world. This method is to be understood as different from myth but is also intended to bypass ordinary language's shortcomings when it comes to highly abstract notions. The thesis concludes in the fundamental importance of Plotinus's mythical and metaphorical language in expressing his philosophy; it should not be seen as a kind of language opposing or rephrasing philosophical thought, but rather as an indispensable part of it.

## Keywords

Philosophy, Ancient; Greek Philosophy; Neoplatonism; Plotinus; Myth; Metaphor; Allegory; *Timaeus* (Plato)

## Table des matières

Liste des abréviations.....	vi
Remerciements.....	viii
Introduction.....	1
Chapitre 1: Mythe et temps <i>Quel statut pour les discours?</i> .....	16
1. Mythe, <i>logos</i> et temps en <i>Ennéade</i> III.5.9 .....	16
2. Mythe, temps et éternité en <i>Ennéade</i> III.7.11 .....	29
3. Mythe du temps en <i>Enn.</i> III.7.11 .....	32
3.1 À propos du temps « image de l'éternité » .....	34
3.2 À propos de la temporalisation de l'âme .....	37
4. L'avantage épistémologique du temps.....	49
4.1 À propos de l'assimilation de la philosophie à l'exégèse (allégorique) .....	52
Chapitre 2: Mythe, rationalité et narration <i>Quel statut pour les intelligibles?</i> .....	58
1. Considérations préliminaires .....	59
1.1 Mythe et rationalité dans la pensée courante .....	59
1.2 D'où vient la raison et quand est-elle venue? .....	62
1.3 Mythe, société et civilisation .....	68
2. Anatomie du mythe.....	70
2.1 Mythe et vérité, une relation difficile .....	73
2.2 Schèmes du langage mythique.....	87
2.3 Critères textuels .....	103
3. Mythe et interaction .....	117
3.1 L'interprétation non-allégorique.....	117
3.2 Le texte insoluble comme mythe autonome .....	128
Chapitre 3: Mythe et allégorie <i>Quel statut pour les grandes figures du mythe?</i> .....	135
1. Mythe et allégorie .....	137
2. Plotin et l'allégorie.....	141
2.1 Plotin et les symboles: inconstance interprétative ou polyvalence allégorique? .....	144
2.2 Polyvalence des symboles et polyvalence des objets symbolisés.....	146
3. L'enfant Dionysos et son miroir .....	149

4. Cosmogonie et figure du démiurge.....	158
4.1 Le contexte platonicien.....	160
4.2 Le <i>Timée</i> dans le contexte des <i>Ennéades</i> .....	171
4.3 L'exégèse de l'exégèse: commentateurs contemporains de Plotin.....	179
Chapitre 4: Mythe et image <i>Tradition, imitation et résistance</i> .....	215
1. Image et tradition.....	217
1.1 Les images de Plotin avant Plotin.....	217
1.2 Image traditionnelle et pensée primitive.....	222
1.3 Tradition, secret et révélation.....	230
2. Image et imitation.....	236
2.1 Image, résistance et pratique de la philosophie.....	243
2.2 Réponse à la suggestion de P. Vassilopoulou.....	264
3. Image, pensée et langage.....	268
Conclusion.....	274
Bibliographie.....	284

## Liste des abréviations

<b>Abréviation</b>	<b>Œuvre</b>	<b>Auteur</b>
Enn.	<i>Ennéade</i>	Plotin
VP	<i>Vie de Plotin</i>	Porphyre
Rsp.	<i>La République</i>	Platon
Phdr.	<i>Phèdre</i>	Platon
Tim.	<i>Timée</i>	Platon
Prot.	<i>Protagoras</i>	Platon
Gorg.	<i>Gorgias</i>	Platon
Phdo.	<i>Phédon</i>	Platon
Banq.	<i>Banquet</i>	Platon

*À ma grand-mère, Gertrude Corbeil,  
qui rêvait de faire son cours classique.*

## Remerciements

C'est au moment de terminer mon manuscrit que je réalise le plus clairement que je n'ai jamais écrit cette thèse seule. Mes tout premiers remerciements vont à ma famille, à ma mère Michèle Corbeil et mon frère Julien Corbeil, ainsi qu'à mes marraines Guylaine Buri et Suzanne Hallée, et à Ross Cochran, le conjoint de ma mère, qui ont continuellement et très littéralement assuré ma survie dans les dernières années.

La gratitude que j'éprouve pour Louis-André Dorion, mon directeur de recherche, est d'égale importance. Je le remercie d'avoir non seulement fait naître mon intérêt pour la philosophie grecque il y a maintenant une décennie, mais aussi d'avoir toujours été présent pour me soutenir dans mes démarches et pour m'encourager à poursuivre mon travail. Ses enseignements et ses encouragements ont fait de lui une figure importante de ma vie intellectuelle ces dernières années, et il continue de représenter pour moi ce genre d'intellectuels très humains dont notre société a désespérément besoin.

Je veux aussi remercier les autres professeurs du département de philosophie et du Centre d'études classiques pour avoir contribué à donner une direction à ma curiosité et pour m'avoir aidée à m'améliorer. Ma reconnaissance va particulièrement à Laetitia Monteils-Laeng et à Elsa Bouchard, qui m'ont soutenue autant que le plan humain que sur le plan académique. Merci aussi à Nino Gabrielli, de la Bibliothèque des lettres et sciences humaines, dont l'aide a largement dépassé son rôle de bibliothécaire de philosophie.

Merci à mes collègues du département, et particulièrement à Isabelle Chouinard, Vitor Milione, Margaux Ruellan, Erika Olivaux et Arthur Paquet, qui n'ont jamais perdu confiance en la valeur de mon travail et en ma capacité de le mener à terme, surtout quand j'ai moi-même commencé à en douter.

Je profite aussi de cette occasion pour souligner la chance exceptionnelle que j'ai eue de passer en 2019 un été merveilleux et intellectuellement fécond à la Station de biologie des Laurentides. Un immense merci à Gabriel Lanthier, le coordonnateur, qui a fait des pieds et des mains pour que mon séjour de longue durée soit productif. Je garde un souvenir extraordinaire de tous les biologistes et les géographes qui m'ont inspirée par leur passion pour leur science et qui m'ont tenu compagnie, merci particulièrement à Isabel, Vlad, Joëlle, Zach, Jérémy, Simon, ainsi qu'à toutes les doctorantes d'autres départements que j'y ai connues et qui m'ont encouragée à terminer ma thèse coûte que coûte.

La fin de ce cycle de ma vie me fait également prendre conscience de la chance inouïe que j'ai de pouvoir compter sur un grand cercle d'ami(e)s qui ont toujours été là pour me remonter le moral et pour m'encourager à persévérer : Andrée-Anne Tessier, Coralie Mercerat, Virginie Pineault, Alexandra Martin, Alexandre Lamont, Anne-Marie Desautels, Laurence Noël, Catherine Bouthillette, Louis-Philippe Marquis, Lily Soucy, Evelyne Demers, Gabriel Beauséjour, Virginie Mongeau.

## Introduction

*Chante, déesse, la colère d'Achille.*

*Οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον;*

J'ai toujours pris au sérieux l'avertissement de Socrate qui assure à Adimante dans la *République* qu'en toute chose le plus important est le commencement. C'est peut-être pour cela que les poètes et les rhapsodes ne chantent pas avant d'avoir demandé la bénédiction ou l'assistance d'une déesse ou d'un dieu. J'ai eu la chance, il y a environ six ans, d'être très touchée par le texte des *Ennéades*, et de voir le sujet de cette thèse m'apparaître assez naturellement, comme si Athéna m'avait tirée par les cheveux pour orienter ma lecture et ma réflexion. Toutefois le vrai nœud est survenu une ou deux années plus tard et j'ai eu l'impression d'avoir commis un acte de trahison.

### **Philosophie et graphophobie**

Si on en croit le témoignage de Porphyre, Plotin se serait très peu soucieux de ses textes et de leur apparence. Il s'agit de l'une des anecdotes célèbres de la *Vie de Plotin* (ch. 19-22). Longin le philosophe, ami de Porphyre, avait prié ce dernier de lui apporter en Phénicie des écrits de son maître, car ceux qui lui étaient parvenus par l'entremise d'Amélius, un autre disciple de Plotin, semblaient avoir été complètement corrompus par de mauvais copistes puisqu'ils étaient truffés de fautes. Porphyre admet alors que les manuscrits d'Amélius étaient sans aucun doute ceux qui étaient les plus près de l'original, et que les fautes qu'ils contiennent ne sont pas celles du copiste, mais celles du philosophe! Plotin écrivait, raconte Porphyre, presque à la manière d'un oracle. Lorsqu'il s'asseyait pour écrire, il y restait pendant des heures, écrivant absolument sans discontinuer, pratiquement sans lever son outil, et ne se relisait jamais. Il n'y trouvait pas la même joie, ni le même potentiel pédagogique, pour ainsi dire, que dans les cours publics donnés à son école de Rome. D'ailleurs, ce n'est que tardivement, et à la suite des demandes pressées de ses étudiants que Plotin s'est mis à mettre ses cours par écrit.

Quelle position difficile à tenir, dès lors, que celle d'une historienne de la philosophie, touchée par un texte écrit presque à contrecœur et lourdement corrigé et remanié dès la première publication, il y a de cela 17 siècles. C'était le début de mon doute radical : quel sens peut bien avoir la recherche de « fidélité à l'auteur » ou de « cohérence dans le corpus » d'un auteur qui ne daignait même pas relire ses propres manuscrits? Quel sens peut bien avoir la recherche de la « bonne leçon » du texte d'un auteur qui ne se souciait guère de ses propres coquilles ou erreurs? Pire encore, comment justifier la production d'une œuvre aussi philologique qu'une thèse de doctorat pour rendre hommage à un auteur aussi graphophobe?

Je suis presque devenue conspirationniste du platonisme : pourrait-il s'agir d'un coup monté, d'actes délibérés de sabotage orthographique qui visent à stimuler notre réflexion philosophique à nous lecteurs et lectrices, et qui nous forcent à arrêter d'espérer que la vérité nous soit transmise en mode prêt-à-penser. De la même manière que les dialogues de Platon confrontent le lectorat, l'obligent à lire entre les lignes et entre les répliques et les joutes perdues d'avances par quiconque s'adresse à Socrate, Plotin aurait-il espéré nous transmettre une philosophie en forme de dictée trouée, qui rend tous les débats au sujet des *Ennéades* à la fois stérile (à quoi sert-il de restituer correctement des fautes?) et fécond (la recherche de la bonne interprétation sert de prétexte à la recherche d'une certaine vérité, mais nous dispense d'en proclamer la certitude). Le texte, comme le dit Socrate dans le *Phèdre*, n'est pas en mesure de se défendre lui-même s'il est attaqué, mais Socrate dit-il vrai quand il affirme que les attaques qu'il suscite sont vaines, ou bien au contraire, les réactions qu'il suscite ne sont-elles pas l'héritage réel et précieux d'un texte philosophique?

Plotin a eu de nombreux admirateurs de son vivant, à commencer par ce Longin lui-même, qui, paradoxalement, se disait épris de son style d'écriture « serré, plein de force, et réellement philosophique », après en avoir dénigré l'orthographe, et même si Plotin disait en retour de Longin qu'il était « un philologue, certes, mais pas un philosophe » (VP 14). La plupart des gens qui se sont attachés à lui l'ont connu à son école et l'ont fréquenté en personne, entendu ses cours et pris part aux discussions. Ce sont d'ailleurs plutôt les disciples qui se chargeaient de répondre aux critiques écrites qu'on adressait à

Plotin. Et au-delà de cette supériorité de l'oral sur l'écrit, le sujet même de ma thèse me fait voir un Plotin réticent envers le langage en général. Qu'il s'agisse de la supériorité de l'intellect sur le *logos*, ou du fait que les mots ne puissent directement décrire l'Un sans être explicitement approximatifs, la lectrice de Plotin est vite confrontée aux limites du langage.

De sorte qu'il m'a alors semblé en quelque sorte superficiel de prétendre pouvoir rendre compte de la pensée de Plotin dans un médium qu'il estimait lui-même bien peu adapté à la philosophie. J'imaginai Plotin dire de quiconque lui consacrait une thèse de doctorat qu'elle est une philologue, certes, mais pas une philosophe! Peut-être, après tout, aurait-il raison d'en dire autant de moi. L'attitude paradoxale de Longin peut sembler étrange, mais elle n'est pas si différente de celle de certains commentateurs contemporains. Longin était manifestement attaché aux idées de Plotin, et dans une certaine mesure à son style d'écriture, mais rejette machinalement et déclare comme étrangères à Plotin les écarts et les fautes qui, selon Porphyre, faisaient bien partie intégrante des écrits du maître. De manière similaire, des auteurs du siècle dernier estiment opportun ou nécessaire d'excuser ou de pardonner à Plotin son paganisme, ses incohérences dans le corpus, sa croyance à la réincarnation de l'âme, ou même son recours au mythe ou à l'interprétation allégorique.

Ainsi, certains auteurs défendent Plotin en expliquant que l'importance qu'il accorde à l'Un le rend presque chrétien, que la réincarnation de l'âme était une croyance normale et répandue à son époque ou encore que les mythes mobilisés ne sont pas des histoires auxquelles Plotin était attaché, mais des outils d'expression commode pour être mieux compris de gens moins éduqués. Le fait de départager ce qui appartient ou non au texte des *Ennéades* et ce qui appartient ou non à la pensée de Plotin peut vite devenir vertigineux, surtout si on suit ce mot de J. M. Rist : "The warning must be taken that Plotinus' use of terminology is not always a guide to his thought<sup>1</sup>."

Toutefois, s'il y a un lieu où l'on sépare le plus volontiers l'œuvre de l'auteur, il s'agit des passages qui ont trait au mythe, à son commentaire, à sa récupération. C'est peut-être

---

<sup>1</sup> Rist, 1967, p. 43

justement ce haut risque d'intertextualité qui m'a particulièrement interpellée. La facilité avec laquelle des auteurs classent les extraits selon leur *apparence* ou selon leur *appartenance* à un certain genre (mythe ou discours rationnel, mythe ou discours philosophique), et le naturel avec lequel on décide que cette appartenance à un genre est garante de l'appartenance à la *doctrine* m'a spontanément semblé optimiste. Pourtant, la relation de Plotin au mythe est intrinsèquement liée à sa relation aux dialogues de Platon, et est parfois compliquée par sa fidélité au maître. De sorte que l'auteur des *Ennéades* se trouve parfois dans la position impossible où il doit à la fois expliquer une incohérence dans le corpus platonicien, se trouver en accord avec la doctrine platonicienne, et aussi véhiculer son propre contenu philosophique, celui qui a été élaboré dans les cours au contact de beaucoup d'autres auteurs et interlocuteurs.

On voit donc apparaître un mythe à deux têtes, qui entretient une relation bipolaire avec la vérité : le mythe permet de rendre compte d'incohérences dans le corpus d'un auteur (puisque'il n'est pas « vrai », le mythe peut contredire un autre passage sans qu'on ait à tenir cette contradiction pour une erreur), le mythe permet mieux que le discours rationnel de décrire des notions très abstraites ou de résoudre des problèmes ontologiques (ce discours qui est supposé être faux serait donc susceptible de surpasser en précision un discours vrai et correct). Cette relation ambiguë, qui ne tarde pas à se manifester et qui rappelle fortement des extraits de la *République*, empêche qu'on se montre aussi en confiance de reléguer à l'arrière-plan ce qui relève du mythe chez Plotin, comme chez Platon avant lui. La notion selon laquelle on pourrait ne pas tenir compte des mythes chez Platon et se fier seulement au reste du corpus (alors supposé rationnel) pour comprendre sa philosophie risque de nous mener à une trop grande confiance dans les raisonnements et à l'acquisition d'une fausse impression de vérité.

### **L'élan fébrile de la pensée**

Ce qui a le plus guidé ma recherche est probablement ce sentiment de doute face à la séparation facile et paradigmatique entre mythe (histoires, oralité, tradition, fausseté ou illusion, lectorat profane, accessoire, composé avec des critères esthétiques) et philosophie (raisonnements, écriture, débat, vérité, lectorat initié, essentiel, composée à l'aide seulement de critères logiques). En effet, comment les passages mémorables et

touchants qui ont trait aux voyages de l'âme et à leur destinée postmortem, comment la beauté lumineuse et brillante des hypostases et les images fortes qui décrivent le chemin vers la connaissance comme une sorte d'ivresse, comme une initiation aux mystères, et presque comme des voyages astraux, enfin comment tous ces passages, dont certains sont les plus stimulants des *Ennéades*, pourraient-ils n'être que des fioritures? Comment peut-on imaginer retirer les images et les mythes du corpus tout en gardant la pensée de l'auteur intacte?

En effet, dans la transmission des images, des mythes, et des exégèses de mythes qui se trouvent dans les *Ennéades*, pourrait-il y avoir quelque chose comme la mise en place d'une première brique de la cité platonicienne que Plotin souhaitait fonder? Difficile de ne pas songer au pouvoir de persuasion supérieur des mythes, un véritable couteau à double tranchant décrit au livre III de la *République* qui conduit, d'une part, Socrate à mépriser et à tenir pour dangereux les mythes classiques qui décrivent des dieux menteurs et intempérants, et d'autre part, conduit Platon à créer de nouvelles histoires qui partagent avec les mythes classiques ce pouvoir de persuasion mais dont le contenu est conforme à sa philosophie. Sans poser de question de recherche trop précise, j'ai voulu trouver quelle était la véritable place du mythe dans la philosophie de Plotin.

La réponse que j'ai trouvée est à la fois simple et complexe. Plotin s'inscrit en bon platonicien dans une lignée de philosophes pour qui la description et la démonstration dites « rationnelles » ne suffisent pas à l'expression philosophique. Toutefois, le mythe plotinien est aussi un univers d'apparence très différente de celui du mythe platonicien. L'absence de grands récits presque épiques comme on en trouve dans les dialogues et la présence accrue de motifs de comparaison courts mais répétés m'ont d'abord amenée à poser les balises d'un discours qui se distinguerait potentiellement du discours strictement logique à l'intérieur des *Ennéades*. C'est le discours que j'ai appelé non-littéral, et que je considère toutefois comme une partie intégrante (essentielle) du discours philosophique. En effet, il est difficile de songer à Plotin sans songer aux fortes métaphores reliées à la connaissance des degrés d'être abstraits, que ce soit celle de la *conversion* (strepsis) de l'âme, celles du regard et de la lumière qui symbolisent la contemplation, celles du contact et de l'assimilation de l'âme avec des degrés plus élevés ou toute autre figure

précédée d'un *comme si* qui trahit son approximation mais qui véhicule plus que toute description *précise* la joie et la satisfaction reliées au mode de vie philosophique. Même si elles sont courtes, ces métaphores de l'intelligible qui ont marqué des générations de lecteurs sont les plus susceptibles d'engager ces derniers. Elles rendent compte d'une pratique philosophique guidée par l'émotion et la beauté, qui surpasse (en qualité mais aussi en difficulté) toute pratique propédeutique qui consiste à apprendre des doctrines, elles nous invitent à nous voir nous-mêmes comme des âmes capables de s'élever vers la contemplation et la connaissance, à condition de le faire activement dans une sorte d'élan fébrile. Ce n'est probablement pas un hasard si c'est au terme de son commentaire du *Banquet* que Plotin décide de se prononcer sur la nature du mythe.

Trois concepts essentiels servent à caractériser l'ensemble du discours non-littéral : le mythe, l'allégorie et la métaphore. La division des chapitres ci-dessous s'appuie sur ces procédés littéraires qui caractérisent le mythe dans la philosophie de Plotin (et incidemment, sa philosophie du mythe) : le premier chapitre met en relief les difficultés reliées à la définition interne de la division entre mythe et discours rationnel à l'intérieur des *Ennéades*, et les trois derniers chapitres sont consacrés respectivement à chacun des procédés nommés ci-haut.

En guise de définitions préliminaires, il faut surtout désolidariser les notions de mythe et d'allégorie, qui sont si souvent associées qu'elles sont parfois confondues. Ce que j'appelle le mythe dans le cadre de ma recherche est principalement (cela deviendra de plus en plus clair à partir du deuxième chapitre) un extrait qui contient au moins un personnage qui pose une suite d'actions dans un style narratif, et qui est susceptible d'être interprété, c'est-à-dire décodé, pour révéler sa signification sur le plan philosophique. Ici, ce qu'on appelle l'allégorie désigne la pratique de recherche des *sens cachés* dans de tels extraits et la tradition d'exégèse qui fait du mythe un paradigme d'interprétation et qui attribue à ses éléments des équivalences symboliques. L'interprétation allégorique est la méthode d'interprétation des mythes la plus répandue chez les philosophes de l'Antiquité, certaines écoles allaient même jusqu'à produire des catalogues de ces symboles. Finalement, la métaphore est un extrait plus court que le mythe, qui contient en elle une comparaison ou une image destinée à illustrer une notion philosophique.

Le premier chapitre ci-dessous examine en détail le passage des *Ennéades* qui s'approche le plus d'une définition plotinienne du mythe. Ce passage est truffé de difficultés, de sorte qu'il a fallu lui consacrer un chapitre à lui seul. Le deuxième chapitre passe en revue d'autres définitions du mythe issues du corpus platonicien mais qui pourraient être utiles dans le contexte des *Ennéades*. Le troisième chapitre est consacré à un problème d'exégèse, la réception plotinienne du mythe du démiurge dans le *Timée* de Platon. Enfin, le quatrième chapitre décrit la spécificité de l'utilisation plotinienne des métaphores dans le cadre de la description des degrés d'être supérieurs.

### **Entre *muthos* et *logos***

L'extrait célèbre qui passe pour une définition plotinienne du mythe sera le point de départ de la recherche. Cette longue phrase, dont certains affirment qu'il s'agit d'un témoignage clair sur la nature et le rôle du mythe, me semble plutôt un terrain miné de difficultés à la fois textuelles et conceptuelles. Les *muthoi*, affirme Plotin au terme d'une exégèse du mythe de Poros et Pénia dans le *Banquet*, doivent diviser ce qu'ils disent et montrer les divisions internes d'êtres autrement uns. Il ajoute que les *logoi* aussi dissocient les êtres qui coexistent, et c'est au lecteur qui en a retiré les enseignements de réunifier ces éléments artificiellement divisés<sup>2</sup>. Cette phrase qui semble au premier abord donner des caractéristiques des mythes et des discours rationnels s'avère compliquée et difficile. Pour en rendre compte, il faudra tenir compte de ses ramifications dans les notions de temps, de discours et d'âme.

Ce court extrait, qui ne s'étend que sur 6 lignes dans le grec, vient toutefois avec son lot de difficultés, comme en témoignent les traductions nombreuses et divergentes. Le problème principal se trouve dans la détermination de ce à quoi renvoient respectivement les termes *muthos* et *logos* dans la phrase. Si on espère ici les différencier, on devra expliquer leurs aspects similaires (ils divisent tous les deux dans le temps), et si on veut les assimiler, il faut alors rendre compte de la syntaxe heurtée que cela engendre. De sorte qu'il n'est ni facile de dégager les caractéristiques respectives des mythes et des discours rationnels, ni de se contenter d'affirmer que le mythe est tout simplement essentiellement

---

<sup>2</sup> *Ennéade* III.5.9.24-29

discursif. Pourtant, la discursivité est une caractéristique attribuée hors de tout doute au mythe et cela nous ouvre de nouvelles pistes à suivre.

La discursivité, en effet, est un remède palliatif utilisé par l'âme dite « descendue » pour compenser la difficulté avec laquelle elle accède à l'intellection. Le mythe, à l'aide des divisions qu'il crée (et que peut créer tout type de discours), rend la connaissance plus digeste pour les âmes incarnées, un fait qui est confirmé à d'autres endroits dans les *Ennéades*, particulièrement en VI.9.9; la discursivité (celle du mythe, et celle du *logos*) est propre à la pensée humaine.

Les discours, précise Plotin, divisent *dans le temps* les êtres qu'ils décrivent. Cette précision mobilise un paradigme ontologique très platonicien, où le monde intelligible est un et immobile, et où le temps est un effet secondaire de l'existence du monde sensible, dépendant de l'intelligible. Or, le temps et l'éternité font l'objet d'un traité (*Sur l'éternité et le temps*, III.7 (45)) qui date de la même période que celui où se trouve la « définition » des mythes (*Sur l'amour*, III.5 (50)) et qui montre aussi une forte intertextualité avec les mythes platoniciens. Le traité *Sur l'amour* est en grande partie un commentaire du *Banquet* et plus particulièrement du discours de Diotime dans le *Banquet*; le traité *Sur l'éternité et le temps* fait écho à un passage très commenté du mythe du Démiurge dans le *Timée*, où le temps apparaît comme parent de l'éternité, selon le souhait du Démiurge. En plus de présenter un intérêt intertextuel, ce traité présente une solution aux insuffisances et aux erreurs des définitions du temps issues d'autres écoles philosophiques contemporaines, et cette solution se présente sous la forme d'un mythe où le temps explique sa naissance comme une conséquence directe et congénitale de la descente de l'âme.

Ainsi, l'âme est responsable de la division du temps, en plus d'être dépendante de la division des discours. L'histoire de la création du temps en III.7.11 est le texte des *Ennéades* le plus apparenté à quelque chose comme un mythe platonicien. Elle nous met déjà sur la piste de l'importance de la narration et de la généalogie dans la caractérisation du mythe plotinien. Ce premier chapitre sera aussi l'occasion d'épuiser ce lien entre le temps et la connaissance. On constatera toutefois que l'étude, d'abord du passage des *Ennéades* qui s'approche le plus d'une définition du mythe, et ensuite du passage des

*Ennéades* qui s'apparente le plus formellement à un mythe classique, soulève davantage de questions qu'elle n'apporte de réponses. Cette insuffisance théorique est principalement ce qui m'a poussée à me tourner vers des études plus générales sur le mythe afin de les appliquer au contexte plotinien.

### **Histoire(s) et civilisation(s)**

Un survol de littérature sur le mythe en philosophie permettra de s'apercevoir qu'il y a beaucoup de spéculation et peu de consensus à cet égard. Notre conception du discours mythique est fortement imprégnée, depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle, par les travaux des ethnologues et des anthropologues. On accepte comme ordinaire la pensée selon laquelle le mythe est un outil discursif pré-logique, pré-scientifique et pré-civilisation, une idée portée et renforcée par le courant structuraliste qui souhaite voir dans les découvertes des ethnologues les traces d'un canevas de l'évolution universelle de la pensée humaine. Pourtant, rien n'est plus efficace pour trouver les preuves de cette évolution que de projeter nos propres conceptions sur des peuples dont nous sommes culturellement séparés. Le fait de prendre, par exemple, les peuples autochtones d'Amérique et d'Australie comme experts des mythes, en se supposant soi-même expert de la pensée logique et moderne relève d'une attitude colonialiste, qui, loin d'être neutre, risque de plonger l'observateur dans une impasse. De même, le fait de prendre les Anciens comme des apprentis ou comme des enfants est réducteur. Ainsi, le fameux passage dit « du mythe à la raison » qui marque le début de la civilisation et la condition de possibilité de la philosophie continue de jouer, paradoxalement, le rôle de mythe fondateur. Ce phénomène continue de décrire une rupture qui n'a jamais eu lieu, puisque la présence du mythe persiste dans la philosophie grecque et occidentale et qu'un peuple vivant sans pensée logique n'a pu exister que dans l'imagination des Lévi-Strauss de ce monde.

La recherche d'un critère unique ou universel pour la caractérisation du discours mythique et ses différences par rapport au discours rationnel ne s'est pas avérée simple. Toutefois, certaines caractéristiques reviennent de manière régulière et fréquente, et si aucune, à elle seule, ne peut « prouver » qu'un discours relève du mythe, ou bien n'en relève pas, leur combinaison et leur accumulation forment ensemble un portrait de ce qui peut être d'intérêt pour cette démarche. La littérature secondaire de cette partie traite du

mythe chez Plotin, mais aussi du mythe chez Platon, ce qui donne une vision plus globale des liens entre l'expression philosophique et le rôle du mythe.

En premier lieu, le mythe entretient une relation ambiguë avec la vérité. Cela se manifeste le mieux dans la tendance où l'on admet volontiers et spontanément, d'une part, que les mythes servent à exprimer des idées difficiles ou abstraites ou qui relèvent de la spéculation, et d'autre part, que les mythes constituent des histoires imaginaires. Quel est ce mécanisme qui permet au même extrait d'être à la fois le plus près possible de la vérité, plus près encore que ce qu'il est possible d'obtenir avec du langage ordinaire, mais en même temps d'être un mensonge inventé, une fioriture et un produit de l'imagination. Nous verrons que la vérité contenue dans le mythe ne peut pas s'appuyer sur une théorie de la vérifiabilité : en plus d'être difficile à baliser pour que ses paramètres correspondent vraiment aux textes qu'on cherche à définir, la théorie de la vérité comme vérifiabilité ne fonctionne pas dans un système ontologique platonicien.

Ensuite, j'exposerai la théorie des schèmes, mise de l'avant par l'école de L. Couloubaritsis et qui consiste en l'identification de motifs d'interprétation récurrents qui caractérisent le langage de prédilection du discours mythique. Cet ensemble de motifs se double d'une logique propre au mythe, la logique de l'ambivalence, mais on ne parvient toutefois pas à l'aide de l'ensemble de cette théorie à tracer une frontière définie entre les discours qui appartiennent au mythe et ceux qui n'appartiennent qu'à la rationalité, et les rapports qu'entretiennent ces groupes de textes entre eux sont aussi flous.

D'autres motifs, ou caractéristiques textuelles ont été identifiés par d'autres auteurs et parmi celles-ci, celle qui revient le plus naturellement et le plus souvent concerne le caractère narratif du mythe. Les mythes seraient toujours des histoires, des suites d'actions mettant en scène des personnages (qui peuvent par exemple être des concepts personnifiés). De plus, la présence de certains traits classiques peut renforcer les signes d'appartenance d'un texte au discours mythique. C'est le cas des invocations aux Muses, qui rappellent à coup sûr les poèmes épiques, et de ce qu'on pourrait appeler un argument d'autorité divine, c'est-à-dire le fait d'attribuer la filiation du texte à un prêtre ou un dieu ou de déclarer sa composition comme le fruit d'un enthousiasme.

Le rôle du mythe devient surtout intéressant quand on s'approche de l'interaction entre le texte et le lecteur. C'est surtout, en effet, la nature de cette réaction qui peut nous renseigner sur le statut mythique ou rationnel d'un texte donné. Le lecteur, qui peut directement appréhender la vérité contenue dans un discours rationnel, doit obligatoirement pourtant *interpréter* le mythe afin de comprendre réellement. Cette nécessité d'interprétation a donné lieu à la tradition d'interprétation allégorique, où les éléments du mythe sont mis en correspondance avec, par exemple, des entités du monde sensible ou encore des réalités transcendantes. Toutefois, c'est surtout dans l'insolubilité que se manifeste le pouvoir épistémologique du mythe (c'est ce qui explique sa persistance au sein du discours philosophique), et cette interprétation n'a pas nécessairement à être allégorique.

### **Polyvalence plotinienne et cosmogonies éclatées**

Le troisième chapitre exposera plus en détail les liens et les différences entre mythe et allégorie. Les auteurs contemporains s'entendent pour dire qu'il y a chez Plotin une certaine flexibilité dans l'équivalence des symboles allégoriques. On oppose cette flexibilité à la rigidité de l'allégorie stoïcienne, où les Stoïciens cherchent autant que possible à trouver des symboles (de chaque dieu, de chaque élément narratif) qui puisse toujours être interprété comme tel. Là où les allégories stoïciennes créent des clés avec ces catalogues de signes, l'allégorie plotinienne crée des systèmes interprétés en vase clos et individuellement. Cette inconstance des équivalences est vue par certains interprètes comme la trace ou la preuve de l'inconstance de la pensée de l'auteur des *Ennéades*, alors que d'autres la prennent pour un geste délibéré, qui déplace l'accent mis sur le symbole en tant que tel vers le processus d'interprétation, qui continue de devoir être répété.

Plotin fait en plusieurs lieux des *Ennéades* des commentaires sur les mythes platoniciens et aussi sur des mythes classiques. En plus de son exégèse structurée du mythe de Poros et de Pénia, qui le pousse à formuler sa « caractérisation » du mythe diviseur, Plotin fait aussi référence au *Timée*, à sa physique et à son mythe cosmogonique. Le cas du traitement plotinien du mythe cosmogonique du *Timée* est un cas absolument fascinant, pour le commentaire plotinien en tant que tel mais aussi et peut-être surtout pour les attitudes qu'il suscite dans la littérature contemporaine.

Le statut de la cosmogénèse du *Timée* est déjà disputé dans le contexte platonicien. Depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle, les auteurs disputent le « degré d'adhésion » ou le « sérieux » de Platon à l'égard de l'ensemble du récit cosmogénétique ou encore de certaines de ses parties. On discute surtout de savoir si Platon avait eu vraiment l'idée d'un monde créé par une entité extérieure, ce qui le ferait préfigurer la création *ex nihilo* du christianisme. De sorte que ceux qui souhaitent préserver cette adhésion de Platon à l'idée d'une création du monde à un moment donné dans le temps (ils n'ont pas mon assentiment, pour toutes sortes de raisons qui seront expliquées plus loin) se voient presque obligés de prétendre que la cosmogénèse dans son ensemble, avec son démiurge, son apparition du temps, son mélange des âmes dans un cratère et ses solides platoniciens, que tout cela, enfin, serait à prendre au pied de la lettre, c'est-à-dire au sens littéral. Ce qui peut sembler le vestige d'un débat médiéval classique de réconciliation entre Platon et la Bible fait pourtant encore couler de l'encre aujourd'hui.

Déjà, toutefois, Plotin entretenait avec le récit de la cosmogénèse du *Timée* un rapport ambivalent. S'il conteste, d'une part, la physique des éléments qu'il contient avec des arguments rationnels, il fait toutefois l'interprétation de la figure du démiurge comme celle d'une figure mythique. Cette figure du démiurge est elle-même soumise à l'inconstance des équivalences symboliques qui caractérise l'allégorie plotinienne. En effet, le démiurge, qui précède le monde (que ce soit dans le temps ou simplement sur le plan logique) doit correspondre à l'intellect s'il doit lui donner une âme. Pourtant, on trouve dans l'âme plotinienne toutes les qualités d'un démiurge productif.

Encore aujourd'hui, le commentaire de la réception plotinienne du *Timée* demeure difficile à naviguer. Ou bien on se voit obligé de prendre part au méta-débat qui concerne le statut mythique ou non mythique de la cosmogénèse du *Timée* elle-même, ou bien, en voulant dépasser ce genre de prise de position, on finit par évacuer son caractère unique et on risque d'outrepasser les sous-produits ce que ce débat a pu produire de fructueux.

### **Sculpte toi-même ta propre statue**

Le dernier chapitre est presque un retour aux sources plotiniennes, dans la mesure où celui-ci expose le mode d'expression non-littéral le plus caractéristique de la philosophie

de Plotin. Ce qu'on appelle simplement les métaphores ou les images (ici ces deux termes seront à peu près interchangeables, sauf dans les moments très évidents où le terme *image* représente l'une des deux branches de la métaphore, celle qui correspond à l'*explicans*, par opposition à l'*explicandum* qu'elle représente), est en fait probablement le procédé littéraire préféré de Plotin, parmi tous ceux qui ont été commentés dans la thèse.

Ces images ont fait l'objet de beaucoup d'études dont certaines ont entrepris de les classer (voir Ferwerda, 1965) et d'établir leur importance, leur fréquence et leurs liens intertextuels. Même dans un contexte où un penseur comme Plotin, qui a l'habitude de renouveler son matériel sémiologique et se soucie peu de garder une cohérence parfaite à cet égard (c'est ce qui permettait la polyvalence des symboles, évoquée plus haut, où la même figure mythique peut tour à tour représenter différents concepts philosophiques sans que cela ne compromette la cohérence de la philosophie de l'auteur), le choix d'images qui sont passées dans l'usage entraîne aussi la mobilisation de ce bagage intertextuel. Ainsi, parler d'âme ailée évoque non seulement le mythe du *Phèdre* mais aussi les mythes égyptiens d'Isis, Osiris et Horus.

D'autres auteurs reprennent moins systématiquement, ou individuellement ces systèmes d'images, mais y voient la manifestation d'un système de secret et de révélation qui traverse toutes les *Ennéades*, et même le platonisme en général. Si le langage non-littéral peut nous aider à comprendre certains aspects de la transmission orale et écrite de la philosophie à l'intérieur et à l'extérieur des écoles philosophiques de l'Antiquité, il me semble toutefois hasardeux de postuler l'existence de parallèles trop serrés entre les rituels religieux et les rituels scolaires.

Ce qui caractérise le plus proprement l'usage plotinien de la métaphore dans le discours sur les concepts abstraits et en particulier sur les hypostases est le phénomène que les commentateurs ont appelé tour à tour la résistance, la vérification ou l'accumulation des images. Ce procédé plotinien, qui n'est pas sans rappeler l'autre particularité plotinienne, la polyvalence des signes et des symboles, consiste à décrire d'un seul souffle, un seul concept en faisant référence à plusieurs images. C'est le mécanisme en jeu dans la description de l'âme qui la décrit à l'intérieur du même paragraphe comme une lumière, un architecte et un filet de pêche. Ces grappes d'images ne doivent pas être confondues

avec des mythes très courts, même si leur pouvoir est semblable. C'est finalement, à mon avis, le fait que Plotin choisisse cette fluidité dans les équivalences qui permet à l'esprit de son lecteur de ne pas se figer dans cette équivalence. Là où, dans d'autres écoles, des allégories ou des métaphores ont pu être presque érigées en doctrines, cette fixité donne une illusion de certitude au lecteur.

L'alternance des symboles et l'accumulation des images est ce qui permet le mieux à Plotin de reproduire à l'écrit le sentiment qu'il voulait peut-être instiller aux auditeurs à l'oral, au sein de son école. Ainsi il ne suffit pas de savoir répéter les doctrines pour être philosophe, ni de connaître des catalogues de signes pour comprendre les mythes, dans les deux cas, il faut soi-même poursuivre le chemin esquissé, en guidant l'ensemble de nos facultés intellectuelles dans la bonne direction. De sorte que les mythes et les métaphores plotiniennes sont pour ainsi dire insécables de la philosophie de Plotin. Elles ne s'adressent pas à un public différent que les réfutations que Plotin développe, et ne servent pas nécessairement à répéter ou reformuler les doctrines qu'elles suivent. Les *Ennéades* sont des rampes de lancement pour la fusée de l'esprit, dont le carburant est ce pouvoir, cette vision interne que tous possèdent mais que peu utilisent. C'est cette démarche qui nous incombe que j'appelle l'élan fébrile.

### **Citations et traductions**

Pour des raisons de commodité, toutes les références aux *Ennéades* sont faites dans la notation classique qui rend le classement fait par Porphyre, en laissant tomber le numéro de l'ordre chronologique, qui sera mentionné lorsque jugé pertinent. Les ordres de grandeur, *Ennéade* (I à VI), numéro de traité (1 à 9), chapitre et ligne seront tous séparés par des points jusqu'au niveau de précision désiré. Ainsi par exemple III.5.9.24 indique la ligne 24 du chapitre 9 de l'*Ennéade* III.5. Le tiret sera utilisé pour séparer des passages du même ordre ainsi III.5.9.24-29 indique une plage de lignes, IV.3-5 indique l'ensemble des traités 3, 4 et 5 de la quatrième *Ennéade*.

La plupart des extraits cités en traduction suivent celle d'Émile Bréhier, amendée au besoin en cas de problème. Ce choix en est un de commodité, car il est devenu compliqué, dans la période où mon travail était le plus intense, d'avoir facilement accès

aux traductions souvent supérieures des éditions du Cerf et de Garnier-Flammarion en raison de l'accès restreint aux bibliothèques et à leurs collections. Ainsi, ce sont les contraintes matérielles de cette année particulière qui ont dicté mon choix d'utiliser la traduction des Belles Lettres, dont j'ai pu garder un exemplaire de chacun des sept tomes pour travailler. Je prie le lecteur de croire à ma bonne foi dans les corrections apportées aux passages cités par Bréhier, c'est toujours pour mieux rendre le texte grec que je les ai faites, et non pour servir mes propres arguments : le principal problème de cette traduction est la présence de tournures vieilles qui n'ont pas résisté aussi bien que son original au passage du temps!

## Chapitre 1: Mythe et temps

### *Quel statut pour les discours?*

*Un mythe est une maille dans une toile d'araignée,  
et non une entrée dans le dictionnaire.*  
M. Mauss

Pour caractériser le mythe plotinien, il me semble tout naturel de m'arrêter en premier lieu sur un passage célèbre et important (*Ennéade* III.5.9.24-29), le seul où Plotin décrit explicitement lui-même le mythe, sa nature et sa fonction. Un passage court et dense, et qui n'est pas dépourvu de difficultés. Ce qui posera problème est principalement la distinction et la caractérisation des termes *muthos* et *logos* dans ce commentaire qui fait suite à l'exégèse du mythe platonicien de Poros et Pénia dans le *Banquet*.

Le passage nous renverra ensuite à l'importance du rôle du temps dans la caractérisation du mythe, mais aussi des discours en général. Cela nous conduit à l'*Ennéade* III.7, et plus particulièrement à son point culminant, le chapitre 11, où, sous la forme d'un mythe, le temps est décrit comme une activité de la vie de l'âme en tant qu'elle est descendue. Ces deux passages ont bien entendu déjà fait couler beaucoup d'encre et en avançant d'un noeud à l'autre du texte grec, nous aurons l'occasion de voir le travail qui a déjà été fait par les commentateurs et les questions et les réponses qu'on doit en tirer.

#### **1. Mythe, logos et temps en *Ennéade* III.5.9**

La cooccurrence des mots *muthos* et *logos* dans le corpus plotinien demeure somme toute un phénomène assez rare, ce qui rend difficile l'articulation d'une définition plotinienne du mythe, et des différences entre mythe et discours rationnel. L'occurrence la plus significative est celle qui se trouve en *Ennéade* III.5.9.24-29, où Plotin semble donner une définition du mythe, ou en tout cas nommer une caractéristique propre au mythe.

L'*Ennéade* III.5 porte sur l'exégèse du mythe de la conception d'Éros par Poros et Pénia, dans le *Banquet* de Platon. Dans l'ordre chronologique, il fait partie des derniers traités (il occupe la 50<sup>e</sup> position sur 54). Plotin passe une grande partie de la section centrale de l'*Ennéade* III.5 à faire l'exégèse du mythe du *Banquet* en traçant une sorte de tableau

d'équivalences entre les personnages qui y apparaissent et les entités de son propre système ontologique. Après cet épisode de comparaison, Plotin commente sa démarche en expliquant de manière succincte le rôle du mythe et de l'exégèse. Ce passage sert à la fois à expliquer pourquoi Platon avait recours à des mythes comme celui du *Banquet*, à dire comment il faut les interpréter, et de manière générale, à montrer de quelle manière le mythe peut nous renseigner sur le sujet de la structure du monde.

Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαيروῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναρεῖν. III.5.9.24-29

Il faut que les mythes, s'ils doivent être vraiment des mythes, à la fois morcellent en différents moments ce qu'ils disent et dissocient les uns des autres de nombreux éléments appartenant à des êtres qui, tout en étant ensemble, sont distants par le rang ou par leurs puissances; d'ailleurs, même les discours rationnels inventent aussi des naissances pour les êtres inengendrés, et ils dissocient également les êtres qui coexistent. Ce n'est qu'après avoir enseigné, sur le mode qui est en leur pouvoir, qu'ils laissent celui qui a désormais compris associer de nouveau ces éléments. (trad. J.-M. Flamand)

Dans cette longue phrase très dense, l'opposition (apparente ou réelle) entre *muthos* (τοὺς μύθους, ligne 1) et *logos* (καὶ οἱ λόγοι, ligne 3) relève d'un problème linguistique crucial. La plupart des traducteurs et des commentateurs contemporains maintiennent qu'il y a dans ce passage une opposition réelle entre ces deux formes de discours, plusieurs y voient des références à d'autres passages des *Ennéades*, à d'autres textes de Platon (que celui du *Banquet*), ou à des textes d'auteurs contemporains de Plotin. D'autres commentateurs militent toutefois pour l'assimilation de ce qui est désigné par les deux mots dans le contexte présent, ce qui oblige un recoupement partiel entre ce qui se qualifie comme *muthos* et comme *logos*.

Le texte en tant que tel se présente effectivement au lecteur comme une sorte d'opposition, celle-ci apparaît dans les premiers mots des deux moitiés du texte: « Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, [...] ὅπου καὶ οἱ λόγοι... ». Le mot μύθος indique ici manifestement une sorte de récit qui porte à interprétation, comme l'extrait du *Banquet* qui vient d'être commenté. Il s'agit ici d'une histoire dont on sait qu'elle est inventée (par Platon), qui porte un sens vrai, mais dont la vérité ne peut pas être soumise à des critères

d'adéquation, une histoire qui ne décrit pas son objet sur le mode littéral. Rappelons d'autre part que, de manière générale, le mot λόγος peut techniquement désigner un raisonnement, la faculté de raisonner, une cause, un discours rationnel, ou encore un texte ou un discours (quelle que soit sa nature), ou même tout simplement un mot, entre autres choses. Le lien entre *muthos* et *logos* est donc susceptible de varier d'un contexte à l'autre. Quand λόγος et ses dérivés désignent un « discours rationnel », alors les termes λόγος et μύθος sont mutuellement exclusifs et opposés; mais quand λόγος est pris comme « discours » en général, alors λόγος et μύθος deviennent méronymes, μύθος est alors un type de λόγος, puisque les mythes doivent essentiellement demeurer un type de discours.

Une autre paire de concepts apparaît aux deux extrémités de l'extrait. En effet, il est dit que les mythes morcellent (μερίζειν) et dissocient (διαρᾶν) leur sujet dans le temps, et que les discours laissent celui qui les a compris associer de nouveau (συναρᾶν) les éléments épars. Bien entendu, il n'est pas interdit que ces mots soient utilisés dans un sens ordinaire, sans mobiliser le canevas ontologique des dialogues de Platon. Toutefois, le vocabulaire de Plotin rappelle la méthode platonicienne des rassemblements et des divisions, en particulier comme elle se présente dans le *Phèdre*. Cette méthode en deux temps met bout à bout deux méthodes inverses et indissociables dont le résultat du travail commun permet au dialecticien de parvenir à la connaissance. Qu'ils soient utilisés, dans notre extrait de Plotin, dans un sens technique, ou non, la présence rapprochée de ces deux actions les laisse dans la même relation de processus inverses et naturellement complémentaires; il semble aller de soi que ce sont les parties obtenues par la division initiale qui doivent servir à la *sunairesis* finale. C'est peut-être cette relation entre les deux mots que met en évidence la particule ἤδη.

Mais dans les dialogues où la méthode des rassemblements et des divisions intervient, il est principalement question de mettre en évidence des différences qui existent déjà, et non de créer des divisions dans des êtres unifiés. Comme le souligne P. Hadot<sup>3</sup>, dans le commentaire à sa traduction du même extrait, les mythes font le contraire: « ils distinguent des éléments, des composants, qui coexistent dans les êtres. » Ils changent, au moins, la nature des différences entre ces composants coexistants, qui ne se distinguent

---

<sup>3</sup> Hadot, 1990, p. 140, note 303

que par « le rang ou la puissance » et auxquels le mythe impose une division dans le temps. La méthode des divisions est associée, dans le *Phèdre* et dans le *Sophiste*, à la méthode du philosophe, et dans le *Politique*, à celle du dirigeant (la βασιλική τέχνη), mais pas explicitement à celle de l'exégète, comme dans l'extrait présenté plus haut, ni à celle du créateur de mythe, un rôle qui incombe au philosophe-roi de la cité idéale.

Aux problèmes de l'opposition *muthos/logos* et de l'opposition διαρεῖν/συναρεῖν s'ajoute celui de la définition des mythes, qui semble être annoncée, au tout début du passage: Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται... Cette spécification semble annoncer qu'il va s'agir, sinon d'une propriété exclusive, du moins d'une propriété essentielle du mythe, c'est-à-dire que le mythe se caractérise nécessairement ou essentiellement par ce qui va être nommé. Ce qui est finalement décrit comme cette exigence est justement le fait de « séparer dans le temps et séparer les uns des autres des êtres qui ne le sont pas à la base ». Mais en considérant la faculté de séparer dans le temps comme propriété essentielle du mythe, comment expliquer que dans la deuxième moitié de l'extrait, on attribue la même caractéristique aux *logoi*? Est-il normal ou logique que ce critère distinctif des mythes ne serve même pas à les distinguer des *logoi*?

Cette question renvoie au problème évoqué plus haut, celui de la définition de *logos*. En un sens plus inclusif, il pourrait s'agir des discours en général, mais en un sens plus restreint, il faut comprendre dans ce « ὅπου καὶ οἱ λόγοι [...] διαροῦσι » qu'il s'agit des discours rationnels. C'est la lecture qu'adoptent la plupart des traducteurs contemporains<sup>4</sup>, et qui est fortement justifiée par le « ὅπου καὶ » en tête de phrase, qui indique le caractère adversatif de ce deuxième membre de phrase. Tous ceux qui ont choisi de rendre *logoi* par *discours rationnels* justifient leur choix en mobilisant le même passage d'un autre traité des *Ennéades* (VI.7.35.27-30) où Plotin affirme que c'est « en vue de l'enseignement (διδάσκων) que le discours (ὁ δὲ λόγος) situe ces processus dans le devenir (γινόμενα ποιεῖ) ». Si ce passage affirme bien que le discours (ou la rationalité propre à l'âme humaine) a la propriété de séparer dans le temps et l'espace des choses qui ne le sont pas en vérité, il est à noter que ce passage ne décrit pas les liens ou différences

---

<sup>4</sup> Hadot, Flamand et Armstrong: on ne peut cependant pas douter que les plus récents aient lu les plus anciens.

entre *logos* et *muthos* comme celui qui nous intéresse, mais une différence entre *logos* et *nous* (νοῦς), l'intellection, un mode de connaissance supérieur au *logos*, qui se trouve naturellement chez les degrés d'être supérieurs (la partie supérieure de l'âme du monde et l'Intellect) et qui peut être acquis par l'entraînement chez les âmes individuelles. Dans ce passage de l'*Ennéade* VI.7, on apprend que cette séparation en vue de l'enseignement est un moyen de pallier une insuffisance humaine et psychique dont l'Intellect ne souffre pas. Toujours est-il que trois auteurs ont vu un lien entre ces deux passages, même s'il n'est pas certain que *logos* soit utilisé dans le même sens aux deux endroits et qu'il est en tout cas certain qu'il n'est pas mis en contraste avec le même terme.

D'autres traducteurs des *Ennéades* présentent encore d'autres choix de traduction, qui rendent, en plus des mots, des points de vue différents sur le rapport entre mythe et rationalité. Émile Bréhier, qui a traduit l'intégralité des *Ennéades* dans les années 1920-1930, ajoute à la traduction une exégèse étonnante en rendant ὅπου καὶ οἱ λόγοι par « d'ailleurs, même où [Platon] raisonne<sup>5</sup> ». Il spécifie ensuite dans une note de bas de page, que c'est à « l'argumentation rationnelle du *Timée* que fait allusion la phrase [...] pour rapprocher la méthode du *Timée* de celle des mythes<sup>6</sup>. » Si Bréhier pense au passage du *Timée* où naissent plus que partout ailleurs des êtres qui n'ont jamais réellement été engendrés, c'est-à-dire au récit de la fabrication du monde par le démiurge, alors cette soi-disant « argumentation rationnelle », bien qu'elle soit nommée *logos* dans le texte<sup>7</sup>, est sans conteste un mythe cosmogonique! La raison pour laquelle ce texte est ici appelé une « argumentation rationnelle » m'échappe. La ligne entre *muthoi* et *logoi* s'en retrouve brouillée dans les faits, mais ce n'est peut-être pas par conviction que Bréhier la brouille. Une exégèse de la même envergure se trouve en traduction anglaise chez MacKenna, dont la traduction est d'ailleurs contemporaine à celle de Bréhier. Le καὶ οἱ λόγοι est rendu par "philosophy itself". Cette traduction n'est probablement pas impossible à justifier, même si elle a l'inconvénient de s'écarter du texte grec à un moment où la polysémie du mot grec crée justement un noeud dans la compréhension du texte. Le terme "philosophy", comme celui de « discours », entretient un rapport ambigu avec celui

---

<sup>5</sup> t. 3, p. 86

<sup>6</sup> p. 86 n. 1

<sup>7</sup> 20d

de *muthos*. Si le mythe est un outil pour la philosophie, la phrase sera comprise autrement que si on considère que la philosophie (par l'avènement de la rationalité) est un remède au mythe, considéré comme proto-logique. Difficile de savoir sur quel pied danse MacKenna dans ce contexte en particulier, mais soulignons que le fait de traduire un mot polysémique par un autre mot polysémique est une stratégie valable, même si dans ce cas en particulier le recouplement est très partiel.

Une autre traduction apparaît dans un ouvrage d'envergure, *l'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* de Lambros Couloubaritsis. À la différence des deux auteurs que je viens de nommer, celui-ci rapproche manifestement et délibérément *muthoi* et *logoi* dans le passage qui nous intéresse. Il faut dire que pour Couloubaritsis, il s'agit d'une priorité de démontrer qu'il est nécessaire de modifier les préjugés que nous entretenons au sujet des liens entre mythe, rationalité et philosophie, et surtout en ce qui a trait à la supériorité du discours logique sur le discours mythique en philosophie. Cette conviction traverse l'ensemble de ses recherches. Je reproduis la traduction intégrale du passage:

Il faut que les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, fractionnent dans le temps ce qu'ils portent au discours, et divisent les uns des autres beaucoup d'êtres qui sont ensemble et se distinguent par leur rang et leurs fonctions, **là où les récits** disent par des naissances des êtres inengendrés, et séparent les êtres qui sont ensemble. Mais après nous avoir instruits comme ils le peuvent, ils consentent que nous rassemblions par la pensée leurs parties successives.<sup>8</sup>

Ainsi, pour rendre οἱ λόγοι, Couloubaritsis choisit « les récits », un mot qui a une connotation narrative qu'on associe plus volontiers aux mythes et aux histoires de fiction qu'aux discours argumentatifs, ou rationnels; et il éclipse du même coup καὶ et enlève à ὅπου toute sa connotation adversative, pour ne garder que sa fonction spatiale, qui ici, ne peut être prise qu'au sens figuré.

L'ouvrage de Couloubaritsis est antérieur à la traduction de Flamand. Ce dernier, qui choisit de traduire par « discours rationnels », mentionne cependant la difficulté que soulève la grande polysémie du mot λόγοι en question et ainsi, la possibilité que ce mot puisse désigner des « discours mythiques », s'appuyant sur le fait que cet usage est attesté dans des contextes platoniciens (certains mythes de Platon sont appelés des *logoi* dans le

---

<sup>8</sup> Couloubaritsis, 1998, p. 687

texte<sup>9</sup>). On doit saluer la rigueur de la démarche de Flamand, qui a le mérite de faire état des difficultés et de la présence d'autres solutions possibles que celle qu'il a choisie. Cette transparence et ce souci d'exhaustivité rassurent le lecteur et donnent de la crédibilité au choix du traducteur. Bien que la démarche de Couloubaritsis ne vise pas une traduction intégrale du traité de Plotin, l'enjeu n'est pas négligeable. En effet, celui-ci annonce qu'il voit dans ce passage de l'*Ennéade* III.5.9 « le texte le plus clair que nous possédons concernant le mythe<sup>10</sup> » et ce, non seulement dans le corpus plotinien, semble-t-il, mais dans les textes anciens en général.

Une fois supprimée l'ambiguïté créée par οἱ λόγοι, le texte devient effectivement plutôt clair, mais la suppression de cette ambiguïté ne se fait pas en même temps que la résolution du problème, dans ce cas, mais plutôt au prix de son occultation. D'autant plus que ce choix entraîne un nouveau problème de traduction - celui du marqueur ὅπου καὶ qui précède οἱ λόγοι. L'adverbe ὅπου peut être compris comme ayant un sens strictement locatif (d'où la traduction « là où les récits », bien qu'il ne s'agisse pas littéralement de lieux), mais semble, dans ce contexte, naturellement indissociable du καὶ qui le suit. Or, si οἱ λόγοι renvoie tout simplement aux mêmes textes que τοὺς μύθους, en début de passage, comme voudrait le croire Couloubaritsis, pourquoi dire qu'il s'agit d'eux « aussi » ou « même » d'eux? Le problème du sens du mot λόγοι, dans ce contexte, est à mon avis réel, et la position selon laquelle celui-ci renvoie au moins en certains lieux à des discours *mythiques* est probablement défendable. Il est toutefois regrettable qu'ici, elle ne soit pas défendue, et que la clarté superlative attribuée à ce passage pousse dans l'ombre ce noeud exégétique.

Une position similaire mais plus modérée apparaît dans un ouvrage antérieur à toutes les traductions citées jusqu'ici (sauf celles de Bréhier et de MacKenna). Dans son oeuvre, devenue un véritable ouvrage de référence sur le mythe en philosophie, J. Pépin consacre une section significative aux liens entre mythe et temps<sup>11</sup>. L'auteur commente d'entrée de

---

<sup>9</sup> Brisson et Pradeau (dir.), 2009, p. 477, note 176.

<sup>10</sup> Couloubaritsis, 1998, p. 687

<sup>11</sup> Cette section est la réimpression d'un article et apparaît en annexe dans la deuxième édition du livre *Mythe et allégorie* (1976). Ce texte date de 1962 dans sa version originale.

jeu ce passage des *Ennéades* et rectifie d'ailleurs de la manière suivante la traduction de Bréhier (la seule française répandue à l'époque) :

Car les *discours* font naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et ils séparent des êtres qui n'existent qu'ensemble<sup>12</sup>.

Pépin justifie cet écart de la manière suivante:

Je m'écarte légèrement de la traduction de Bréhier, p. 86, qui entend *logoi* comme les « raisonnements » de Platon par opposition à ses mythes; or, tout indique qu'il continue de s'agir des mythes platoniciens, qui sont par excellence des *logoi* au sens de « discours », comme le dit Sallustius dans le texte qui vient d'être rappelé<sup>13</sup>.

Voici ce que dit Sallustius:

Ces choses n'ont pas eu lieu à un moment quelconque, elles existent toujours: l'intellect voit tout l'ensemble d'une seule vue, c'est le discours qui établit une succession d'événements premiers et seconds<sup>14</sup>.

On n'a même pas à sortir du corpus plotinien pour trouver cette idée, qui se trouve en *Enn* VI.7.35.27-30, dans le passage évoqué plus haut par les autres traducteurs: « Παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκεῖνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὄρα; Ἡ οὖν ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, ὁ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεί, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. » De sorte que Pépin verrait aussi un rapprochement entre la séparation *logos-muthos* et la séparation *logos-noûs*. La caractéristique propre au *logos* qui est en jeu ici, c'est précisément sa capacité à diviser dans le temps. Cette caractéristique s'étend au mythe, qui partage sa discursivité, mais pas à la faculté d'intellection.

Il ne serait donc question ni d'opposition entre le discours mythique et le discours rationnel, ni de recoupement parfait qui permettrait de traduire par un synonyme. Ce qui est plutôt sous-entendu, ce serait que les *muthoi* doivent être vus ici comme un type, une catégorie de *logoi*. Bien sûr, en rendant *λόγοι* par *discours*, au sens le plus inclusif, l'affirmation devient beaucoup plus claire. Au lieu de devoir composer avec deux termes opposés (*muthoi* et *logoi*), dont on affirme pourtant quelque chose de similaire (qu'ils

---

<sup>12</sup> Pépin, 1976, p. 503

<sup>13</sup> Pépin, 1976, p. 503, n. 4

<sup>14</sup> *De dis et mundo*, 4, 9, trad Festugière (*Trois dévots païens*, Paris, 1944, III: SALLUSTIUS, *Des Dieux et du Monde*), p. 25

divisent dans le temps ce dont ils parlent et leur inventent des naissances), on se retrouve avec deux termes qui désignent dans l'absolu des ensembles de textes différents mais qui dans le contexte vont dans le même sens: les mythes doivent diviser précisément parce qu'ils relèvent du discours, c'est-à-dire du langage, c'est-à-dire de la rationalité, qui est la faculté propre de l'âme humaine, inutile à la faculté d'intellection, comme on l'a vu plus haut.

D'ailleurs, c'est manifestement cette opposition qui est la plus significative et la plus réelle chez Plotin: l'opposition entre discours et intellection. Le passage d'*Enn.* VI.7.35.27-30 confirme cela aussi: c'est en vue de l'enseignement que le *discours* divise dans le temps ce que l'Intellect saisit sans égard au temps. On note certainement une similitude entre le passage de l'*Ennéade* VI.7 qui décrit le discours (*logos*) et la première phrase de notre passage de l'*Ennéade* III.5 qui est censée définir les mythes: les deux passages décrivent une division d'êtres qui sont par nature uniques ou indivisés. Toutefois, à la lumière du commentaire Pépin, on voit qu'il aurait été opportun pour les commentateurs qui le mobilisent pour donner du poids à la distance entre les mythes et les discours rationnels d'expliquer un peu plus en profondeur la pertinence du lien entre les deux passages.

Il est en tout cas certain que le langage, le discours dans son ensemble, en ce qu'il se distingue de l'intellection, participe à cette division didactique. Force est également d'admettre que les mythes, dont il est dit dans notre passage qu'ils divisent en tant qu'ils sont bien des mythes (*εἴπερ τοῦτο ἔσονται*) sont également un type de discours. Il faut donc à présent envisager la possibilité que ce soit à cause de leur appartenance aux discours que les mythes qui sont bien des mythes divisent. C'est d'ailleurs la position de Pépin, pour qui ce passage sert à « enregistrer la nature discursive du mythe comme récit, et l'opposer au caractère supra-temporel de la procession des hypostases<sup>15</sup>. »

Le rapprochement entre mythe et *logos*, par opposition à l'intellection peut parfois continuer d'entretenir une certaine confusion: en insistant trop pour souligner leur nature

---

<sup>15</sup> Pépin, 1976, p. 503

commune, on dissipe les indices qui pourraient nous aider à caractériser le mythe, de sorte que ses caractéristiques doivent être trouvées ailleurs.

Manière humaine d'appréhender un monde divin, le mythe, avec sa texture narrative — le récit — et sa référence temporelle — la généalogie — spécifiques, constitue dans cette optique ni plus ni moins qu'un mode d'expression privilégié de la rationalité philosophique lorsqu'elle cherche à manifester l'éternité (ou la permanence) dans un monde soumis au temps. Le *lógos* compris non seulement comme «parole» mais aussi comme «récit», «discours» ou «rationalité» apparaît donc comme un genre commun dont le récit mythique (*lógos*) est une espèce narrative<sup>16</sup>.

La première caractéristique spécifique du mythe - le récit - ne se trouve pas dans l'extrait de l'*Ennéade* III.5, mais on la considère comme caractéristique du mythe de manière si répandue que cela est pratiquement devenu un lieu commun<sup>17</sup>. S'il est impossible ou malaisé de l'ancrer dans le texte plotinien, ou de lui donner une justification théorique solide, c'est habituellement par un mélange de tradition et de quantité que les auteurs la justifient. Il faut toutefois prendre garde à en faire trop vite un critère discriminant absolu du mythe puisqu'il peut servir à relater des événements du monde sensible (par exemple la vie de Socrate) sans que ceux-ci soient considérés comme des mythes (c'est aussi d'ailleurs le cas des généalogies). Le mode narratif du récit semble pourtant réellement jouer un rôle dans la caractérisation du mythe, c'est pourquoi j'aurais apprécié que le commentateur soit plus explicite à ce sujet: existe-t-il une autre caractéristique qui, lorsque ajoutée au critère du récit, permettait de séparer le mythe à la fois des discours rationnels et des discours sur le sensible? La seconde caractéristique spécifique identifiée par Lacrosse, la référence temporelle qui apparaît sous la forme d'une généalogie, nous entraîne dans un noeud important, à savoir, à quels discours l'expression *καὶ οἱ λόγοι* fait sémantiquement référence. Si ce sont les discours rationnels qui inventent (aussi) des naissances à des êtres inengendrés (comme le confirme VI.7.35.27-30), et si c'est bien cela que Lacrosse entend par «généalogie», on ne peut pas la considérer comme une caractéristique spécifique des mythes.

Cette description devient un peu plus plausible si on spécifie que ces deux critères doivent obligatoirement être combinés (de manière à évacuer les récits sur la vie de

---

<sup>16</sup> Lacrosse, 2003, p. 270

<sup>17</sup> Voir au chapitre suivant la section 2.3.1 Mythe et narration.

Socrate, qui ne crée pas de naissance à un être inengendré) et qu'on ajoute que le mythe philosophique servira à décrire des entités abstraites (de manière à évacuer les mythes qui expliquent les causes des phénomènes terrestres). C'est peut-être d'ailleurs exactement ce que Lacrosse entend, puisqu'il fait du récit mythique « une espèce narrative » des discours, mais vu la diversité des opinions qui portent sur le sens de l'expression καὶ οἱ λόγοι, il est impossible d'être excessivement explicite. Or, le fait d'inscrire « logos » entre parenthèses après « récit mythique » brouille les cartes davantage que cela n'éclaire le problème.

D'autant plus que le problème de la sémantique du καὶ οἱ λόγοι est complexe et entier, et sa solution, probablement incompatible avec la lecture qui donne à οἱ λόγοι le même référent qu'à τοὺς μύθους. Le marqueur en début de phrase, ὅπου καὶ, ne peut être vraiment rendu par un sens qui s'approche de « lui-même » ou « en tant que tel », comme si on lisait par exemple « αὐτοὶ οἱ λόγοι » ou « ὅπου αὐτοὶ οἱ λόγοι » ou l'équivalent. Il est difficile de rendre compte de ce καὶ dans un autre sens que celui de « même » ou « aussi » ou « précisément ». Aussi cohérent que cela puisse paraître eu égard aux autres passages et à l'esprit des *Ennéades*, l'exégète est ici forcée d'admettre que Plotin a écrit « même les *logoi* » et pas « les *logoi* eux-mêmes ».

Un autre détail alimente l'ambiguïté qui entoure le sens du mot λόγοι. Pour le voir il faut observer de plus près les fonctions grammaticales de quelques mots qui se trouvent dans la dernière partie de l'extrait:

ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν.

[D]'ailleurs, même les discours rationnels inventent aussi des naissances pour les êtres inengendrés, et ils dissocient également les êtres qui coexistent. Ce n'est qu'après avoir enseigné, sur le mode qui est en leur pouvoir, qu'ils laissent celui qui a désormais compris associer de nouveau ces éléments. (trad. Flamand)

Les éditeurs Henry et Schwyzer estiment que le substantif γενέσεις doit être pris comme un accusatif, donc complément de ποιοῦσι. Cela rappelle étrangement la phrase en VI.7.35, où un mot de même famille est utilisé (ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ), mais ce problème ne nous concerne pas directement.

Les éditeurs estiment aussi que διδάξαντες (dont le cas peut être soit nominatif ou accusatif pluriel) se rapporte à λόγοι et non à μύθους. C'est en effet la manière la plus naturelle de comprendre la structure de la phrase, d'abord à cause de la plus grande proximité des deux éléments, prendre τοὺς μύθους comme sujet du participe met une distance considérable entre le sujet et le verbe. Mais aussi parce que ce segment de la phrase est ponctué par la conjonction καὶ: trois sous-segments apparaissent, chacun débute par καὶ et contient un verbe à l'imperfectif dont le sujet est οἱ λόγοι. Dans le texte édité, ils sont séparés par des virgules, qui semblent justifiées par ces trois καὶ. Dans le troisième sous-segment, il serait plus naturel, bien que cela ne soit pas obligatoire, que le participe présent διδάξαντες se rapporte au même sujet que le verbe principal, συγχωροῦσι. Il semble d'autre part obligatoire que δύνανται ait le même sujet que διδάξαντες, mais cela ne pose pas problème.

Toutefois, tous les traducteurs qui utilisent « discours rationnels » ou « rational discussions » pour rendre λόγοι, mettent « les mythes » comme sujet de ce verbe, ce qui suppose une rupture inattendue dans la syntaxe. Ceux-ci insèrent d'ailleurs également une ponctuation forte là où se trouve le dernier καὶ.

Hadot (1990): puisque même les **discours rationnels**, eux aussi, inventent des naissances pour les êtres qui sont sans naissance et séparent, eux aussi, les êtres qui coexistent dans l'unité; après avoir livré leur enseignement, autant qu'il leur est possible, **les mythes** laissent à celui qui en aura saisi le sens la possibilité de recomposer les éléments qui ont été distingués.

Armstrong (1967): at points where **rational discussions**, also, make generations of things ungenerated, and themselves, too, separate things which are together; **the myths**, when they have taught us as well as they can, allow the man who has understood them to put together again that which they have separated.

Bréhier (1925): (d'ailleurs, même où **[Platon] raisonne**, il fait naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et il sépare des êtres qui n'existent qu'ensemble). Mais, après nous avoir instruits **comme des mythes** peuvent instruire, ils nous laissent la liberté, si nous les avons compris, de réunir leurs données éparses.

Flamand, qui garde un pronom dans le texte, va dans le même sens dans ses explications en notes de fin de document (reliée où l'astérisque apparaît dans la traduction):

d'ailleurs, même **les discours rationnels** inventent aussi des naissances pour les êtres inengendrés, et ils dissocient également les êtres qui coexistent. Ce n'est

qu'après avoir enseigné\*, sur le mode qui est en **leur** pouvoir, **qu'ils** laissent celui qui a désormais compris associer de nouveau ces éléments.

Note: *Que le mythe ait été utilisé comme un précieux instrument d'enseignement par toute la tradition platonicienne de l'Antiquité*, et cela dès l'Ancienne Académie, c'est ce qu'on voit notamment à travers l'interprétation du récit que fait Platon de l'origine du monde dans le *Timée*<sup>18</sup>.

Toutes ces interprétations rompent de la même manière la phrase grecque où les trois καὶ semblent coordonner les trois verbes avec un même sujet en début de phrase. La description du mode d'action du discours rationnel ne se ferait que dans une courte partie de la phrase, comme la ponctuation de la traduction l'indique, et le reste de la phrase, c'est-à-dire le dernier fragment qui dépend de συγχοροῦσι, se rapporterait au mode d'action des mythes. Il me semble clair qu'ici, c'est toujours un motif de sens ou de remise dans le contexte du traité qui justifie ce choix, plutôt qu'un motif grammatical.

Un consensus émerge, en tout cas, de la comparaison de toutes ces traductions: tous estiment que dans ce contexte ce sont les mythes qui enseignent, que ce sont les mythes qui autorisent la *sunairesis* de ce qui a été divisé, et qu'ils le font en vertu de propriétés discursives qu'ils partagent avec les discours rationnels.

Pépin considère qu'il faut éviter de traduire λόγοι par « raisonnement », parce que « tout indique qu'il continue de s'agir des mythes platoniciens, qui sont par excellence des *logoi* au sens de "discours"<sup>19</sup> ». Le partage des propriétés discursives des mythes et des raisonnements n'est pas nié, et au contraire, il demeure cohérent avec l'interprétation proposée, puisque l'auteur affirme que les mythes sont une sorte de *logos* en tant qu'ils sont des discours. Flaman, qui traduit *logoi* par *discours rationnels*, accorde toutefois à Pépin l'ambiguïté du mot et de la phrase: « Toutefois, il est possible également d'entendre ces *logoi* non comme des "raisonnements", mais bien comme des "discours" mythiques: c'est bien en ce sens que le mot *logos* est utilisé, par exemple, dans le texte de Saloustios, *Des dieux et du monde*, 4, 9 que cite J. Pépin [...]»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Brisson et Pradeau (dir.), 2009, p. 478, note 177.

<sup>19</sup> Pépin, 1976, p. 503

<sup>20</sup> Brisson et Pradeau (dir.), 2009, p. 477, note 176.

La phrase pourrait donc éventuellement être lue sans faire la rupture qu'on voit dans les textes ci-haut, et on pourrait affirmer sans errer trop loin de la pensée de Plotin que les *logoi* transmettent leur enseignement *ôs dunantai*, puis laissent à l'élève la responsabilité de la synthèse de ses apprentissages. Le fait de mobiliser le passage de l'*Ennéade* VI.7.35, comme le font Hadot et Flamand, va en ce sens. Il n'y est pas question de mythes, mais de *logos*, et les auteurs y font référence pour montrer le rôle didactique du mythe.

C'est peut-être justement la lecture que faisaient les éditeurs, qui se sont donné la peine de spécifier le sujet (*oi logoi*) du participe *didaxantes*. Le principal argument pour considérer que ce dernier membre de phrase concerne les mythes et non pas nécessairement les discours rationnels est la cohérence de l'argumentation du passage. La phrase grecque crée une ambiguïté qui est peut-être intransmissible en français. Toutes ces actions (qui dépendent de *ποιοῦσι*, *διαίρουσι* et *συγχωροῦσι*) peuvent dans l'absolu être réalisées par tout type de discours, mythique ou rationnel. Cette impression est aussi renforcée par le premier *καὶ* de la phrase (qui s'ajoute aux trois autres) et qui a le sens de « même ». Malgré la distinction *muthos/logos* qu'on pourrait espérer trouver dans ce passage et qui semblait annoncée par « εἴπερ τοῦτο ἔσονται » en début de passage, on est toutefois forcée de conclure que s'il s'agit dans ce passage de définition du mythe, cela ne passera pas par sa distanciation du *logos*.

Tout cela renforce à mon avis la thèse de Pépin, qui repose par ailleurs sur le fait que la séparation est beaucoup moins significative entre mythe et discours rationnel, en comparaison avec celle qui se trouve entre langage discursif et intellection (*nous*), et que ce passage, probablement effectivement le plus explicite concernant le mythe chez Plotin, sert à marquer le caractère discursif du mythe, et non son opposition avec le *logos*. Sans douter de l'existence de cette opposition entre *muthos* et *logos*, ce n'est malheureusement pas ce passage qui nous renseignera sur sa nature.

## **2. Mythe, temps et éternité en *Ennéade* III.7.11**

À la lumière de ce passage et à défaut d'y avoir trouvé un critère sûr pour caractériser le mythe, nous sommes face à d'autres certitudes nouvelles: le mythe est un mode de *transmission* de la connaissance qui opère par des moyens *discursifs*. Ce passage en

*Enn.* III.5.9.24 nous renvoie en fait tout naturellement à l'*Ennéade* III.7, *L'éternité et le temps*. En effet, puisque Plotin nous indique que les mythes divisent dans le temps des êtres qui ne le sont pas, il convient de prendre en compte la manière dont il conçoit lui-même le temps. Il se trouve toutefois que le mythe et la méthode philosophique rattrapent vite le lecteur de l'*Ennéade* III.7. Le lien entre les passages III.5.9.24 et III.7.11 a déjà été étudié par J. Lacrosse, et c'est selon lui surtout le mythe qui les relie. Un autre auteur, S. K. Strange, affirme que c'est dans ce traité que Plotin exécute le mieux sa méthode philosophique<sup>21</sup>. Dans la mesure où il introduit ses divisions artificielles, le temps procure un avantage épistémologique aux âmes descendues qui leur permet d'observer et d'interpréter la nature.

L'*Ennéade* III.7, date de la même période que l'*Ennéade* III.5 (respectivement les traités 45 et 50). Les dix premiers chapitres ont un déroulement assez doxographique: Plotin passe en revue les définitions que des écoles philosophiques antérieures et contemporaines ont produites de l'éternité, d'abord, puis du temps. Le onzième chapitre amorce en quelque sorte une rupture avec ce qui précède, puisque Plotin passe du style critique au style narratif lorsque vient le temps de donner la définition du temps qui doit dépasser celles qui ont été discutées. Avant de discuter de ce chapitre, je veux faire état d'un passage qui apparaît au milieu de la partie doxographique mais qui déjà préfigure en quelque sorte le chapitre 11 (III.7.4.24-28):

Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γενητοῖς ἢ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχριπερ' ἂν εἰς ἔσχατον ἦκη τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτ' ἔστι, τοῦτο δὲ τὸ ἔσται εἶναι, καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττώσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι.

L'être des choses engendrées part du premier moment de leur génération et va jusqu'à leur dernier moment, où elles cessent d'être; il y a donc pour elles un futur, et, si on le leur retranchait, leur vie et par conséquent leur être en seraient amoindris. (trad. Bréhier)

L'existence (ou plutôt l'être) des choses engendrées (celles qui se trouvent dans le monde sensible) est fixée dans le temps, elle a un début et une fin, et tous les instants qui séparent le premier du dernier est porteur d'être, ou correspond à une partie d'être. Et même leur somme pour une chose donnée ne correspond pas à l'ensemble de l'être, ni à

---

<sup>21</sup> Strange, 1994, p. 23

l'ensemble du temps, mais à une partie seulement. Mais puisque l'être qui *est* réellement est *un*, cette division doit en quelque sorte être postérieure à un état originel stable (uni). Les choses engendrées divisent donc, par leur existence même, quelque chose qui est autrement un: l'être. Cet être divisé par le temps ne confère pas aux êtres engendrés d'ici le même degré d'être qu'aux choses qui sont réellement (celles, intelligibles, qui sont *là-bas*). Elles ne « sont » pas vraiment au sens accentué et existentiel. Plotin rappelle à la fois la différence de degré ontologique entre l'être et le devenir et l'occurrence du verbe être et de ses substantifs au sens figuré (lignes 28-33).

Καὶ τῷ παντὶ δὲ εἰς ὅπερ οὕτως ἔσται. Διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι καὶ στηῆναι οὐ θέλει ἔλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας· ὥστε εἶναι ἡμῖν εὐρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι.

L'univers sensible a aussi un avenir vers lequel il se dirige. Il court vers cet avenir, sans vouloir s'arrêter; il attire à lui sa propre existence, en faisant un acte, puis un autre, et en se mouvant d'un mouvement circulaire, parce qu'il aspire à l'être; nous avons ainsi découvert la cause de ce mouvement qui tend, chez les êtres qui ont un avenir, à une existence sans cesse renouvelée. (trad. Bréhier)

Ce qui est appelé *tout* ici est en fait l'ensemble des choses engendrées, c'est-à-dire le monde sensible. Ce n'est donc pas « tout » au sens absolu, mais seulement au sens où il contient l'entièreté des choses qui ont pour nature d'être engendrées. Et ce « tout » s'applique à tirer à lui l'être, et de ce mouvement, il produit des choses multiples. Cela montre que ce « tout » n'est ni être, ni tout: il est au moins en partie séparé de l'être, puisqu'il peut ou qu'il doit l'attirer vers lui. C'est une sorte de compromis ou de dégradation qui n'est que partielle parce que le mouvement est circulaire, il peut donc potentiellement être répété à l'infini sans être altéré, ce qui n'est pas aussi parfait que de ne pas bouger du tout mais qui est moins corrompu que de bouger dans un mouvement qui change sans cesse. Ce phénomène se passe à tout moment continuellement pour toujours et depuis toujours, mais comme il se déroule dans le temps, c'est une chose qui avance, qui utilise le temps, donc déjà de moindre degré par rapport à l'éternité originelle (modèle) qui n'avance pas, qui demeure et existe de la manière la plus inétendue qui soit.

Τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις οὐδὲ ἔφεσις ἐστὶ τοῦ μέλλοντος· ἤδη γὰρ εἰσι τὸ ὄλον, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν ἔχουσι πᾶν· ὥστε οὐδὲν ζητοῦσι, διότι τὸ μέλλον αὐτοῖς οὐδὲν ἐστὶν οὐδ' ἄρα ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸ μέλλον.

παντελῆς οὐσία καὶ ὅλη, οὐχ ἢ ἐν τοῖς μέρεσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἢ ἐν τῷ μηδὲν ἂν ἔτι ἐλλείπειν καὶ τῷ μηδὲν ἂν μὴ ὄν αὐτῇ προσγενέσθαι· οὐ γὰρ μόνα τὰ ὄντα πάντα δεῖ παρῆναι τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ, ἀλλὰ καὶ μηδὲν τοῦ ποτε μὴ ὄντος· αὕτη ἢ διάθεσις αὐτοῦ καὶ φύσις εἶη ἂν αἰῶν· αἰῶν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος. (lignes 33-43)

Mais les êtres premiers et bienheureux n'aspirent pas à l'avenir; ils sont déjà la totalité de l'être, et ils possèdent la vie totale qui est due en quelque sorte à leur nature; aussi ils ne recherchent rien parce qu'il n'y a pour eux ni avenir ni temps, dont l'avenir est une partie. Donc la substance de l'être est entière et totale; je ne parle pas seulement de la substance comme partie de l'être, mais de la substance à qui rien ne peut plus manquer et à qui du non être ne saurait absolument pas s'ajouter; non seulement tous les êtres doivent appartenir à l'être entier et total, mais encore nul non être ne doit se trouver en lui; cette manière d'être et ce caractère constituent son éternité; car éternité (aiôn), vient des mots qui signifient: étant toujours (aei on). (trad. Bréhier)

Inversement, les choses qui sont antérieures et supérieures (premières et bienheureuses) à celles qui sont engendrées (les formes intelligibles) forment un tout dont il est dit qu'il ne lui manque rien qui se situerait à l'extérieur du tout. La relation entre les ensembles de choses est à sens unique puisque le tout engendré (le monde sensible, la *phusis*) désire le tout inengendré et le tire à lui, dans un mouvement circulaire et répété, alors que le tout inengendré se caractérise par son immobilité et son impassibilité - cet état appelé « éternité ». Le temps se manifeste où il y a mouvement, et l'éternité, où il y a immobilité.

Ce passage préfigure le chapitre 11 en tant que mythe parce qu'il affiche une texture très cosmogonique. Il rappelle fortement le *Timée*, il ne lui manque que le Démiurge qui semble en fait se trouver dans l'activité même de l'être. L'ampleur de l'image dépasse la métaphore filée et s'il y avait allégorie, il serait difficile d'en dégager des équivalences, des *uponoiai*. Le passage est toutefois parfaitement en phase avec tous les aspects mythiques qui seront décrits dans les pages qui viennent au sujet du chapitre 11.

### 3. Mythe du temps en *Enn.* III.7.11

Les commentaires des auteurs contemporains (nous nous pencherons dans un instant sur ceux de J. Lacrosse, H. Jonas, et S. K. Strange) considèrent de manière assez unanime que ce chapitre dans son ensemble est un mythe plotinien, et ce, même dans des contextes où le commentaire ne porte pas directement sur le mythe. Il s'ouvre sur une invocation, adressée au temps lui-même, où on lui demande de révéler sa nature. Dans un style qui

frôle la prosopopée, le temps explique avoir pour origine la séparation de l'âme (totale) et de l'intellect. Cette séparation est causée par des émotions et des désirs proprement humains et s'inscrivent dans une narration complètement anthropomorphe. L'anthropomorphisme est mentionné au passage par H. Jonas<sup>22</sup>. Le schème de la parenté est introduit par Lacrosse<sup>23</sup>. Le style narratif est évident et l'invocation aux Muses/Temps est typique des mythes. Et Strange<sup>24</sup> voit dans la méthode philosophique utilisée par Plotin une sorte d'exégèse de la nature, qui utilise comme outil la mise en allégorie. Avant de détailler ces observations, il convient de se pencher sur la définition que Plotin donne du temps, après avoir expliqué pourquoi il refuse celles de ses prédécesseurs (surtout péripatéticiens et stoïciens).

L'invocation au temps survient en tout début de chapitre:

Τούτων δὴ οὖν ἡσυχίαν ἀγόντων ἐν αὐτοῖς, ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος, τὰς μὲν Μούσας οὐπω τότε οὔσας οὐκ ἂν τις ἴσως καλοῖ εἰπεῖν τοῦτο· ἀλλ' ἴσως, εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε, αὐτὸν δ' ἂν τις τάχα τὸν γενόμενον χρόνον, ὅπως ἐστὶν ἐκφανεῖς καὶ γενόμενος. (I. 6-11)

Puisque ces réalités demeurent tranquillement en elles-mêmes, on ne pourra sans doute pas invoquer les Muses pour qu'elles nous disent comment advint la chute initiale du temps, puisque, alors, elles n'existaient pas encore. Si les Muses avaient existé alors, nous pourrions peut-être nous adresser au temps lui-même, une fois advenu, pour qu'il nous dise comment il est apparu et advenu. (trad Guyot)

Au cours du chapitre, le temps se dessine peu à peu comme un effet collatéral de la création du monde sensible, création qui résulte d'un mouvement inédit ou originel de l'âme pour se séparer de l'intellect afin de posséder sa propre région. La nature du temps est d'abord décrite en rapport avec l'éternité, dans une formulation platonicienne dont l'ambiguïté a fait couler beaucoup d'encre:

Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλεον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ

---

<sup>22</sup> JONAS, H. (1962). Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation von Enn. III.7. Dans A. Dempf, H. Arendt et F. Engel-Janosi (dir.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag* (295-319). C. H. Beck Verlag.

<sup>23</sup> Lacrosse, J. (2003). Temps et mythe chez Plotin. *Revue philosophique de Louvain* 101(2), 265-281.

<sup>24</sup> Strange, S. K. (1994). Plotinus on the Nature of Eternity and Time. Dans Schrenk, L. P. (dir.) *Aristotle in Late Antiquity* (coll. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 27, p. 22-53). Catholic University of America Press.

εἰς τὸ ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταῦτόν, ἀλλ' ἕτερον, εἴθ' ἕτερον, κινούμενοι μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα. (l. 15-20)

Mais une nature affairée, parce qu'elle avait choisi de se gouverner elle-même et de s'appartenir à elle-même, en prenant le parti de rechercher plus que le présent, se mit elle-même en mouvement, et le temps, lui aussi, se mit en mouvement. Et nous, toujours mus vers « l'ensuite », vers ce qui ne reste jamais le même mais qui devient au contraire toujours autre, nous avons parcouru une certaine partie du chemin et nous avons produit le temps comme une image de l'éternité. (trad Guyot)

Ce mouvement de détachement, d'élan vers l'indépendance de l'âme fait l'objet d'un néologisme, et même d'un hapax, le verbe χρόνό-ω. Il désigne la simultanéité de l'apparition du temps au mouvement de l'âme, qui doit être comprise en fait comme une sorte de dépendance du temps à l'âme.

οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνώσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τούτου διεξόδους ἀπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα· (l. 27-32)

De même, en produisant, à l'imitation de celui de là-bas, le monde sensible, qui se meut d'un mouvement qui n'est pas celui de là-bas, mais qui ressemble à celui de là-bas et qui veut être une image de celui-là, l'âme, d'abord, s'est temporalisée elle-même, en produisant le temps au lieu de l'éternité. Ensuite, elle a donné au monde qu'elle a engendré d'être également soumis au temps, parce qu'elle a fait qu'il se retrouvât tout entier dans le temps, en inscrivant dans le temps toutes ses révolutions. (trad Guyot)

Cette dépendance devient en quelque sorte mutuelle quand il s'agit pour l'âme d'utiliser le temps comme outil pour pallier le déficit d'intellection que lui a coûté son mouvement. Le temps devient un aspect essentiel de son mode d'expression privilégié (en tant qu'elle est descendue), le *logos*.

### 3.1 À propos du temps « image de l'éternité »

L'expression qui consacre le temps comme « image de l'éternité », et plus précisément comme « image mobile de l'éternité » vient d'un passage célèbre du *Timée* de Platon. Cette expression soulève plusieurs problèmes, dont certains sont inhérents au texte du *Timée* et à la pensée de Platon et d'autres proviennent de la reprise de l'expression dans les *Ennéades* et du passage de Platon à Plotin.

L'expression apparaît dans le récit de la création du monde par le démiurge, un extrait dont le statut de mythe n'est pas remis en cause. Une fois le monde sensible créé, le dieu cherche à l'arrimer en quelque sorte, au monde intelligible, qui est son modèle.

Καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. Ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγγανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτον τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ χρόνον ὠνομάκαμεν. *Timée* 37d

Comme effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible (εἰς δύναμιν). Or ce vivant, comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité (εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτον τινα αἰῶνος ποιῆσαι); et, tandis qu'il (ἅμα) met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité (μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ) une certaine image éternelle progressant suivant le nombre (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), celle-là même que précisément nous appelons le « temps » (χρόνον ὠνομάκαμεν). (trad. Brisson)

La vie en tant que telle, en effet, n'est pas exclusive au monde sensible. Cette référence au monde intelligible comme vivant n'est pas à prendre comme élément du mythe, puisqu'on trouve cette idée à d'autres endroits chez Platon et chez Aristote. Dans le *Sophiste* (248e-249a), la vie de l'intelligible est prise comme axiome avant la fondation des « grands genres ». Au livre Λ de la *Métaphysique*, Aristote accorde au premier moteur un genre de vie « comparable au genre de vie qui est le meilleur pour nous en un court laps de temps » (1072b15, trad. Duminil et Jaulin), et affirme du même souffle que l'acte de l'intellect est vie (1072b27) et que « le dieu est l'animal éternel (ζῶον αἰδίων) et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu (ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει), car le dieu est cela même. » (1072b29-30, trad. Duminil et Jaulin).

Si dans le contexte du *Timée* la création relève de la fiction, il n'en va pas de même pour la vie intelligible, de sorte qu'il faut entendre cette affirmation comme un lieu commun et non comme une partie de cette fiction. C'est aussi à ce titre que cette caractéristique est retenue par Plotin, lorsqu'il accorde aux êtres intelligibles une vie hors du temps, immuable, infinie et fixe (ἀτρεμῆ, ἄπειρον, ἀκλινη) avant de commencer son récit de la

temporalisation de l'âme (*Enn.* III.7.11.3-4). Le rapprochement entre αἰών et χρόνος existe dans le passage, mais il n'est pas nécessairement univoque ou évident. La création du temps résulte de l'incompatibilité de l'éternité avec la génération - le temps ressemble à l'éternité comme l'engendré ressemble à l'inengendré, c'est-à-dire que comme dans toute relation modèle-image, ils sont nécessairement à la fois semblables et différents. L'interprétation classique qui prévaut est celle selon laquelle c'est la durée qui fait la spécificité du temps (χρόνος) par rapport à l'éternité (αἰών). Toutefois cette interprétation est remise en question de manière convaincante par R. Brague (1982), qui montre que pour arriver à la notion de temps « image mobile de l'éternité », des sens exceptionnels doivent être attribués aux mots qui composent l'expression εἰκὼν [...] κινήτων τινα αἰῶνος dont certains ne sont attestés nulle part ailleurs. L'auteur amène l'idée que cette accumulation d'exceptions servirait essentiellement à justifier les idées préconçues des traducteurs modernes: les textes anciens se laissent modifier, remarque-t-il, en fonction de ce que le lecteur et l'éditeur modernes croient savoir par avance sur la prétendue doctrine platonicienne de l'âme image de l'éternité<sup>25</sup>.

Au nombre des problèmes en cause, on peut mentionner les suivants (en ordre croissant d'importance): pour le même mot (εἰκόν) on rencontre deux accusatifs différents en l'espace de quelques lignes; si κινήτων est un accusatif féminin dépendant d'εἰκόν, c'est la seule occurrence d'un féminin en -ός pour cet adjectif, qui prend d'ordinaire le féminin en -ή; on considère que cet adjectif est dérivé du verbe κινέω, qui signifie « mettre en mouvement », mais on lui attribue un sens passif (mû); et surtout le mot αἰών, bien que polysémique, a habituellement le sens d'une période de temps, une période de longueur variable mais bien inscrite dans la *durée*, ce qui exige de créer un sens parallèle à αἰών, et que ce sens parallèle qui vient d'être créé serve à justifier la doctrine telle qu'elle est comprise.

L'objectif de l'auteur n'est pas de dénoncer cette interprétation comme étant fautive ou mauvaise, puisque d'ailleurs il n'en propose pas qu'il juge meilleure. Il démontre toutefois que la certitude avec laquelle on prend le temps comme « image mobile de l'éternité » repose sur des facteurs plus fragiles qu'on pourrait croire, étant donné la

---

<sup>25</sup> Brague, 1982, p. 21

longévité qu'ils ont connue. Dans d'autres circonstances, remarque-t-il, l'interprétation dominante aurait pu s'engager dans une voie tout autre.

Brague n'est d'ailleurs pas le seul à s'en prendre au problème de l'*αἰών* et de sa durée (ou non-durée). Dans un article de 1985, D. O'Brien reproche justement à H. Cherniss d'avoir tenu pour acquis que la notion de durée est nécessairement temporelle, et dans un ordre d'idées semblable à celui de Brague, craint le « risque de projeter son sentiment dans les textes que l'on étudie et de n'entendre en eux que l'écho amorti de ses propres spéculations<sup>26</sup>. » Même si on peut être sensible à la remarque d'O'Brien selon laquelle « les philosophes ne se répètent pas à mille ans d'intervalle » même quand ils prétendent le contraire, le reproche adressé à Cherniss semble sévère, dans la forme qu'il a prise. La suggestion d'O'Brien selon laquelle il est possible de concevoir une durée qui ne soit pas temporelle peut sembler valide, mais dans ce contexte, la suggestion se tient seule. Elle n'est ni justifiée par des usages lexicaux comme dans l'article de Brague, ni développée conceptuellement, de sorte que l'auteur avance qu'elle pourrait exister sans faire aucune description de la nature qu'elle pourrait avoir. Et dans ce cas, puisque les commentateurs du *Timée* semblent prêts à assimiler durée et durée temporelle au moins depuis Plutarque, il me semble sévère que ce raccourci conceptuel (c'en est peut-être effectivement un), coûte à son auteur qu'on lui reproche de ne faire ni de la philosophie, ni de l'histoire et encore moins de l'histoire de la philosophie<sup>27</sup>.

L'article met toutefois en évidence un autre fait important: l'appel de Plotin à l'autorité de Platon pour justifier sa position sur le temps est un outil rhétorique qui sert à la fois à donner de la crédibilité à sa spéculation métaphysique et à réaffirmer son affiliation intellectuelle à la tradition platonicienne, mais il ne peut, dans ce cas, suffire à l'explication des concepts en jeu, puisqu'il est tout à fait plausible que la notion d'éternité sans durée (*adiastatos*) soit plus plotinienne que platonicienne.

### 3.2 À propos de la temporalisation de l'âme

On s'est beaucoup penché sur l'étrangeté du hapax *ἐχρόνωσεν* en *Ennéade* III.7.11.30 dans lequel est contenu en quelque sorte le *fiat* plotinien. L'auto-temporalisation de l'âme

---

<sup>26</sup> O'Brien, 1985, p. 65

<sup>27</sup> O'Brien, 1985, p. 64

est un phénomène qui pose d'emblée le genre de problème, de contresens (ou du moins de sens alternatif) qui caractérise les paradoxes qui nécessitent interprétation et qui signalent la présence d'un mythe. Cet acte de liberté lexicale peut servir d'abord à établir une stratification ontologique qui serait signalée par les événements successifs de la narration, qui ne sont pas à prendre littéralement, ensuite, « l'acte » décrit, qu'il soit mythique ou non, inventé ou non, sert à resserrer le triangle conceptuel qui se trouve entre âme, temps et vie.

Dans le chapitre 11, l'apparition du temps est décrite comme une conséquence de la volonté de l'âme du monde, c'est-à-dire de la nature, de posséder son propre domaine. L'apparition du temps coïncide donc avec la formation du monde sensible. Dans son commentaire sur l'*Ennéade* III.7, S. K. Strange considère qu'il va de soi que la description de cette création du temps indique que le passage n'est pas à prendre littéralement, parce que cela créerait une incohérence avec le reste du corpus<sup>28</sup>. Il se pourrait donc que cette « incohérence » serve justement à attirer l'attention du lecteur et qui doit être interprété si on veut tenir les deux parties comme vraies. Ce moment de temporalisation, ce *fiat* plotinien, pris comme mythe et donc comme discours qui indique au lieu de décrire, peut servir à surmonter deux difficultés en particulier.

Premièrement, si Plotin dit que le temps « reposait dans l'être » avant d'exister<sup>29</sup>, cela indique la filiation entre l'éternité et le temps, c'est-à-dire que cela découle de l'interprétation plotinienne de l'extrait du *Timée* dont j'ai discuté plus haut, selon laquelle il y a une correspondance, une relation de modèle à image entre l'éternité et le temps. Deuxièmement, si l'âme universelle existe « avant » l'apparition du temps, et ce, même si Plotin ne croit pas réellement à un moment où le temps a commencé à exister, c'est que ce passage sert à affirmer la relation causale entre l'âme et le temps, et la supériorité ontologique de l'âme sur le temps<sup>30</sup>. Strange affirme que le chapitre « commence » par un *halfhearted myth* mais n'indique pas où celui-ci se termine et où, potentiellement, le processus dialectique reprend. Ce passage sert donc néanmoins à rattacher le temps à

---

<sup>28</sup> Strange, 1994, p. 47: "for it is presented as an account of how soul first brought time into being, yet Plotinus certainly does not think that time ever literally had a beginning."

<sup>29</sup> III.7.11.14: ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν ἦγε

<sup>30</sup> Strange, 1994, p. 48

l'âme de manière nécessaire et intrinsèque, et fait de la faculté de mesurer le mouvement (et d'être mesuré) une propriété accidentelle du temps<sup>31</sup>.

Le mythe de la genèse du temps fait de lui quelque chose de consubstantiel à la séparation de l'âme et de l'intellect. Ce n'est pas un hasard si celui-ci progresse « selon le nombre », puisque c'est l'élan de l'âme depuis l'un vers le multiple qui est à l'origine de sa genèse. On voit poindre à l'horizon un nouveau problème: dans ce passage (le chapitre 11 en général) que Strange appelle « positive account of Time », en faisant apparaître une division entre le « temps » d'avant le temps et le « temps » depuis son existence, Plotin fait intervenir une division temporelle qui n'existe pas réellement et ce, explique Strange, dans un but didactique, pour faire comprendre au lecteur la supériorité ontologique de l'âme et la consubstantialité de son activité et du temps. Or, séparer dans le temps ce qui n'est en fait séparé que par le rang ou la puissance, c'est précisément ce que fait le mythe, dans les mots mêmes de Plotin, en III.5.9.24-29. Le mythe de la genèse du temps nous place face à une étrange mise en abîme où le temps lui-même est divisé artificiellement dans le temps. Strange admet que le dénouement dialectique proposé par Plotin vient avec de nouveaux problèmes à résoudre, même s'il parvient à résoudre ceux qui venaient des interprétations "physicalistes", péripatéticiennes et stoïciennes, principalement. Toutefois, il considère que ces solutions s'inscrivent tout à fait dans la méthode dialectique telle qu'on la trouve chez Aristote et semble croire que le *halfhearted myth* qui se trouve au chapitre III.7.11 s'y trouve par hasard ou par fantaisie.

Une position opposée à celle de J. Lacrosse, dont l'article a déjà été évoqué un peu plus haut. Dans son commentaire, les mythes et les *logoi* semblent se trouver dans une sorte de continuum où la limite qui les sépare reste un peu insaisissable. Une première difficulté vient du fait que l'auteur parle parfois de *muthoi* et de *logoi* en tant qu'il sont des types de discours différents, parfois de *logoi* comme discours au sens large et parfois de *muthoi* en tant qu'ils sont des discours, c'est-à-dire des *logoi*. L'expression *logos* peut donc tour à tour désigner un discours qu'on ne peut pas appeler mythe et un discours qu'on doit appeler un mythe, de sorte que l'auteur montre bien que les mythes sont des discours qui partagent des caractéristiques discursives avec les autres discours. L'auteur est toutefois

---

<sup>31</sup> Strange, 1994, p. 51

si engagé dans la défense des points communs entre les mythes et les "non-mythes" (leur caractère discursif commun, principalement) qu'on perd un peu de vue ce qui les distingue et même pourquoi il convient de les distinguer.

Le chapitre III.7.11, que Strange appelle *halfhearted myth* devient chez Lacrosse un "texte somptueux". Les connotations du vocabulaire choisi nous renseignent déjà sur la valeur du statut épistémologique que chacun des auteurs accorde au mythe. On est en droit de soupçonner que Strange "hésite" à appeler un texte important un mythe davantage que Plotin "hésite" à l'écrire. Toujours est-il que seul Lacrosse nous renseigne sur les raisons précises qui le motivent à appeler ce texte un mythe.

On peut considérer que deux de ces raisons concernent plutôt la forme et la troisième, le fond. D'abord, Lacrosse commente le passage de l'invocation aux Muses (11.8-9)<sup>32</sup>, ou plutôt de leur non-invocation:

ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος, τὰς μὲν Μούσας οὐπω τότε οὔσας οὐκ ἂν τις ἴσως καλοῖ εἰπεῖν τοῦτο· ἀλλ' ἴσως, εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε

on ne pourra sans doute pas invoquer les Muses pour qu'elles nous disent comment advint la chute initiale du temps, puisque, alors, elles n'existaient pas encore (trad. Guyot)

Selon l'auteur, en refusant d'invoquer les Muses, Plotin s'inscrit dans la lignée du mythe cosmogonique du *Timée* et s'oppose au discours sur le temps qu'on trouve chez Hésiode et Phérécyde. On comprend aisément que Plotin évolue dans le sillage du *Timée* puisqu'il reprend mot pour mot l'expression qui consacre le temps comme εἰκὼν αἰώνος. Il ne me semble toutefois pas clair que ce soit à cause du soi-disant "refus" d'invoquer les Muses puisque Timée les prie de l'aider en 28c. Quoi qu'il en soit, que les Muses soient ou non finalement *invoquées*, il est trop tard, car elles sont *évoquées* et se sont ainsi déjà frayé un chemin dans l'imaginaire du lecteur. L'invocation aux Muses est une figure de style courante pour indiquer l'ouverture d'un récit, on la retrouve dans les proèmes d'épopées, et on la retrouve au début de beaucoup de mythes platoniciens<sup>33</sup>; on ne la retrouve pas

---

<sup>32</sup> Lacrosse, 2003, p. 275

<sup>33</sup> Le lien entre monologue narratif et Muses est le plus évident dans le *Phèdre* (voir 243a et 257a), où l'inspiration est garante de la vérité de ce discours et s'oppose aux discours trompeurs des rhéteurs et des poètes qui ont pour but de persuader ou de plaire (245a - la folie inspirée, voir aussi *Ion* 533d). Lorsque la vérité du discours inspiré est incertaine (241e) le signe divin de Socrate intervient même pour l'empêcher de

vraiment à l'ouverture de passages argumentatifs. Les Muses, filles de mémoire, assurent ou aident à assurer l'ordre correct des événements du récit, une précaution superflue lorsqu'on procède par arguments, puisque ceux-ci procèdent d'un raisonnement que la mémoire ne fait pas intervenir. Ainsi, les invocations aux Muses sont reliées au caractère narratif du mythe. Lacrosse a donc raison de tenir cette *évocation* des Muses comme un indicateur que le texte qui suit appartient au mythe. Le refus de les invoquer ne joue à mon avis qu'un rôle rhétorique. Plotin peut ainsi signaler son intention de raconter un mythe de manière classique sans briser l'immersion dans le texte en respectant la hiérarchie ontologico-temporelle qu'il a lui-même fixée.

L'autre critère formel concerne les lignes 5 et 20, où on trouve respectivement les verbes γεννήσομεν et εἰργάσμεθα, tous deux conjugués à la première personne du pluriel. Lacrosse y voit, dans les deux cas, une intervention du narrateur (Plotin lui-même) qui indique, dans le premier cas, son intention de créer un récit généalogique, et dans le second, une constatation du résultat. Le fait que ces verbes soient à la première personne du pluriel semble avoir une certaine importance pour l'auteur. Or, le γεννήσομεν de la ligne 5 n'est pas présent tel quel dans toutes les versions du texte, on trouve γενησόμενον chez Bréhier<sup>34</sup>, qui fait d'ailleurs état de problèmes de corruption à cette ligne. Les lignes 19-20 ont été abondamment commentées, comme le remarque Lacrosse, en raison de la présence de l'expression αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον qui est complément d'εἰργάσμεθα<sup>35</sup>. Il défend l'idée selon laquelle le sujet de ce verbe à la première personne du singulier est bel et bien le narrateur réfléchissant sur son récit, et non pas "nous" les âmes individuelles, comme cela arrive régulièrement dans les écrits de Plotin (c'est notamment l'avis de Strange dans l'article cité plus haut).

L'interprétation de Lacrosse me semble parfaitement valide en ce sens, il est plus naturel de considérer que Plotin rappelle ici au lecteur la "remontée" qu'ils font ensemble, et qui

---

quitter Phèdre avant d'en avoir poussé l'examen (242b-c). De manière semblable et pour produire le résultat opposé, Platon fait dire à Aristophane (*Banq.* 189b) qu'il choisit un terrain étranger à sa Muse - la comédie - lorsqu'il s'apprête à dire son mythe de l'*Androgyne*. Parfois, sans invoquer directement des dieux ou des Muses, Socrate ancre toutefois son discours dans le divin en prétendant répéter les paroles de prêtres et de prêtresses inspiré(e)s pour garantir la vérité de son discours: *Banq.* 201c-d, *Ménon* 81a. Voir aussi *Criton* 54d, *Phédon* 114d, *Timée* 20e et 28c pour des invocations ou remerciements à la divinité.

<sup>34</sup> *Ennéades* vol. III, p. 141

<sup>35</sup> Lacrosse, 2003, p. 276

a été annoncée dans les premiers mots du chapitre: Δεῖ δὴ ἀναγαγεῖν ἡμᾶς... (III.7.11.1) Le champ lexical du déplacement, ou du chemin, (ἀναγαγεῖν, πορείας) me semble aussi rapprocher ces deux passages que vingt lignes séparent. Le contexte textuel suffisant à justifier que le narrateur soit le sujet de cette "production", il ne me semble pas nécessaire de l'expliquer "par le fait que ce narrateur se réfléchi[sse] lui-même comme une âme soumise au temps et accompagnée du temps auquel il vient de demander de raconter sa naissance<sup>36</sup>." D'autre part, bien que je voie avec Lacrosse dans ces deux verbes deux moments de réflexion de l'auteur-narrateur sur son texte, cette réflexion et la première personne du pluriel à laquelle elle est exprimée ne me semblent pas suffire à manifester un caractère mythique du texte. La première personne du pluriel est utilisée à travers tous les traités de Plotin lorsqu'il commente ses réflexions au fur et à mesure du texte. J'en prends pour témoin un passage qui précède de peu le chapitre 11, où on considère donc que le mythe de la genèse du temps n'est pas encore commencé: "Ἄλλ' ἐπειδὴ οὐ τί μὴ ἐστὶ ζητοῦμεν ἀλλὰ τί ἐστὶν<sup>37</sup>". L'objet sous-entendu de la "recherche" est le temps, Plotin rappelle donc tout simplement ses objectifs méthodologiques, il "réfléchit" sur ce qui précède, sans qu'il convienne d'y voir l'intervention d'un narrateur qui se considère comme une âme soumise au temps.

Enfin, l'argument qui est à mon avis le plus convaincant est celui qui concerne ce que l'auteur appelle une *différenciation temporelle interne au temps*<sup>38</sup>. D'une manière différente de celle de Strange, l'auteur attire l'attention sur un certain contresens qui résulte de l'apparition d'un temps antérieur au temps (qui n'était pas vraiment le temps et qui se reposait éternellement là-bas<sup>39</sup>), qui se distingue du temps tel que nous le connaissons. C'est-à-dire que lorsque Plotin parle du temps qui précédait l'existence du temps, il crée une résistance dans le sens même de la phrase, puisqu'il n'est pas naturel de décrire le mode d'existence d'une chose avant son existence; il heurte cependant, de manière plus significative, la notion selon laquelle il n'y a jamais eu de période antérieure où le monde n'existait pas encore, notion à laquelle Plotin, comme de nombreux Grecs, adhère. L'introduction d'une division temporelle permet à Plotin d'introduire, plutôt

<sup>36</sup> Lacrosse, 2003, p. 277

<sup>37</sup> « Mais nous ne cherchons pas ce qu'il n'est pas, mais ce qu'il est. » III.7.10 9.

<sup>38</sup> Lacrosse, 2003, p. 275

<sup>39</sup> *Enn.* III.9.11.13-14

qu'une réelle chronologie, une division entre êtres engendrés et inengendrés: une division caractéristique des « schèmes de la parenté » qui caractérisent les discours mythiques.

Cet argument est plus solide, à mon avis, puisqu'il fait référence aux mots mêmes de Plotin, qui affirme que les mythes « séparent par le temps les choses dont ils parlent<sup>40</sup> », ici, par une sorte de mise en abîme, c'est le temps lui-même qui est séparé dans le temps, et qui doit donc, si on suppose que cette caractéristique entre dans la définition du mythe, faire l'objet d'un mythe. Toutefois, Lacrosse ajoute un bémol considérable qui vient brouiller les cartes au sujet de cette définition du mythe, et du rôle qu'y joue le temps:

[S]a définition du mythe ne met pas exactement en jeu ce que l'auteur des *Ennéades* conçoit comme le temps (khrónos) et l'éternité (aiôn): elle fonctionne en effet autour de l'opposition engendré / inengendré, le premier terme désignant les êtres qui naissent et qui meurent, le second s'appliquant aux êtres qui ont été, qui sont et qui seront « toujours » (aeí). Ces derniers ne sont pas tous « éternels » au sens que Plotin donne au terme aiôn<sup>41</sup>.

Lacrosse fait suite aux travaux de L. Couloubaritsis lorsqu'il évoque les « schèmes » qui caractérisent le discours mythique<sup>42</sup>. Il y a, dans leur conception commune du mythe, certains motifs qui les caractérisent, notamment celui qui consiste à représenter un lien abstrait, invisible ou métaphysique, par une filiation de type parent-enfant. Une vision du mythe qui cadre très bien avec de nombreux mythes cosmogoniques, que ceux-ci soient hésiodiques ou platoniciens. Or, dans la « définition » du mythe en *Ennéade* III.5.9 ce ne sont pas les *muthoi* mais les *logoi* qui sont dits faire de l'engendré avec de l'inengendré. Puisque l'opposition engendré-inengendré est une des propriétés les plus caractéristiques de la représentation de phénomènes abstraits par le mythe chez Couloubaritsis et Lacrosse, on comprend dès lors la nécessité pour ceux-ci de démontrer que les *logoi*, surtout ceux qui sont nommés en III.5.9.27, peuvent désigner des textes qui ont tout du mythe et que les deux parties de la phrase concernent les mêmes textes. En assimilant ainsi *muthoi* et *logoi* dans le contexte de III.5.9.24-29, la théorie du schème de la parenté conserve sa pertinence et devient applicable aux *Ennéades*.

---

<sup>40</sup> μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι: *Enn.* III.7.9.24

<sup>41</sup> Lacrosse, 2003, p. 266

<sup>42</sup> voir par exemple: Couloubaritsis, L. (1991). Le statut transcendantal du mythe. Dans G. Florival (dir.), *Figures de la rationalité (Études d'anthropologie philosophique 4*, p. 14-44). Peeters-Vrin.

Mais il se trouve que Lacrosse n'associe pas *muthoi* et *logoi* dans le contexte de la définition du mythe seulement, mais également dans le contexte des *Ennéades* en général. S'il m'apparaît raisonnable de rappeler que des discours mythiques (*muthoi*) peuvent parfois être appelés tout simplement des discours (*logoi*) et que plusieurs exemples de cela sont attestés chez Platon, dont le plus pertinent est celui du *Timée* (92c), il me semble qu'il faut également tracer une limite entre les deux concepts, qui ne sont pas identiques, même s'ils peuvent se recouper. En assimilant *muthos* et *logos* à une échelle trop large, on finit par perdre le but du propos, celui de montrer pourquoi et comment le « discours » en III.7.11 appartient aux mythes. Des constatations comme la suivante, qui décrit non seulement les mythes comme des discours, mais aussi les discours comme des mythes, me laissent encore un peu perplexe:

Cette pratique [*scil.* la séparation dans le temps], qui met en jeu le λόγος, l'επίνοια et la διάνοια, déborde ainsi le contexte strictement mythique, dans la mesure où les mythes généalogiques font apparaître à son paroxysme une distorsion propre à la temporalité du langage philosophique lui-même, sans cesse tenu de faire intervenir de l'antérieur et du postérieur dans la description de connexions conceptuelles entre des êtres qui sont « toujours ».<sup>43</sup>

Cela peut rapidement devenir difficile de démêler les concepts qui entourent le mythe et le discours rationnel quand on s'efforce, comme Lacrosse, de prouver leur proximité. Pour montrer que le langage lui-même a des facultés « temporalisatrices » qui divisent les êtres, Lacrosse mobilise un extrait de l'*Ennéade* V.1, le dixième dans l'ordre chronologique (qui ne date donc pas de la même période que les *Ennéades* III.5 et III.7, respectivement 50e et 45e):

Ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιούμενοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.<sup>44</sup>

La naissance (génénesis) dans le temps, alors que nous produisons un discours (λόγος) au sujet des êtres qui sont toujours (αἰεὶ), ne doit pas être pour nous un obstacle: en leur attribuant une naissance (génénesis) par le discours, nous leur assignons une cause et un rang. (trad. Lacrosse)

---

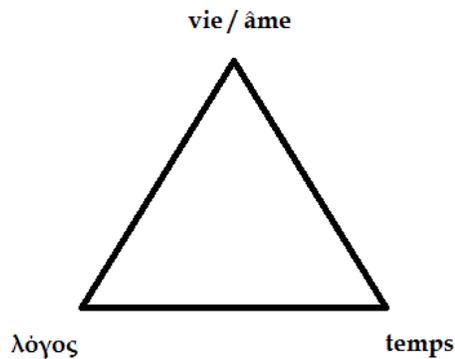
<sup>43</sup> Lacrosse, 2003, p. 270

<sup>44</sup> V.1.6.19-22

On ne peut pas contester qu'il s'agit ici de séparer dans le temps des êtres qui ne se distinguent que par le rang (*taxis*), et que cette séparation se traduit par une « naissance » au sens figuré, qui induit à son tour une opposition engendré-inengendré. L'auteur se sert de ce passage pour commenter le langage en général, le *logos* tel qu'il s'oppose à l'intellect, au *nous*. On retrouve pourtant dans les lignes qui précèdent et qui suivent le passage cité, toutes les caractéristiques textuelles que Lacrosse mobilisait au sujet de III.7.11, afin de montrer que la genèse du temps est un discours mythique. En V.1.6.9, il y a invocation à la divinité, ὧδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις; suivie d'un passage où les hypostases sont désignées comme des statues, qui n'est certainement pas à prendre autrement que dans un but didactique, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἔξω ἤδη ἀγάλματα ἐστῶτα, μᾶλλον δὲ ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν θεᾶσθαι (V.1.6.13-15); puis à l'intérieur même du passage cité, on trouve d'abord, bien entendu, l'introduction du « schème de la parenté », et l'autoréflexion sur le texte à la première personne du pluriel, représenté par le participe ποιουμένοις qui se rapporte au même sujet sous-entendu que ἡμῖν. Ce passage qui compare le processus pour arriver à la connaissance de l'Un à une séance de prière très intense et très recueillie dans un contexte religieux aurait donc plus tôt fait d'être qualifié de très court mythe (selon les critères de l'auteur lui-même) que de montrer la perméabilité des *muthoi* et des *logoi*.

Ces deux commentaires, celui de S. K. Strange et celui de J. Lacrosse, témoignent d'interprétations différentes de l'*Ennéade* III.7.11, basées sur des conceptions différentes des relations entre *muthos* et *logos*. Strange y voit le point culminant d'un exercice dialectique de type aristotélicien, une tentative de dépassement des problèmes soulevés par les définitions des autres écoles philosophiques; Lacrosse y voit le paroxysme de la puissance d'expression du mythe plotinien. Même si ces deux visions placent III.7.11 à des positions différentes du spectre *muthos* - *logos*, ces visions poursuivent néanmoins un but commun, celui de donner à ce chapitre de la valeur et de la crédibilité, afin qu'il soit considéré comme une partie intégrante de la philosophie de Plotin, au même titre que le reste du traité. Dans aucun des deux cas on n'a exprimé la possibilité que ce chapitre soit traité à part, ou différemment, parce qu'il s'agit d'un mythe. Chacun à leur manière, les deux commentateurs reconnaissent à la fois le statut de mythe de l'*Ennéade* III.7.11 (que celui-ci soit *halfhearted* ou *full-hearted*) et son statut de définition plotinienne du temps,

ce qui nous oblige au moins à considérer la possibilité que des discours mythiques soient des outils philosophiques d'importance majeure. En ce sens, on peut probablement accorder à Lacrosse que la distinction entre mythe et *logos*, qui sont tous deux expressions discursives qui viennent de l'âme, est moins radicale que la distinction entre *logos* et *nous*, puisque l'intellection est un processus complètement dépourvu de discursivité, et qui n'a besoin ni de succession logique, ni de succession temporelle pour exister. Les deux commentaires mettent également en évidence la solidarité conceptuelle entre l'âme-principe de vie, le temps, et le *logos* en tant que discours interne et externe. Leur existence est concomitante et leurs activités sont interdépendantes, ainsi, dans les mots de Lacrosse: « Le principe du temps, en fin de compte, n'est autre que le déploiement de l'Âme du monde vers la multiplicité, à travers l'action des *logoi*.<sup>45</sup> »



Cette affirmation crée toutefois une certaine tension avec les passages des *Ennéades*<sup>46</sup> où l'activité de l'âme du monde, c'est-à-dire de la *phusis*, est pratiquée dans un mode « noétique » dont la discursivité est absente, et où la pensée discursive est plutôt décrite comme une propriété des âmes individuelles. Dans le dialogue imaginé entre l'humain et la nature de l'*Ennéade* III.8.4, le personnage de la nature insiste sur la nature silencieuse (σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν - où le silence est opposé à la parole nommée *logos*), presque involontaire ou inactive (μὴ γραφούσης, θεωρούσης - οὐδὲν πραξάντων) et surtout contemplative (τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ) de son activité. J.-F. Pradeau réconcilie l'existence de ces deux modes d'actions, la contemplation tournée vers l'un et

<sup>45</sup> Lacrosse, 2003, p. 277

<sup>46</sup> Je pense surtout à III.8.4

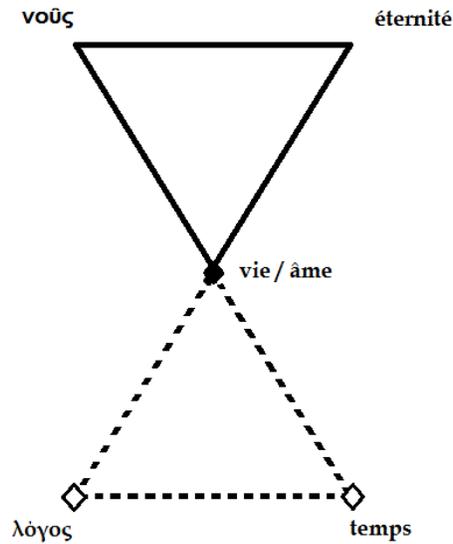
l'élan de soin dirigé vers la production engendrée (la multiplicité), en admettant deux états, deux modes d'action de la *phusis*. Cette séparation, ce premier pas vers la multiplicité, a pour effet d'attacher à la fois le temps et l'éternité à l'âme universelle, selon que cette dernière est respectivement « descendue » ou « non-descendue ». L'éternité ne serait pas, suivant cette interprétation, un mode relié à l'intelligible et qui possède un statut ontologique supérieur à celui de l'âme, mais lui serait relié.

Cette interprétation pourrait heurter le triangle âme/vie - temps - logos que nous venons de tracer, qui ne représenterait que l'âme descendue, qui est tournée vers le sensible qu'elle produit et informe en se temporalisant. Il faut donner raison à Pradeau lorsqu'il rappelle l'existence de cette autre vie qui se déroule dans l'intelligible et qui n'est affectée ni par le temps ni par le discours, mais qui peut être contemplée éternellement par une âme tournée vers les formes. Cette vie intelligible est décrite et nommée explicitement comme telle au chapitre 3 du traité III.7. C'est son existence qui permet à Pradeau d'affirmer que « l'éternité comme le temps, selon Plotin, sont des manifestations de la vie. En l'occurrence, chacun d'eux accompagne ou manifeste une vie; une vie intelligible dans les deux cas<sup>47</sup>. »

Il faut peut-être revoir le triangle conceptuel âme - temps - logos comme l'imitation d'un triangle qui lui est supérieur ontologiquement mais qui lui est rattaché par le sommet qui correspond à l'âme-vie.

---

<sup>47</sup> Pradeau, 2008, p. 141



Il n’y a pas de doute que la question du temps soit étroitement liée à l’âme, le discours sur celle-ci se substitue spontanément à la promesse de définition du temps du chapitre III.7.11: « alors qu’il devrait être question du temps, Plotin traite de l’âme<sup>48</sup>, » remarque Pradeau avec justesse. Le temps, observe-t-il ensuite, « est l’acte d’une âme tournée vers la production et la génération ». On en déduit dès lors que lorsqu’il est question de l’existence du temps avant le début du temps (alors qu’il reposait dans l’être), on pourrait aussi bien lire que l’âme avait une activité différente avant de se temporaliser. De sorte qu’en ayant dédoublé notre triangle on peut faire la paix avec le fait que la vie elle-même n’implique pas le temps. Pradeau mobilise le concept d’extension, de *diastasis*, qui doit être compris de manière différente chez Plotin et chez les Stoïciens<sup>49</sup>. Cette notion ajoute une métaphore spatiale à la multiplication engendrée par le temps, en représentant un allongement, une longueur (*mêkos*) du temps qui s’étend dans la succession et dans la discursivité. L’élastique décrit par Pradeau (l’âme s’étire dans la *diastasis* en faisant acte de temporalisation) joue le même rôle que le centre du double-triangle en forme de sablier: il montre la double nature de l’âme, qui arrive à se multiplier sans se dénaturer.

<sup>48</sup> Pradeau, 2008, p. 143

<sup>49</sup> Pradeau, 2008, p. 144

#### 4. L'avantage épistémologique du temps

Le fonctionnement du schème de la parenté rappelle la manière dont J. Pépin expliquait la force didactique du mythe<sup>50</sup>, c'est-à-dire en figurant par une succession temporelle dans le récit une relation de cause à effet: le passé devient la cause efficiente du présent, et le futur, sa cause finale. La création d'un moment d'origine, ou une séparation temporelle de phénomènes simultanés figurent donc une cause, ou une relation causale. Dans la mesure où c'est dans un but didactique que la nature de cette relation est transfigurée (de causale à temporelle), on doit en déduire qu'au moins dans certains cas précis, la puissance de communication du mythe est supérieure à celle du *logos*.

Certains auteurs sont d'avis<sup>51</sup> qu'il existe certains sujets qui ne peuvent être abordés ou décrits que par le mythe, et qui échappent au discours ordinaire, ou au *logos*. Dans l'*Ennéade* III.7, il semble que ce soit l'apparition de l'âme qui fasse basculer le traité dans le mythe au onzième chapitre. En effet, la définition du temps proposée par Plotin est la seule qui soit articulée à partir de l'âme. Les autres définitions, que Strange appelle « physicalistes », sont basées sur le monde physique ou sur les astres et leurs mouvements internes. Il en va de même en *Ennéade* V.1.6, où le mythe surgit au moment où il est question de la connaissance de l'Un par l'âme<sup>52</sup>. Or, l'âme est parmi tous le sujet le plus susceptible d'échapper au *logos*, si cela est possible. Sans que cette accumulation suffise à prouver que l'âme échappe effectivement au *logos*, force est d'admettre qu'ici, on est encore une fois devant des exemples de discours mythiques où l'âme est un personnage anthropomorphe.

Le lien privilégié de l'âme au mythe découle du lien privilégié de l'âme avec la discursivité, et on a dégagé des *Ennéades* III.5 et III.7 un lien privilégié entre mythe et temps. Si beaucoup de commentateurs jugent que le mythe plotinien s'éloigne du mythe platonicien par sa forme plus succincte et par sa trame moins lyrique, J. Pépin leur trouve cependant un objectif commun, celui de rendre intelligibles les problèmes et les concepts les plus abstraits: « L'Antiquité est pratiquement unanime sur ce point: pour Plotin comme pour Platon, le mythe apparaît comme une expression commode, parce que

---

<sup>50</sup> Pépin, 1976 p. 505

<sup>51</sup> Voir ci-dessous section 2.1

<sup>52</sup> ἡ ψυχὴ [...] ἐπιποθεῖ [...] ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν. I. 3-8

concrète, des moments les plus difficiles de la pensée, des réalités les plus ineffables<sup>53</sup>. » On ne doit pas nécessairement comprendre que le caractère concret du mythe le distingue des autres types de *logoi*, de discours, mais plutôt que le mythe a bel et bien un objet qui lui est propre, que Pépin décrit comme les « moments les plus difficiles de la pensée » et les « réalités les plus ineffables ». On doit comprendre que le mythe *introduit* une dimension concrète qui procure un avantage épistémologique utile à tout lecteur qui n'est pas encore à même de saisir la nature de l'être par l'intellection. Cet avantage épistémologique provient de son lien même avec le temps.

C'est dans les prolégomènes du *Timée* que le rôle du temps dans cet avantage est le plus explicite. Critias y rapporte un échange entre son ancêtre Solon et des sages égyptiens au sujet de l'histoire des anciens humains. Les sages égyptiens appellent alors Solon un enfant, et déclarent qu'il n'y a pas de vieillards en Grèce (γέρων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν, 22b), précisément parce que Solon confond les mythes cosmogénétiques et le langage littéral. Ces histoires résultent, disent-ils, de l'incompréhension des Grecs par rapport aux phénomènes naturels; cette incompréhension résulterait d'une rupture dans la transmission de la connaissance vraie et comme elle n'a pas eu lieu en Égypte, cela explique la supériorité de ses sages. Cette rupture, qui relève certainement elle-même du mythe, a peu à voir avec la connaissance vraie de l'histoire de l'humanité, mais elle manifeste l'une des deux manières dont le mythe manipule le temps. En effet, dans la formation des mythes (il est ici question de mythes hésiodiques et homériques), le temps peut jouer deux rôles différents: un mythe peut reconstituer un mouvement perpétuel comme celui des astres en un événement ponctuel, comme le mythe du char de Phaéton en 22c; ou un mythe peut créer une histoire avec des événements successifs pour décrire un phénomène qui se situe hors du temps, comme Plotin au sujet de la naissance d'Éros en III.5.9, ou comme le fait que l'humain (ici Solon le Grec) soit condamné à l'ignorance guérissable par l'apprentissage, ce qui n'est pas sans rappeler le fonctionnement de l'anamnèse platonicienne.

On distingue donc ici, pour reprendre le vocabulaire de l'*aei* et de l'*aiôn*, entre la création d'un moment qui met en marche un mouvement perpétuel existant dans le sensible (*aei*)

---

<sup>53</sup> Pépin, 1976, p. 481

et la création d'un mouvement sensible qui figure une situation éternelle (*aiôn*). Les objets sur lesquels portent les mythes sont ineffables soit en raison de leur nature abstraite (intelligible), ou en raison de leur distance dans le passé, qui occulte leur cause. Une fois le mythe formé, il revient au lecteur de déterminer de quel cas de figure il s'agit, puisque dans les deux cas il y a succession dans le temps, et dans les deux cas il y a genèse.

On distingue également une différence et une hiérarchie entre deux modes d'expression décrits par les Égyptiens, tous deux discursifs et qui visent le même objet, le même problème. Les mythes racontés par Solon, situés dans un passé lointain depuis lequel une rupture s'est faite dans la transmission de la connaissance, sont moins adéquats, selon les sages égyptiens, que les discours éternellement vrais qui expliquent le mouvement des astres et la croissance des pierres, par exemple. Le temps est donc agent de réparation épistémologique (par les moyens qu'on vient de décrire) mais aussi agent de rupture: les discours adéquats des Égyptiens sont vrais de tout temps parce qu'ils décrivent les phénomènes terrestres de manière adéquate, les discours de Solon ne fournissent qu'un ersatz de vérité, une explication qui supplée à l'aide du récit et de la succession des événements à une description littérale des causes physiques éternelles. Le fait que cette critique du mythe advienne à l'intérieur d'un récit qu'on doit également considérer comme un mythe (le récit de la rencontre de Solon avec les Égyptiens), provoque un étonnement qui sera familier au lecteur de Platon et dont le commentaire dépasse le cadre de mon étude.

Ce lien entre temps et mythe dépasse donc, d'après Pépin, le cadre du *Timée*, le temps devient, dans le mythe, une sorte de cause, ou bien représente les causes qui devraient caractériser un discours philosophique littéral. Et c'est dans un but d'explication et d'apprentissage que celui-ci opère, il abaisse pour ainsi dire au niveau de l'âme, les choses trop unies pour être saisies par elle facilement.

À quel besoin peut obéir la construction temporelle? Assurément à un désir d'explication. Le passé ne se borne pas à précéder le présent, mais il le produit comme sa cause efficiente; le futur ne se borne pas à suivre le présent, mais il le justifie comme sa cause finale<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Pépin, 1976, p. 514

Quand *post hoc* et *propter hoc* sont confondus, le temps explique les changements, chacun en son lieu. La construction temporelle et narrative explique le mouvement du soleil en particulier (char de Phaéton), alors que les discours préservés de la rupture créée par le temps expliquent le mouvement des astres en général. On voit apparaître la nature paradoxale du temps qui est, dans cet extrait du *Timée*, à la fois agent de destruction de la connaissance et agent de sa reconstruction. C'est peut-être cette nature paradoxale et floue qui fait en sorte qu'il soit aussi naturellement relié au mythe. Dans un commentaire qui semble s'appliquer encore mieux à l'*Ennéade* III.7 qu'au *Timée*, Pépin souligne cette nature, et souligne également que l'âme, liée au temps dans la solidarité conceptuelle décrite plus haut, n'a malgré tout pas vraiment d'emprise sur lui:

Bien qu'il soit ainsi construit dans un dessein pragmatique, le temps ne tarde pas à échapper partiellement à son constructeur. Créé par l'esprit, l'on s'attendrait que le temps soit totalement transparent pour l'esprit; or il n'en est pas ainsi; la notion de temps est claire pour une part, et pour une part inconnue et controversée; on sait bien qui il est, mais on ne sait trop quel il est; on n'hésite pas sur son identité, mais on discute sur sa nature<sup>55</sup>.

#### 4.1 À propos de l'assimilation de la philosophie à l'exégèse (allégorique)

Il reste un dernier problème émanant du commentaire de S. K. Strange à traiter. Le commentateur tente d'emblée de dissiper les critiques de quiconque pourrait trouver suspect que la réponse finale de Plotin au sujet du temps, le résultat de son processus dialectique inspiré de celui d'Aristote, prenne finalement la forme d'un étrange récit qui s'inspire largement du mythe platonicien du *Timée*<sup>56</sup>. Voici comment Strange défend Plotin:

I think that Plotinus's Platonism can be defended to some extent from a charge of *unphilosophical dogmatism* if we understand it to be a hypothesis that he adopts in order to escape from this impasse. The defense might go something like this. It is our task as philosophers to try as hard as we can to understand the *hidden intelligible nature of reality*. This is very difficult, especially for us in our present fallen condition. But Plato's doctrines, though obscure, seem to provide a reliable guide for our investigation: they are obviously deep, they have stood the test of time *without being refuted*, no other philosopher's opinions appear to be better.

---

<sup>55</sup> Pépin, 1976, p. 514

<sup>56</sup> *a rather odd and halfhearted myth, almost a parody of Platonic myths*, Strange, 1994, p. 47

Therefore, we should assume that they are true: they express, however obscurely, a true understanding of the nature of things<sup>57</sup>.

Tous les italiques sont les miens et serviront de points d'ancrage à mon commentaire. Il peut tout d'abord sembler étrange ou anachronique de vouloir accuser ou défendre un auteur sur ses intentions dans un contexte d'histoire de la philosophie. À plus forte raison, juger qu'un auteur comme Plotin puisse être considéré comme non-philosophique ou comme dogmatique, c'est faire abstraction du fait que nous ne sommes pas en dialogue avec lui, ni lui avec nous, et qu'il ne peut donc pas être jugé à l'aune de nos propres critères méthodologiques. En qualifiant d'aristotélien le procédé argumentatif qui traverse l'*Ennéade* III.7, Strange semble dissimuler en fait des attentes très modernes en termes de preuve et de crédibilité. D'autres auteurs montrent de manière convaincante que les liens de filiation dans les écoles philosophiques avaient une force de contrainte à laquelle nous ne sommes plus habitués de nos jours<sup>58</sup>.

De sorte que l'appel à l'autorité platonicienne dont l'auteur craint qu'il passe pour un *unphilosophical dogmatism* a de bonnes chances d'être considéré valide, normal et probant dans la communauté philosophique où Plotin évolue; de la même manière, la préférence pour une validation objective et détachée de toute affiliation est une préférence contemporaine. Cette défense trahit en tout cas une déception chez le commentateur, celle, peut-être, de ne pas trouver en réponse au processus dialectique qu'il qualifie d'aristotélien, une conclusion qui soit également typique de celles d'Aristote, au lieu d'un mythe, par ailleurs inférieur à ceux de Platon, pour lequel il semble juger nécessaire d'excuser l'auteur. Sans nier le fait qu'il soit bien évident que l'auteur des *Ennéades* soit un lecteur d'Aristote et qu'il soit possible qu'il reprenne à son compte certains éléments de méthodologie ou certaines notions, il m'apparaît aussi plus sage d'éviter d'apposer trop hâtivement une étiquette qu'on aura par la suite à défendre ou à rectifier. On peut, par exemple avec J.-F. Pradeau, décrire la démarche en affirmant que Plotin « décide de réfuter » les définitions classiques et contemporaines du temps<sup>59</sup>, plutôt que de lui prêter l'intention de les passer en revue objectivement. La conclusion

---

<sup>57</sup> Strange, 1994, p. 30

<sup>58</sup> Banner, 2018, p. 123, 137, 141, 143.

<sup>59</sup> Pradeau, 2008, p. 139

qui montre sa préférence et sa fidélité pour Platon échappe ainsi à toute critique qui lui reprocherait sa partialité.

Ensuite, cette défense commence par cette phrase, d'une densité considérable: " It is our task as philosophers to try as hard as we can to understand the *hidden intelligible nature of reality*. " Ce qui saute aux yeux en premier lieu, c'est cette notion de nature intelligible *cachée*, qu'on doit *comprendre*, c'est-à-dire *déchiffrer*! Ensuite, ce déchiffrement, c'est le travail du philosophe, de sorte que l'activité philosophique n'est pas (du moins pas seulement) le fait de décrire la nature intelligible telle qu'elle est, ou telle qu'elle se présente, mais de découvrir et comprendre une sorte de *sous-texte* de la nature qui serait *caché*. Cette méthode ressemble étrangement à celle de l'exégète, qui voit dans un texte donné (celui des Écritures, celui des mythes, ceux des Anciens) la nécessité de dégager un sous-texte, une signification, une *uponoia* qui est plus adéquate et plus vraie que le sens littéral du texte de départ, qui sert de véhicule. Strange propose donc, avec une nonchalance un peu troublante, que Plotin ait pu se considérer, en tant que philosophe, comme un exégète de la nature. Cette proposition qui n'est pas dépourvue de poésie n'en reste pas moins un peu forcée. S'il n'est pas tout à fait clair que Plotin se soit considéré comme un exégète de la nature, il est cependant assez sûr d'affirmer qu'il se soit tout à fait considéré comme un exégète de Platon! Les textes étudiés dans ce chapitre suffiraient à le prouver, si c'était nécessaire; l'*Ennéade* III.5 dans son ensemble est un commentaire du *Banquet* et les principaux problèmes philosophiques qui entourent la définition du temps issue de III.7.11 concernent les liens que celle-ci entretient avec une définition trouvée dans le *Timée*. Cette constatation me ramène au propos formulé au paragraphe précédent, à savoir qu'on n'a pas à trouver étrange ou à justifier les propos de Plotin si on accepte le cadre général dont ils sont issus, celui du travail d'un philosophe qui recherchait certes la vérité sur la nature, mais qui se considérait avant tout comme un exégète de Platon.

Dans la mesure où les textes de Platon font l'objet d'exégèse, il est singulier de dire d'eux qu'ils n'ont jamais été réfutés. De plus, dans la mesure où les textes mobilisés en *Ennéade* III.7.11 sont issus du mythe platonicien de la création du monde par le démiurge, on ne peut pas considérer qu'il s'agit d'un texte qui puisse être réfuté,

puisqu'on reconnaît généralement que les mythes ne peuvent être soumis à ce genre de critère de vérité<sup>60</sup>. On peut accorder à Strange que le déroulement du traité ressemble à des « revues » d'opinions d'experts qu'on trouve depuis Aristote chez les philosophes et les doxographes, on ne peut toutefois pas non plus nier que le dénouement de cette recherche se solde par un mythe cosmogénétique; celui-ci ayant certainement pour but d'offrir au lecteur la meilleure solution possible en ce qui concerne la description de la nature du temps, mais on peut difficilement soutenir qu'il s'inscrit dans une logique de réfutation, les autres théories sur le temps ayant été « réfutées » au fur et à mesure.

La profession de foi platonicienne que Strange a imaginée pour Plotin repose sur trois critères: la profondeur des théories de Platon, leur résistance au temps et à la réfutation, et l'absence de meilleures options ("they are obviously deep, they have stood the test of time without being refuted, no other philosopher's opinions appear to be better"). La fidélité de Plotin pour Platon reposerait donc sur une sorte de pis-aller, ou d'habitude. Cette évaluation du sentiment de Plotin et des raisons qui le motivent peut bien être juste, mais il me semble inutile de spéculer à son sujet. Ce qui est davantage troublant, c'est la manière dont Strange passe des trois critères d'admiration pour les opinions de Platon à leur constitution en preuves de la *vérité* des opinions de Platon ("Therefore, we should assume that they are true"). Il semble se trouver dans cette affirmation, même si elle a sans doute été faite plutôt dans le but d'expliquer une attitude que d'affirmer une position épistémologique, une sorte de glissement entre force de persuasion et vérité. Les opinions de Platon sont peut-être les plus convaincantes, certes, si elles n'ont jamais été réfutées et qu'aucune ne les surpasse, mais on peut difficilement soupçonner un philosophe platonicien de confondre vérité et vraisemblance.

La manière dont les dialogues sont traités ici, c'est-à-dire à la manière d'un sujet d'exégèse, montre justement que la nature de la vérité qu'ils renferment échappe à la vérification et à la réfutation, l'auteur le remarque lui-même: "they express, however obscurely, a true understanding of the nature of things". Cette démarche, en un sens circulaire (elle sert à prouver ce qui était postulé au départ), rompt avec la démarche, en un sens linéaire, décrite comme dialectique par Strange. Les résultats d'exégèses du

---

<sup>60</sup>Voir chapitre 2 section 2.1 "Mythe et vérité, une relation difficile".

même texte peuvent se contredire entre eux, de sorte qu'ils peuvent difficilement être comparés avec des textes réfutatifs et être soumis aux mêmes critères de vérité.

Si l'apologie de Strange trahit au moins un certain malaise à l'égard de la rupture de style entre les dix premiers chapitres de l'*Ennéade* III.7 et le onzième, elle témoigne aussi de la puissance didactique du mythe présenté en III.7.11. Le temps y apparaît finalement comme un outil de l'âme incarnée, il représente une clef de déchiffrement dans la méthode philosophique comprise comme exégèse de la nature. À défaut de pouvoir décrire avec exactitude la nature du temps, semble insinuer l'auteur, Plotin interprète et reprend à son compte les textes platoniciens qui sont le plus convaincants à son sujet.

La mise en parallèle des deux passages étudiés (III.5.9.24-29 et III.7.11) met en évidence non seulement la proximité nécessaire entre le temps et le mythe, et de manière plus générale entre le temps et le discours, mais également le fait que le temps ne précède pas le discours, mais est au même titre que lui un produit de la vie de l'âme descendue dans le système métaphysique de Plotin. Le passage qui devait nous apprendre la nature du mythe nous renvoie aux limites épistémologiques des âmes descendues. Le passage qui devait nous apprendre la nature du temps nous renvoie à son caractère indissociable de la pensée discursive propre à l'âme descendue. Ces renvois nous pointent vers l'origine commune de ces facteurs: la séparation des âmes, la descente partielle de l'âme du monde, aussi appelée nature, qui a pour effet la formation du monde sensible. Apparaît alors un tissu conceptuel extensible où pensée, discours, temps et éternité se rapportent tous, chacun en leur lieu, à la vie de l'âme.

Cette structure symétrique, où la moitié supérieure est intelligible et la moitié inférieure, une simple déformation de l'autre représente aussi ce mot de Pépin selon lequel l'âme, censée être antérieure et supérieure au temps, cherche pourtant en vain à le saisir:

On sait que la pensée grecque a combattu le temps en lui imposant une structure cyclique qui supprime toute possibilité de nouveauté. Ajoutons que, si les Anciens n'ont cessé de recourir au mythe pour se défendre contre le temps, ils mettaient volontiers le temps au nombre des enseignements qu'ils découvraient dans les mythes<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Pépin, 1976, p. 515

Malgré les problèmes inhérents au texte et à la doctrine plotiniennes, quelques certitudes ténues se dégagent de notre étude. La pensée se diviserait donc entre discours (*logos*) et intellection (*nous*) qui appartiennent proprement respectivement à l'âme descendue et à l'âme restée *là-bas*, puis entre mythe et discours, où on peut dire que le mythe est un discours *narratif* qui décrit ou bien des *successions d'événements* ou bien des liens de *parenté* entre des entités, mais il faut ajouter que cette *succession* ou cette *parenté* qui est *racontée* doit être artificiellement introduite pour permettre de saisir la nature d'entités très abstraites (les hypostases et autres êtres au degré métaphysique élevé). Ce type de discours a donc pour vocation essentielle de servir à l'âme à s'élever auprès d'objets d'étude auxquels elle n'a pas facilement ou directement accès.

Ces objets d'étude (l'Un, les Formes intelligibles, les formes mêmes de l'âme) ont sans doute également un lien profond avec le discours et le mythe. **Le prochain chapitre sera consacré à décrire comment les discours sur les entités très abstraites de la métaphysique plotinienne peuvent nous renseigner sur la nature du mythe.**

## Chapitre 2: Mythe, rationalité et narration

### *Quel statut pour les intelligibles?*

*Les flocons de neige commencent tous pareils,  
ils sont cristaux et ils ont même structure,  
et loin d'être uniques selon le cliché vieil,  
c'est en chutant vers nous qu'ils changent d'allure,  
s'étirent, se salissent, se font une figure,  
deviennent chacun, dans le temporel ravage,  
fragilité unique avec son seul visage  
qui va rejoindre l'assemblée de la neige,  
y trouver la route noire des nuages  
parmi le vif aveugle instinct d'un orpaillage<sup>62</sup>*

Le chapitre précédent a donné un aperçu des difficultés reliées à toute tentative de départager clairement mythe et rationalité, ainsi que de l'importance de la narration dans cette conceptualisation. Le chapitre qui suit a pour objectif de préciser les définitions de ces trois éléments et les liens qui les unissent. De nombreuses études soutiennent ou présupposent un schisme insurmontable et imperméable entre les deux formes de discours, en les associant respectivement à d'autres concepts qu'une certaine polarité oppose. Ainsi, mythe et rationalité sont associés respectivement à pensée *proto-logique* et pensée logique, société primitive et civilisation<sup>63</sup>, narration et dialectique<sup>64</sup>, monde sensible et monde intelligible, religion et philosophie<sup>65</sup> et même société pré-monnaie et société avec monnaie<sup>66</sup>. Le chapitre qui suit servira à démontrer qu'il y a lieu de distinguer mythe et rationalité, discours mythique et discours rationnel, mais qu'il est vain de vouloir mettre entre eux une membrane tout à fait imperméable.

Au cours du chapitre, un certain nombre de définitions du mythe seront produites, mais il ne m'est malheureusement pas possible de m'engager exclusivement auprès de l'une ou de l'autre d'entre elles, puisqu'aucune n'est à mon avis à l'abri de toute critique. Toutes

---

<sup>62</sup> *La chute* – M. Garneau. (2019). *Choix de poèmes (pas trop longs)*. L'Oie de Cravan, p. 265.

<sup>63</sup> Lévi-Strauss et l'école structuraliste de manière générale. Voir M. Detienne, 1983.

<sup>64</sup> C'est la distinction principale chez L. Brisson, 1996.

<sup>65</sup> L. Couloubaritsis, 1988.

<sup>66</sup> L. Gernet, 1948

les définitions présentées ici peuvent cependant servir d'outil pour effectuer les analyses qui surviendront dans la suite de la thèse.

## 1. Considérations préliminaires

### 1.1 Mythe et rationalité dans la pensée courante

Une certaine conception du mythe peut être considérée comme « courante »; elle mobilise une opposition radicale entre mythe et rationalité<sup>67</sup>, qui deviennent les deux pôles entre lesquels oscille la pensée humaine. Celle-ci n'oscille cependant pas en un mouvement régulier, mais chemine, avec le développement d'une civilisation (selon un schéma propre à l'humanité en général), du mythe vers la rationalité, dans un élan qu'on croirait ou souhaiterait irréversible parce que relié à une forme plus universelle de vérité. Ce qu'on appelle *l'évolution* d'une société est liée à ce mouvement où les formes privilégiées de pensée, celles qui détiennent davantage d'autorité, *avancent* "...away from a traditional, narrative, anthropocentric view of the structure and meaning of things (which I shall here call Mythos) and towards a more progressive, logical, mechanical kind of account (let us call this Logos)<sup>68</sup>". La conception courante de l'opposition entre mythe et rationalité suppose aussi habituellement un point de non-retour sur la route qui mène à la rationalité. Lorsque cette dernière fait son apparition au sein d'une culture (par exemple chez les Grecs), alors un mouvement irréversible est déclenché, cette société effectue une sorte de passage dit « du mythe à la raison ». Ce passage coïncide avec la découverte de nouvelles méthodes dans le domaine des sciences et de la connaissance en général. Dans le cadre de la société grecque classique, il coïncide avec l'apparition de la philosophie<sup>69</sup>.

Que ce passage soit abrupt ou progressif, la cohabitation du mythe et de la rationalité peut créer chez les commentateurs un certain malaise sur le plan de la recherche de la vérité. Ce malaise est à l'origine de la démarche d'interprétation allégorique des mythes anciens<sup>70</sup>. Most (1999) montre bien comment cette méthode qui prétend *rationaliser* le

---

<sup>67</sup> J'emploierai le mot *rationalité* pour traduire le grec *logos* lorsque celui-ci a le sens précis qu'il a ici: le pôle opposé du mythe non seulement en termes de discours mais également en termes de manières de penser et de voir/concevoir le monde.

<sup>68</sup> Most, 1999, p. 25

<sup>69</sup> Vernant, 1974.

<sup>70</sup> Une tradition longue et féconde, rapportée avec intelligence et sensibilité dans un ouvrage qui demeure d'actualité: Pépin, J. (1976). *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Etudes augustiniennes.

discours ne peut se faire qu'au prix de l'occultation de ses mécanismes de conversion, car ceux-ci ne peuvent être expliqués en termes absolument rationnels. Ce malaise implique notamment que les auteurs qui appartiennent à la rationalité ne devraient pas avoir recours au mythe pour exprimer leurs idées. En effet, puisque la rationalité doit surpasser et transcender le mythe, ces auteurs ne devraient pas avoir besoin d'un mode d'expression moins juste. Or, chez les philosophes grecs, ce n'est pas toujours le cas. Dans les oeuvres de Platon, les mythes, qu'ils soient répétés ou forgés, sont tout à fait répandus. Le même commentateur qui dénonçait ci-haut le manque de pureté rationnelle dans les méthodes d'interprétation allégorique décrit une décennie plus tard une manifestation de ce malaise dans le contexte du corpus platonicien des Dialogues.

It is not surprising that Plato's many readers have always been perplexed by the questions not only of Plato's attitude towards the traditional Greek myths but also of the place of *muthos* within Plato's own works. For no other Greek thinker attacked the traditional myths as violently as Plato did; | and yet no other ancient philosopher has inserted so many *striking and unforgettable* myths into his own works as he did. *How is such an apparent contradiction to be explained?* Diogenes Laertius reports (3.80) that some people thought that Plato uses too many myths-but then he goes on in the same (textually not unproblematic) sentence to justify their use by Plato in terms of *their deterrent effect upon unjust people*.<sup>71</sup>

Pour l'auteur, il semble naturel d'attribuer l'attitude violente de Platon envers les mythes d'Homère et d'Hésiode à une opposition *au mythe*, en tant que mythe. Cette supposition est nécessaire pour qu'on décèle une *apparence de contradiction* entre les mythes dénoncés et les mythes produits. Pourtant, il est plus facile de voir de la cohérence dans l'attitude de Platon si on considère que c'est justement le caractère *frappant et inoubliable* du mythe en tant que mythe qui en fait un couteau à double tranchant: les propos violents et problématiques des mythes d'Homère et Hésiode ont le pouvoir de rendre les auditeurs violents et injustes; et c'est pour la même raison que les propos à l'image de la vertu des mythes forgés par Platon ont le pouvoir de rendre les auditeurs/lecteurs plus vertueux et plus justes. Autrement dit, la raison pour laquelle Platon bannit Homère de la cité est ce pouvoir, cet *effet dissuasif auprès des gens*

---

<sup>71</sup> Most, 2012, p. 13-14, mon italique.

*injustes*<sup>72</sup> qu'il souhaite précisément récupérer au profit de ses propres mythes, dans les dialogues, et de son éventuel programme de propagande dans la cité idéale décrite par Socrate<sup>73</sup>.

Dans cet effet de couteau à double tranchant, la première lame est le mauvais mythe, la seconde lame le bon mythe et la main qui les manie est le pouvoir de persuader, ou du moins de marquer l'esprit de manière indélébile. On peut affirmer avec certitude que c'est ce couteau qui est à l'origine du phénomène décrit au livre III de la *République* où les poèmes épiques anciens sont remplacés par un programme neuf et passé au crible de la vertu. Je pense qu'on peut aussi affirmer que le même phénomène est en action dans l'ensemble des Dialogues et que c'est l'âme du lecteur de Platon qui est visé par la création de mythes nouveaux et à l'image de la vertu. Cet argument devra être repris plus loin, quand j'aurai donné les définitions du mythe qui suivent.

D'ici là, pour que ce travail soit honnête, il faudra garder à l'esprit que ces conceptions communes du mythe et de la rationalité qui nous semblent si naturelles s'avèrent parfois rapidement insuffisantes quand on les observe de plus près. L'idée de passage irréversible « du mythe à la rationalité » qui aurait eu lieu, dans le monde grec, au moment où les Milésiens se sont véritablement attelés à la recherche des causes physiques pose problème pour les lecteurs de Platon et de Plotin. Ces discours dits « rationnels » s'opposent au mythe par leur vérifiabilité, leur caractère empirique et la répétabilité des expériences sur lesquelles ils se basent. Dans le contexte des Dialogues et des *Ennéades*, ces arguments sont invalides: la vérité ne se base pas dans l'apparence de constance du monde sensible, mais dans la causalité non-observable et non-équivoque des formes intelligibles, dont le lieu et la vie sont ontologiquement supérieurs aux choses et aux discours de notre monde. Et pourtant, ces deux modes de discours ne peuvent être clairement rattachés, l'un au sensible et l'autre à l'intelligible sans créer de problèmes.

Most finira par admettre leur interdépendance essentielle dans le contexte des Dialogues, en attribuant à chaque type de discours des facultés propres, étanches et complémentaires: "Without *logos* there would be in Plato's writings no proofs, no analysis, no verifiability,

---

<sup>72</sup> Ceux dont l'âme n'est pas bien réglée ou ordonnée.

<sup>73</sup> *Rsp* IV, 459d

no intellectual conviction; but without *muthos* there would be no models, no global vision, no belief, no emotional motivation<sup>74</sup>." Pourtant, Most affirme aussi dans le même article, comme une évidence, l'étanchéité des publics auxquels s'adressent l'enseignement de Platon; les *écrits* seraient ainsi entièrement exotériques, c'est-à-dire destinés à des lecteurs qui ne font pas partie de l'école de Platon, et l'enseignement dans le cercle de disciples se ferait seulement à *l'oral*. Les Dialogues, sortes de pièges philosophiques, n'utiliseraient les mythes et leur pouvoir brutal mais ambipotent que pour rallier des âmes dérégées à la philosophie, afin de pouvoir les y instruire oralement et rationnellement. Encore une fois cependant, la division entre mythe et rationalité est décrite à la fois comme étanche et comme évidente. Tout ce qui suivra montrera que cette étanchéité ne peut être scellée qu'au prix de sacrifices rationnellement douteux.

Il n'est ici ni nécessaire, ni opportun de me prononcer sur le sujet de l'oralité et du secret chez Platon. Porphyre insiste dans la *Vie de Plotin* pour nous assurer que chez Plotin, cette séparation « endo-exo » n'existe pas, et rien ne nous pousse à en douter. S'il y a une séparation qui se rapporte au rapport de Plotin avec les autres écoles et les autres philosophes, c'est la ligne mince et parfois floue qui sépare l'exposition de sa propre doctrine avec les commentaires sur les autres auteurs (elle est le plus floue lorsqu'il s'agit de commenter le « divin Platon »). Ce phénomène, qui témoigne peut-être aussi de la prudence de l'auteur envers « l'extérieur » sera décrit plus en détail au prochain chapitre, avec la question d'exégèse qui nous intéressera.

## 1.2 D'où vient la raison et quand est-elle venue?

On trouve un bon exemple de la manifestation des préjugés entretenus sur la séparation étanche du mythe et de la rationalité, et sur la supériorité épistémologique de cette dernière, dans le livre d'introduction à la philosophie de Plotin écrit par É. Bréhier à l'époque où il commençait la traduction des *Ennéades*. Le chapitre VII, intitulé *L'Orientalisme de Plotin*, dresse un portrait dichotomique où Occident, rationalité, modernité et ordre sont opposés à Orient, abstraction, archaïsme et mystère. Le but du chapitre est de montrer que le discours de Plotin sur l'Un et sur sa *procession*, qui n'est, du propre aveu de Plotin, jamais exact en raison de la nature de son objet, est sous-tendu

---

<sup>74</sup> Most, 2012, p. 23

par des influences étrangères à la tradition hellène précisément parce qu'il échappe à la rationalité qui la caractérise.

Je ne crois pas nécessaire de montrer tous les problèmes qui découlent du raisonnement qui se trouve dans ce chapitre sur les influences indiennes de Plotin, que celles-ci soient vraies ou imaginées. Il est bien entendu possible de voir spontanément des ressemblances entre certains éléments de la métaphysique plotinienne et les passages des *Upanishads* cités en traduction par Bréhier. La thèse du contact direct ou indirect entre Plotin et des idées venues des sages indiens n'est d'ailleurs ni complètement farfelue, ni complètement vérifiable, bien qu'elle tende à être appuyée par le témoignage de Porphyre dans la *Vie*. La rigueur intellectuelle nous commande toutefois d'éviter de faire des raccourcis conceptuels trop hâtifs entre l'œuvre de Plotin et un corpus de textes sanskrits fort anciens dont notre connaissance est partielle, indirecte et superficielle.

Notons toutefois que le sujet qui préoccupe le plus Bréhier est celui de la « disparition » de l'âme devant l'atteinte des connaissances les plus élevées. C'est-à-dire qu'il voit à la fois dans les textes indiens et dans les *Ennéades* l'association entre un état de connaissance riche et entier et la vacuité de toute conscience. Il résume de la manière suivante la doctrine des *Upanishad*:

Quiconque connaît l'Atman, quiconque a su: je suis l'Atman, qu'a-t-il à chercher de plus, et comment souffrirait-il en son corps? Quiconque a trouvé l'Atman, quiconque s'est éveillé à lui, celui-là est le créateur de tout; car l'Atman crée tout. Le monde lui appartient; car il est lui-même le monde<sup>75</sup>.

Même si Bréhier ne le cite pas directement, ce résumé évoque effectivement au moins ce passage qui se trouve presque à la toute fin des *Ennéades*:

Ὅραν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὄραν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαῖσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον. VI.9.9.59-60

Il est vrai que, dès ici-bas, il est possible de voir et lui-même et soi-même, dans la mesure où 'voir' est permis: se voir soi-même, resplendissant, rempli de la lumière spirituelle, mais plutôt devenu la lumière même, pur, sans pesanteur,

---

<sup>75</sup> Bréhier, 1968, p. 130

léger, devenu Dieu lui-même ou plutôt étant Dieu lui-même; alors on se voit embrasé, mais si, à nouveau, on s'alourdit, on se voit comme éteint. (trad. Hadot)

Le but de Bréhier est de montrer que cet élément doctrinal rompt avec la tradition philosophique grecque. La rupture se trouverait, d'une part, dans l'idée elle-même, celle de l'impuissance de l'âme devant le très abstrait, mais aussi et peut-être surtout dans la manière d'introduire cet élément. Les lignes qui suivent immédiatement le passage cité un peu plus haut montrent avec évidence le malaise du commentateur à l'idée d'associer un discours de nature non rationnelle avec un philosophe grec:

Il est facile de voir par quels traits précis cette spéculation s'oppose à l'idéal hellénique et judéo-chrétien. D'abord, contrairement à la philosophie grecque, elle ne contient aucune tentative d'explication rationnelle des choses; le Brahman et l'Atman sont plutôt des êtres en lesquels ces choses se résorbent. Comme le dit un texte du Mahabarata, Brahman est le « non-développé ». Ce qui correspondra à l'explication rationnelle, c'est, tout au plus, une théorie de l'émanation, que M. Oldenberg signale à l'état de tendance dans la philosophie des *Upanishads* (p.127). | Les choses ne seront que le développement et l'épanouissement des forces unies dans l'être universel. Le dynamisme, l'idée du développement d'une même vie est bien loin de l'ordre rationnel des formes recherché par les philosophes grecs.<sup>76</sup>

C'est entre autres ce qui entoure le concept de « procession-émanation » ainsi que ce qui est relié au problème de la conscience individuelle<sup>77</sup> chez Plotin qu'on essaie de faire passer pour le résultat ou bien d'influences étrangères, ou bien d'un « retour offensif d'anciennes idées<sup>78</sup> », c'est-à-dire d'influences pythagoriciennes. Malgré la tendance de Plotin à mobiliser les *megista genè* du *Sophiste* pour rendre compte des « dynamiques » métaphysiques<sup>79</sup>, l'auteur est plus à l'aise de considérer comme un agent étranger ou comme une attaque contre l'hellénisme contemporain ce qui choque sa compréhension du platonisme au III<sup>e</sup> siècle, même si ces éléments se trouvent, justement, chez un platonicien grec du III<sup>e</sup> siècle. Les arguments et les explications de Bréhier nous instruisent davantage sur les attentes des commentateurs du siècle dernier à l'égard du niveau de rationalité qui doit se trouver chez les Grecs, que sur le genre de discours qui peut ou ne peut pas être utilisé authentiquement par un Grec. La similitude superficielle

---

<sup>76</sup> Bréhier, 1968, p. 130-131

<sup>77</sup> Bréhier, 1968, p. 111

<sup>78</sup> Bréhier, 1968, p. 102

<sup>79</sup> Voir VI.9, III.7

entre deux théories développées dans des régions éloignées et à des époques différentes peut difficilement être tenue pour une preuve de contact entre leurs auteurs respectifs. D'autant plus que rien ne témoigne vraiment explicitement de ce contact entre Plotin et des philosophes indiens ou des écrits classiques de l'Inde ancienne, et que d'autres commentateurs contemporains y voient une manifestation plotinienne de l'assimilation à la divinité, un concept auquel on ne refuse pas la citoyenneté grecque.

Aujourd'hui, d'autres auteurs refusent d'adhérer à cette séparation entre les idées grecques et non-grecques et surtout à cette vision dichotomique qui tend à l'assimilation de l'expression philosophique à un langage strictement descriptif, propositionnel et rationnel. Pourtant, cette séparation entre mythe et rationalité, qui recouperait également celle entre « proto-pensée » et philosophie, continue de marquer les esprits occidentaux. La multiplication des essais qui démentent son existence est peut-être justement un indice de sa force et de sa prégnance. Les auteur(e)s estiment d'ailleurs habituellement que la position qu'ils défendent est plus marginale dès lors qu'ils refusent l'hégémonie du discours rationnel sur les autres formes de discursivité, une exclusion que K. Corrigan a appelée un « totalitarisme philosophique et scientifique<sup>80</sup> ». Il faut que ce climat de hiérarchisation des discours philosophiques soit bien réel pour que, par exemple, L. Brisson estime opportun de donner à son livre d'introduction à la philosophie du mythe un sous-titre à consonance sotériologique<sup>81</sup>. Les mythes et le discours mythique, s'ils ne sont probablement pas réellement en danger, souffrent peut-être en tout cas d'une dévalorisation induite de leur pouvoir d'expression philosophique. Ils n'ont sans doute nul besoin d'être sauvés, mais plutôt d'être connus pour ce qu'ils sont et reconnus pour ce qu'ils font.

Si Bréhier associait la rationalité au monde grec et le « mysticisme » à un élément étranger, son contemporain allemand, Wilhelm Nestle, associait *logos* aux « lumières grecques », et *muthos* à un langage antérieur à la rationalité, qui aurait été utilisé par les humains avant « l'apparition » de cette dernière. Ce « passage » irréversible est une étape nécessaire du développement de la civilisation. Aussi étrange que cela puisse paraître

---

<sup>80</sup> Corrigan, 2003, p. 223

<sup>81</sup> Sauver les mythes.

avec un peu de recul, la position tenue par Nestle en 1940 est aujourd'hui consacrée et passée au statut de lieu commun: le *muthos* est un langage antérieur à celui de *logos*, et les humains s'en servaient pour décrire leur monde avant d'être en mesure d'avoir recours à la rationalité. Les mythes sont donc, dans cette perspective, un discours à la fois non rationnel et proto-rationnel. Le livre de W. Nestle met de l'avant une vision tout à fait téléologique du fameux « passage du mythe à la raison », qui sert d'angle pour comprendre non seulement l'histoire de la philosophie dans l'Antiquité grecque, mais également dans toute l'histoire de la civilisation occidentale<sup>82</sup>.

On peut certes trouver une certaine utilité à cette vision « évolutive », qui peut servir à expliquer, ou caractériser le contexte de l'apparition des premiers discours dits rationnels dans l'histoire de la philosophie, mais on ne peut y adhérer qu'à condition de laisser de côté plusieurs difficultés majeures, dont la plus grande est probablement celle de la cohabitation persistante des deux types de discours, dans le temps et dans l'espace. Les caractéristiques du discours dit rationnel se trouvent déjà chez des auteurs d'œuvres dites mythiques ou mythologiques, comme Homère, et le discours mythique subsiste chez bien des philosophes dont le discours est supposé être passé du côté de la rationalité, comme Platon<sup>83</sup>, sans qu'il y ait de division entre une « période » mythopoiétique à laquelle la survenue de la rationalité a mis fin, et sans compter que les mythes platoniciens cohabitent avec des exposés rationnels à l'intérieur du même texte!

Dans son article de 1999, G. W. Most remet radicalement en question la vision nestléenne polarisante, où *muthos* et *logos* sont vus comme deux moyens contradictoires (*Gegensätze*) de donner un sens au monde<sup>84</sup>, et remet également en question l'affirmation selon laquelle « la pensée mythologique des Grecs est remplacée, une étape à la fois, par la pensée rationnelle, et ce, dans un laps de temps étonnamment court (VIe et Ve siècles av. J.-C.)<sup>85</sup>. » Si cette transformation semble aussi étonnante, c'est peut-être en effet parce qu'elle n'a jamais réellement eu lieu. On ne peut l'accepter qu'à condition de faire

---

<sup>82</sup> Jusqu'à l'atteinte de son paroxysme dans l'Allemagne nazie où Nestle évolue. Voir G. W. Most, 1999, p. 25

<sup>83</sup> Most, 1999, p. 28

<sup>84</sup> Most, 1999, p. 27

<sup>85</sup> "wie in einer überraschend kurzer Zeitspanne, im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., das mythologische Denken der Griechen Schritt für Schritt durch das rationale Denken ersetzt" W. Nestle, 1940, p. v, in: G. W. Most 1999, p. 27

complètement abstraction du processus de sélection des textes anciens qui nous sont parvenus, et qui ont peut-être été sélectionnés en fonction d'une certaine idée que se faisait l'élite de chaque époque de la philosophie grecque. Le fait de postuler que le corpus de l'époque classique témoigne d'une apparition soudaine et étonnante de la rationalité peut ne pas tenir compte de la disparition progressive de la majorité de ce corpus, en plus de faire appel à une lecture très spécifique de ce corpus (celle qui fait, par exemple, abstraction de la cohabitation de discours mythiques et rationnels au sein du même texte).

La critique principale de Most au sujet de l'argument de W. Nestle repose sur la vision presque épique de ce processus de développement vers le *logos*, qui devient lui-même comme une histoire racontée par Nestle, et une histoire plutôt narrative, et qui repose sur beaucoup de présupposés hérités au fil du temps. Une description qui finit presque par ressembler aux histoires des mythes dont nous sommes supposés être affranchis. Dans les mots de Most, il y a un problème de cohérence dans l'argument de Nestle, et celui-ci vient du fait que sa conception du *logos* est profondément entachée de sa propre conception de *muthos*, ce qui rend le déroulement téléologique du flou mythique vers la clarté rationnelle beaucoup moins évident, en plus de mettre en exergue le problème de cohabitation que j'ai brièvement décrit plus haut:

Indeed, there is scarcely a single symptom of Mythos listed by Nestle which could not be diagnosed throughout his own text. Does Mythos make rich use of *personifications*? But Nestle too personifies his two basic concepts and permits them to enter into lively relations with one another and to become involved in complicated dramatic plots, seemingly without the decisive contribution or the active participation of concrete human beings. Does Mythos translate *mental contents into reified material terms*? But Nestle too conceives the mental development he is describing as being identical with the bodily maturation of a child towards adulthood, as though the one process were just as continuous, irreversible, and natural as the other. Does Mythos believe in the *magical effect of cult practices*? But Nestle too ascribes to the great geniuses of human history supernatural capabilities which are necessary for his model as the motors of historical evolution and which he emphatically indicates, but which in the end he cannot explain, but only revere.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Most, 1999, p. 30

D'autre part, Most souligne lui-même le fait que le problème le plus critique avec la thèse téléologique avancée par Nestle ne découle pas nécessairement de la popularité de son livre en tant que tel, mais du fait que cette thèse se soit bien implantée dans l'imaginaire collectif et qu'elle semble si naturelle à des gens qui n'ont jamais eu aucun contact avec la pensée de W. Nestle. Le concept de *logos* qui se trouve chez Nestle, affirme-t-il, est affreusement démodé, et son inadéquation a justement été démontrée par l'étude moderne des mythes anciens, et des mythes de l'Antiquité grecque en particulier<sup>87</sup>. Davantage que de passage de l'un à l'autre, il serait plus adéquat de parler de cohabitation de l'un avec l'autre.

### 1.3 Mythe, société et civilisation

L'idée du mythe qui préexiste au *logos* et le précède, parfois présumée chez les historiens de la philosophie, est aussi très présente chez les anthropologues, et en particulier les ethnologues du siècle dernier. Ce concept de mythe « primitif » est construit autour de trois caractéristiques majeures: (1) le mythe est une méthode de transmission de la connaissance dans un monde sans écriture, (2) les mythes sont homologues à des rites d'une société donnée et possèdent un rôle religieux fondamental, et (3) les mythes sont reconnus comme tels par n'importe quel lecteur<sup>88</sup>. Dans un article de 1998, L. Couloubaritsis montre les problèmes reliés à la mise en parallèle trop étroite entre mythe et religion<sup>89</sup>. Il y démontre que cette thèse repose finalement sur beaucoup de situations exceptionnelles, puisque la plupart des mythes anciens ne sont pas nécessairement reliés à un rite ou à un fait religieux et qu'à l'inverse, il s'en faut aussi de beaucoup pour que chaque rite soit ou bien l'origine, ou bien la mise en action d'un mythe. D'autre part, cette conception du mythe-rituel ne peut absolument pas rendre compte de la *pratique* du mythe chez les philosophes comme Platon et Plotin, ni d'ailleurs chez les tragédiens. La conception du mythe comme discours primitif suppose aussi une séparation irréaliste dans le temps entre mythe et *logos*, en effet il est aussi peu probable de trouver une date de mort du mythe qu'une date d'apparition du *logos*; l'apparition de l'écriture, nouveau véhicule de transmission de la connaissance supposément lié au *logos*, met aussi peu fin à la transmission orale de la connaissance

---

<sup>87</sup> Most, 1999, p. 31

<sup>88</sup> Une thèse célèbre de Lévi-Strauss, selon Couloubaritsis, 1998, p. 113

<sup>89</sup> La thèse de l'homologie est aussi soutenue par Brisson, 1987.

qu'il résiste à la transmission écrite de mythes. Cette séparation brutale dans le temps a aussi l'inconvénient d'en amener une dans l'espace et dans l'humanité, celle entre le monde grec (origine et demeure du *logos*) et le monde non-grec (condamné à l'alternative entre stagnation et hellénisation).

La circonscription du concept de mythe est en fait si délicate dans le domaine de l'histoire et de l'anthropologie que cela pousse M. Detienne, en 1981<sup>90</sup>, à lancer un immense pavé dans la mare en déclarant que le mythe en tant que forme littéraire est une fabrication, que cela ne se trouve pas de manière spontanée, de la manière décrite plus haut (surtout comme un texte reconnu comme tel universellement). Une position à laquelle Couloubaritsis s'oppose, dans le même article<sup>91</sup>, en soulignant justement le fait que dans la position de Detienne, les concepts de mythe et de religion sont inextricables et que sa position ne tient pas compte de la pratique platonicienne du mythe, ni de celle des autres philosophes grecs. La position de Detienne me semble en ce sens mal comprise, dans la mesure où celui-ci ne va pas réellement jusqu'à nier l'existence du mythe, comme ses détracteurs le laissent sous-entendre. Il consacre d'ailleurs un chapitre entier au mythe chez Platon, où il dénonce la division qu'on a coutume de faire entre les passages mythiques et les passages dialectiques. Le travail de l'anthropologue vise davantage à montrer certains de nos biais modernes dans la lecture de textes anciens.

D'ailleurs, s'il est vrai que la conclusion de Detienne échoue à rendre compte de la pratique platonicienne du mythe, cela tient peut-être du fait que la pratique philosophique du mythe ne peut pas être comprise avec les mêmes outils que la pratique strictement orale des mythes traditionnels observés par les ethnologues. De sorte que Detienne et Couloubaritsis voient leurs positions comme irréconciliables surtout en raison des différences de milieux dans lesquels ils évoluent. À la fin du parcours qui a mené à la production de cette thèse, je constate que toutes les lectures sur le mythe issues de l'ethnologie ou qui mettent le mythe en relation étroite avec la vie quotidienne de sociétés éloignées ne m'ont aidée qu'à conclure que s'il existe ce genre de « structure » spontanée et universelle commune à toutes les sociétés et essentielle pour transcender un certain

---

<sup>90</sup> *L'invention de la mythologie.*

<sup>91</sup> Couloubaritsis, 1998, p. 113-114

« stade de développement », alors cette structure n'est malheureusement d'aucune aide pour comprendre la pratique du mythe chez des philosophes-auteurs comme Platon et Plotin. Tout au plus, le regard supérieur de ces anthropologues colonialistes me rappelle la manière bienveillante mais condescendante dont Platon parle de ceux à qui il faut mentir<sup>92</sup> pour les aider à comprendre la place qu'ils occupent et la tâche qu'ils réalisent. Dans le cas des sociétés dites primitives, le bassin de mythes est l'héritage autoproduit de la mémoire collective, c'est la réserve fluide et instable, sauvage et contradictoire que Platon décrit avec dégoût dans la *République*, et dont il rêve cependant d'harnacher le pouvoir. Ainsi, il existe une marge de conscience chez Platon, puisque les mythes qu'il blâme ne constituent pas l'ensemble de la mémoire collective transmise oralement, comme c'est le cas dans les descriptions des anthropologues structuralistes.

## 2. Anatomie du mythe

On sait à présent que le mythe est un type de discours. La suite de ce chapitre vise à décrire les traits qui le distinguent des autres discours. Le mythe entretient des relations importantes avec (1) les dieux et la religion, (2) l'abstraction, et (3) la rationalité. La section qui précède montre qu'il est hâtif de considérer que le mythe se confond avec la religion. Toutefois, beaucoup de mythes classiques et même de mythes philosophiques<sup>93</sup> mettent en scène des dieux et des divinités. Des auteurs comme L. Brisson considèrent que c'est *de dieux* entres autres créatures que parlent les mythes<sup>94</sup>, mais on doit aussi envisager la possibilité que ce soit *à l'aide de dieux* que parlent les mythes. En effet, les mythes pourraient être (cette caractéristique est manifeste dans le cas des mythes plotiniens) une manière efficace d'aborder et d'expliquer des concepts très abstraits, qui appartiennent davantage au monde de la métaphysique qu'à celui de la religion. C'est manifestement le cas quand Plotin mobilise, par exemple la triade Ouranos/Cronos/Zeus

---

<sup>92</sup> *Rsp.* 459b

<sup>93</sup> J'entends par « mythe traditionnel » ceux qui précèdent les philosophes de l'époque classique et plus particulièrement Platon, et qui appartiennent à un corpus épique (par exemple Homère et Hésiode) ou religieux (par exemple le corpus orphique); et j'entends par « mythe philosophique » ceux qui sont produits par des auteurs considérés comme des philosophes, en incluant des mythes traditionnels s'ils sont considérablement remaniés par l'auteur (comme le mythe de Prométhée du *Protagoras*), en excluant ceux qui s'y trouvent avec peu de modifications (comme le premier chant de *Illiade* dans la *République* qui y figure principalement pour être critiqué).

<sup>94</sup> Brisson, 1987, p. 50

pour figurer ses trois hypostases<sup>95</sup>. C'est la deuxième relation importante que j'ai nommée. La troisième relation, le lien particulier qu'entretient le mythe avec la rationalité, est un lien, ou bien de partie-tout, ou bien de privation ou d'opposition. Ce lien est le plus difficile et le plus ambigu des trois, et il entraîne ce que J. Lacrosse nomme le « problème de la continuité du *logos*<sup>96</sup> ».

Beaucoup de commentateurs du siècle dernier abordent la question du mythe en philosophie sans réellement le définir, et en mobilisant généralement habituellement des histoires issues des mythes traditionnels, ou qui, sans en être spécifiquement issues, mettent en scène un dieu, une divinité, ou une créature extraordinaire<sup>97</sup>. Dans ce paradigme, il n'y a aucune confusion possible entre un *muthos* et un *logos* dans le contexte du discours philosophique. Le *logos* correspond au discours rationnel et suffit à épuiser le propos du texte, et le *muthos* le complète parfois, dans des modalités qui se situent quelque part sur un spectre qui oscille entre « une histoire fausse qui crée un hiatus dans l'argumentation et que le lecteur avisé n'est pas tenu de prendre au sérieux » et « une histoire inventée dont l'intérêt est de répéter allégoriquement ce qui vient d'être dit, à l'intention des lecteurs peu instruits ou peu vaillants qui n'ont pas suivi l'argumentation », selon les cas.

À l'opposé de cette conception où le mythe demeure flou en soi, mais clairement distinct de la rationalité, se trouvent des commentateurs comme L. Couloubaritsis, pour qui le caractère discursif du mythe témoigne de sa similitude et de sa nature commune avec le *logos*, et dépasse en importance leurs différences. Si cette position doit être argumentée avec autant de véhémence, c'est aussi la preuve de la force ou de la prévalence de la posture opposée, c'est-à-dire qu'il y a effectivement lieu de départager entre le mythe et les autres types de *logos*. Même si on concède que le mythe appartient aussi au *logos* en tant que *discours*, même si cette ligne n'est pas nette ou qu'elle est difficile à tracer, cela ne suffit pas à prouver qu'elle n'existe pas. En effet, si cette ligne n'existait pas, on traiterait tous les textes de Platon, par exemple, sur le même plan, avec les mêmes critères. C'est d'ailleurs, on le verra, un enjeu de taille, parce que Plotin semble parfois,

---

<sup>95</sup> Voir Harrington, 1975.

<sup>96</sup> Lacrosse, 2003a, p. 109

<sup>97</sup> Armstrong 1986, Blumenthal 1971

et le plus manifestement dans la construction de l'*Ennéade* IV.8, traiter de mythes platoniciens comme s'ils étaient des arguments philosophiques ordinaires. Ce genre de traitement du mythe platonicien chez Plotin pose le problème de la communication (et même de l'interpénétration) entre discours rationnel et discours mythique: un discours réglé sur des mythes et fondé sur des mythes est-il lui-même automatiquement un mythe ou bien peut-il être considéré comme un discours rationnel?

Les traces de ce problème se manifestent chez des commentateurs du siècle dernier<sup>98</sup> sous la forme du « sérieux » que Platon prêterait ou non aux mythes platoniciens. Selon Blumenthal, par exemple, la séparation plotinienne entre âme supérieure et inférieure sert à rendre compte des cycles de réincarnation décrits dans les mythes eschatologiques de Platon. "He does believe in reincarnation<sup>99</sup>", assure Blumenthal au sujet de Plotin. Dans ce contexte, ni la nécessité, ni l'efficacité de la démarche ne me semblent évidentes. D'une part, si les mythes eschatologiques de Platon relèvent du mythe, et donc d'histoires qui échappent à la logique ou servent à des analogies, pourquoi Plotin devrait-il avoir une position (une croyance) au sujet de leur vérité-réalité et d'autre part, pourquoi et comment des considérations *logiques* sur la nature de l'âme peuvent-elles assurer la cohérence ou expliquer les conditions de réalisation de ces mythes? Comme ce problème en particulier est étroitement relié à celui de l'exégèse de Platon, j'y reviens au prochain chapitre. Il nous donne cependant l'exemple de problèmes qui peuvent survenir en ce qui concerne la « communication » entre le mythe et le discours rationnel, ou les commentaires qui dépassent la simple « réception ».

La différence entre mythe et *logos*, qu'elle soit stricte ou floue, demeure un outil incontournable qui sert à résoudre des tensions ou à rendre compte d'incohérences dans la pensée d'un auteur, de la même façon que de statuer des « périodes » de la pensée de l'auteur entre lesquelles sa pensée « évolue » et acquiert alors la permission de se contredire. En effet, la cohérence du corpus est un souci important des exégètes depuis les premières années de l'Académie. De manière similaire, et en raison de son statut de mythe, et de sa propension à être interprété, un mythe philosophique n'a pas

---

<sup>98</sup> C. Rowe, 2012; R. Blumenthal, 1971; ce dernier cite J. Rist; J. Pépin, 1958; Inge; P. V. Pistorius, 1952; A. N. M. Rich, 1957.

<sup>99</sup> Blumenthal, 1971, p. 95

nécessairement à être toujours littéralement cohérent avec la « doctrine » de l'auteur, en vertu de toutes sortes de raisons qui deviendront plus claires au fur et à mesure que la thèse avancera. Le mythe est possiblement aussi au moins une manière de dire les choses indirectement. Il n'est pourtant pas la seule manière de le faire, puisque le langage ordinaire y parvient aussi notamment par les comparaisons, les énigmes et les métaphores.

Le travail de définition du mythe philosophique avait déjà commencé dans l'Antiquité. Quelques caractéristiques ou critères émergent de la littérature, soit par leur pertinence, soit parce qu'ils sont récurrents. Les sections qui suivent seront consacrées à la caractérisation d'un certain nombre de ces éléments: d'abord, (1) la relation du mythe avec la vérité, ensuite, (2) les schèmes propres au mythe et le rôle de l'anthropomorphisme, (3) quelques critères textuels propres au mythe, puis à la section suivante, (4) le rôle du lecteur/auditeur, qui n'est pas le même à la réception d'un mythe et d'un discours rationnel, et enfin (5) les modalités nécessaires pour qu'un mythe soit *autonome*.

## 2.1 Mythe et vérité, une relation difficile

Le rapport complexe à la vérité est sûrement une des caractéristiques les plus apparentes des discours mythiques. Ce rapport complexe s'ajoute à une relation compliquée avec le *logos*. P. Murray rend compte de ce triangle compliqué entre autres de la manière suivante: "Problematic truth status is here presented as a defining characteristic of myth. And myth is by implication contrasted with a form of discourse that is true. But muthos, we should note, is nevertheless a kind of logos<sup>100</sup>." La polysémie du mot *logos* fait en sorte qu'il désigne parfois quelque chose d'opposé au mythe et parfois quelque chose comme le genre auquel il appartient. Cette relation compliquée au *logos* s'ajoute à la relation compliquée à la vérité, et c'est avec raison que les commentateurs de Platon remarquent la multiplication des épithètes qui accompagnent les mots *muthos* et *logos* lorsque ceux-ci désignent un mythe (*alethès, pseudos, eikos*, entre autres...). J'essaierai de rendre compte, dans ce qui suit, de la diversité des notions de vérité qui sous-tendent ce rapport avec le mythe et le *logos*.

---

<sup>100</sup> Murray, 1999, p. 251

En effet, les mythes représentent la plupart du temps des histoires qui se situent dans un cadre qui n'est pas celui de « l'histoire », et qui n'ont pas nécessairement eu lieu « dans les faits ». Toutefois, leur importance dépasse celle d'histoires inventées au hasard. On a coutume de dire, non pas qu'ils sont faux, mais que leur vérité en est une d'autorité: cette autorité est d'origine divine et garantit la vérité du mythe qu'elle compose et transmet<sup>101</sup>. Cette manière traditionnelle de considérer le mythe explique dans le même mouvement son origine et sa validité et s'applique le plus facilement aux mythes homériques et hésiodiques. Je discuterai de la récupération platonicienne et plotinienne de cet appel à la validation divine un peu plus bas à la section 2.3.

Cette forme de discours mi-divin mi-humain repose donc sur la fusion de la production et de la validation ainsi que sur la perpétuation de ce rapport difficile à la vérité - cette dernière ne s'y révèle pas sans travail. Cette fusion est illustrée admirablement dans la littérature dans les vers finaux de l'*Alexandra* de Lycophron (1467-1471), où le gardien de la prison de Cassandre conclut après avoir rapporté à Priam le récit de Cassandre.

<p>ἐγὼ δὲ λοξὸν ἦλθον ἀγγέλλων, ἄναξ,      σοὶ τόνδε μῦθον παρθένου φοιβαστρίας,      ἐπεὶ μ' ἔταξας φύλακα λαΐνου στέγης      καὶ πάντα φράζειν κἀναπεμπάζειν λόγον      ἐτητύμως ἄπορρον ὄτρυνας τρόχιν.</p>	<p>Et moi je suis venu, seigneur, te rapporter ce discours oblique de la fille inspirée, car tu m'as posté en gardien de la chambre de pierre et tu m'as ordonné d'observer et de te rapporter toutes ses paroles en courrier véridique. (trad Hurst)</p>
--	---

Or, le personnage de Cassandre-Alexandra incarne aussi, au moins autant que le mythe, un rapport tordu avec la vérité. Le don de prophétie, c'est-à-dire de voir et rapporter les choses avant qu'elles ne se produisent, lui vient du dieu Apollon. L'épithète φοιβαστρίας rappelle que la vérité des prédictions de Cassandre a une origine divine. L'ensemble du discours que Cassandre vient de livrer est appelé tour à tour *muthos* et *logos* à deux vers d'intervalle. Il est appelé *muthos* quand on rappelle sa vérité divine, et il est appelé *logos* quand le messager promet de l'avoir rapporté fidèlement (ἐτητύμως). On sait toutefois que le don d'Apollon est un couteau à double tranchant, de sorte que malgré toute la

<sup>101</sup> Voir notamment J. P. Vernant (rééd 2007) *Mythe et pensée chez les Grecs*, in: *Religions, rationalités et politiques I*, p. 608

fidélité du messager, il est impossible que le roi auditeur ait foi dans le *muthos* de sa fille. La vérité de son discours est inévitablement occultée.

Ce genre de relation ambiguë entre mythe, *logos* et vérité ne se trouve pas que dans les poèmes obscurs, on les retrouve aussi chez Platon. Ce n'est évidemment pas toujours le cas que les mythes ne soient pas crus par leurs auditeurs, ni qu'ils soient condamnés à être vrais. Toutefois, le vocabulaire qui les entoure fait souvent référence à leur valeur de vérité et/ou à leur potentiel d'être crus. Le narrateur de mythes platoniciens fait fréquemment un commentaire introductif ou conclusif sur la vérité (apparente ou non) ou la fausseté (utile ou non) du mythe qu'il raconte<sup>102</sup>. Chez Plotin, le phénomène est beaucoup plus elliptique; les mythes plotiniens sont par ailleurs moins nombreux.

Dans un article sur le mythe platonicien, P. Murray compare les commentaires qui accompagnent deux mythes eschatologiques, celui du *Gorgias* (523a) et celui du *Phédon* (114d)<sup>103</sup>.

Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

Écoute donc, comme on dit, ce très beau discours, que tu estimeras être un mythe, en tout cas je crois, mais moi j'estime que c'est un *logos*. Je vais prononcer comme étant vraies les choses que je m'appête à dire.

Gorgias 523a - ma traduction

Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκῆσεις, ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχή φαίνεται οὕσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν - καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος - καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.

Le fait d'affirmer sérieusement que ces choses sont bien telles que moi je les ai rapportées, cela ne convient pas à un homme qui a de l'intelligence (νοῦν). Certes, les choses qui ont trait à nos âmes et aux lieux où elles résident *sont ou bien ainsi, ou bien à peu près*; et puisque l'âme semble être immortelle, il me semble qu'il convient d'affirmer cela et que *la chose est digne qu'on se risque à la croire* - c'est un beau risque en effet - et une incantation qu'il est utile de prononcer pour soi-même; c'est pour cela que moi-même je m'étends depuis longtemps sur cette histoire (μῦθον).

<sup>102</sup> En plus des deux passages qui suivent, voir *Rsp.* 459b, *Timée* 20d et 29d, *Phèdre* 246a.

<sup>103</sup> Murray, 1999, p. 256

Un rapport ambigu à la vérité émerge de ces deux passages: dans le premier, Socrate dit littéralement à son interlocuteur que ce qu'il s'apprête à raconter pourrait être pris pour un *mythe* (μῦθος) mais qu'il estime que c'est un *logos*, et qu'il le tient pour véridique (ἀληθῆ); dans le second, Socrate insiste moins sur le caractère intrinsèquement vrai de son *muthos*, mais affirme qu'il est digne d'être cru comme tel et qu'il est utile d'en faire autant. Il n'y est pas dit que le contenu de l'histoire (μῦθος) qui précède est « vrai » (mots de la famille de l'*alethèia*), mais qu'elles sont « telles » ou « ainsi » (ὅτι [...] ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα, puis οὕτως). Murray n'est pas la seule à avoir rapproché ces deux passages, L. Couloubaritsis<sup>104</sup> faisait de même quelques années plus tôt et y voyait une manifestation importante de l'évolution de la pensée de Platon. Ces deux passages sont très délicats, comportent chacun leur lot de complexité inhérente au contexte et ne sauraient à eux seuls témoigner du volte-face dans le rapport entre *muthos* et vérité que Couloubaritsis veut voir. Murray n'y trouve d'ailleurs pas de revirement de situation incroyable et considère dans les deux cas qu'il s'agit d'un statut de vérité incertain. Dans un court commentaire de l'introduction au mythe du *Gorgias* citée ci-haut, C. Rowe fait d'ailleurs remarquer qu'il n'est pas exclu que les deux types de texte, *muthos* et *logos*, cohabitent au sein du même extrait, c'est-à-dire qu'ils sont superposés mais distincts (*overlapping but separable*)<sup>105</sup>. C'est précisément cette double présence qui permet de faire une lecture « vraie » et une lecture « fausse » de l'extrait, et que ces lectures puissent être toutes les deux justes. Nous aurons l'occasion de revenir, un peu plus loin, sur le caractère puissant de l'ambiguïté reliée à la vérité. Soulignons pour l'instant qu'elle réside tout d'abord dans son pouvoir d'attraction. Lorsque Socrate annonce que la vérité de ce qu'il va dire n'est pas clairement évidente pour tout auditeur, c'est aussi parce que Platon cherche à resserrer l'intérêt du lecteur pour le tenir alerte.

On doit aussi prendre en considération le caractère narratif des dialogues, qui ajoute un écran derrière lequel les « convictions » de l'auteur et la « vérité » à transmettre sont susceptibles de se dissimuler. Ces deux passages se trouvent bien tous deux à proximité d'un récit sur le voyage de l'âme après sa séparation avec le corps. Ils se situent toutefois

---

<sup>104</sup> Couloubaritsis, 1991.

<sup>105</sup> Rowe, 2012, p. 189

dans des contextes narratifs diamétralement opposés; le mythe du *Gorgias* sert à asséner le coup de grâce dans une joute orale agressive et intense entre deux adversaires (Socrate et Calliclès), celui du *Phédon* survient au moment même où Socrate, en compagnie de ses amis les plus proches, s'apprête à sortir de la vie. Ces deux situations dramatiques en elles-mêmes appellent des attitudes complètement différentes de la part de Socrate en tant que personnage: on ne s'adresse pas de la même façon à un adversaire de mauvaise foi<sup>106</sup> et à des amis qu'on estime intelligents et qu'on veut consoler. Comme le remarque aussi C. Rowe, Socrate s'adresse à Calliclès avec des mots qui sont « à sa portée<sup>107</sup> ».

Les remarques textuelles et explicites sur la valeur de vérité des mythes, en contexte platonicien, tendent à témoigner de la complexité du lien entre mythe et vérité, mais il me semble que le fait de déduire l'intention véritable de ces courts passages est un travail délicat qui dépasse le cadre de la mise en situation que j'essaie de poser ici. D'autant plus que les choses se présentent évidemment de manière différente en contexte plotinien. En effet, le style des *Ennéades* comme texte-traité ne se prête pas aux mêmes remarques littéraires que les Dialogues. On observe, en tout cas, une tendance minimaliste en ce qui concerne le rapport de Plotin au langage. Là où Platon affirme un mépris de l'acte imitatif du langage en même temps qu'il l'exerce (par exemple *Rsp* III 393c-394b où il affirme préférable que le poète ne prête pas sa voix aux personnages!), Plotin dénonce l'insuffisance du langage et cherche aussi manifestement à s'en détacher. Dans des moments analogues, c'est-à-dire au moment d'introduire des mythes plotiniens, on ne retrouve pas systématiquement d'introductions aussi étoffées que celles du *Gorgias* et du *Phédon*. Au moment de présenter le mythe de la genèse du temps, il annoncera simplement qu'il « faut maintenant dire ce qu'on estime (νομίζεῖν) être (εἶναι) le temps ». Le verbe νομίζεῖν évoque la coutume, le savoir *établi*, mais demeure un verbe relié aux croyances. Le verbe εἶναι accentué peut présenter un aspect existentiel, c'est-à-dire

---

<sup>106</sup> Une attitude qui rappelle à coup sûr celle de *Rsp* IV 459b où le recours au mythe est décrit comme nécessaire pour s'adresser aux citoyens de la cité idéale qui manquent d'éducation, de savoir, ou d'intelligence. Socrate reprend alors subtilement à son compte la remarque de Gorgias 456b qui estime que son art persuasif est parfois utile et nécessaire aux patients réfractaires de son frère médecin, qui ne se soumettent pas aux traitements à la suite d'arguments rationnels uniquement. S'il y a une chose qu'on peut réellement retenir de la comparaison de ces deux passages, c'est bien que personne, même le philosophe, n'est à l'abri d'avoir besoin un jour ou l'autre d'une dose élevée de persuasion, même si la raison est supposée lui suffire.

<sup>107</sup> Rowe, 2012, p. 194: "he is responding to Callicles in terms that Callicles can understand"

signaler quelque chose de réel. Ce sont ces deux mots qui nous approchent le plus d'une affirmation de la certitude et de la vérité de ce qui suivra. Il arrive souvent que Plotin veuille au contraire se distancer du sens strict, ou concret de ses affirmations, surtout lorsqu'il discute d'entités très abstraites. On voit alors son discours se parsemer de l'adverbe οἷον.

Rappelons pour conclure que le fait qu'un auteur décrive un texte ou une histoire comme vraie ou fausse n'est pas suffisant pour affirmer que ce texte est hors de tout doute vrai ou faux, et ne suffit probablement même pas à savoir si cet auteur le considérait effectivement comme il le décrit (le passage du *Phédon* rend ce paradoxe manifeste). Il n'est pas exclu, à ce stade, qu'on puisse néanmoins attribuer une valeur de vérité aux mythes. La section suivante fera état de suggestions sur la possibilité de l'application d'une valeur de vérité à ces mythes.

### 2.1.1 Vérité et vérifiabilité

Auteur d'un essai sur l'histoire des mythes en philosophie datant d'une vingtaine d'années, L. Brisson s'attarde également à la division entre discours mythique (*muthos*) et rationnel (*logos*). Dans le chapitre sur les mythes dans la philosophie de Platon, Brisson caractérise le mythe comme le « discours invérifiable et non argumentatif<sup>108</sup> ». Ce discours s'opposerait au discours rationnel, vérifiable et argumentatif. Vérifiable, l'objet du discours rationnel (son « référent ») doit être accessible, ou bien pour l'intellect, si c'est une forme intelligible, ou bien pour les sens, si c'est une chose sensible. En le vérifiant, on peut juger de sa vérité ou de sa fausseté respectivement selon « l'adéquation et l'inadéquation de ce discours au référent sur lequel il porte<sup>109</sup> ». Ce processus de vérification, dont on voit se dégager deux branches parallèles, l'une pour le sensible et l'autre pour l'intelligible, semble pouvoir être appliqué, selon l'auteur, de la même façon pour la connaissance du monde sensible et la connaissance intelligible, à condition que le sensible soit appréhendé par les sens et les formes intelligibles, par l'intellect. Cette définition qui oppose en quelque sorte les mythes et les discours rationnels par leur nature et leurs propriétés à l'égard de la vérité présente la qualité suivante: elle rappelle au lecteur l'importance de ne pas les juger toujours selon les

---

<sup>108</sup> Brisson, 1996, p. 32

<sup>109</sup> Brisson, 1996, p. 37

mêmes critères. Ainsi, C. Rowe, par exemple, affirme que le mythe eschatologique du *Gorgias* « fait défaut » (*begins to fail*)<sup>110</sup>, parce que la manière dont sont administrées les punitions dans l'Hadès n'est pas tout à fait logique, à cause du statut incertain du destin des corps après leur passage. Pourtant, c'est en vertu des critères reliés au discours rationnel que l'ordre de l'histoire fait défaut. On peut envisager, en séparant entre vérité du mythe et vérité du *logos*, que le mythe du *Gorgias* contienne une certaine vérité sans avoir à le juger d'après les critères de cohérence qui appartiennent au discours rationnel.

Cette séparation semble par ailleurs, au premier abord, respecter la différence épistémologique qui découle de la différence ontologique entre sensible et intelligible, si essentielle à la métaphysique platonicienne. Toutefois, en regardant de plus près, on s'aperçoit qu'elle est condamnée à l'incohérence avec le système platonicien. En effet, la manière d'appréhender une information ou un contenu intelligible ne devrait pas être comprise comme analogue à la perception sensorielle, puisque l'intellection réelle et réussie (correspondant à la *noêsis* de l'analogie de la ligne) ne résulte pas en une information qui peut faire l'objet d'opinion. En effet, s'il fallait vérifier l'objet (le référent) de l'intellection, on serait contraint de le faire en utilisant des modes de connaissance qui lui sont inférieurs, ou qui ne lui conviennent pas, ce qui n'a pas vraiment de sens. M. Dixsaut a déjà critiqué l'approche de Brisson:

The verifiability-criterion can be valid in the sensible world, since a perception can serve to prove or disprove an opinion. But the notion of an intellectual intuition closely modelled on sensible intuition seems to run counter to the passages in the *Republic* where 'it is the *logos* itself that, by its dialectical power, comes in contact with the highest section of the intelligible' (511b3-4) and where it is repeatedly stated that dialectic is the 'only path' by which one may reach the intelligible beings and the Good itself.<sup>111</sup>

M. Dixsaut souligne un autre lieu d'incohérence avec le corpus platonicien. Les discours, ou arguments (*logoi*), sont des images, des reflets, au même titre que tout ce qui se trouve dans le monde sensible. Puisque ces arguments sont essentiellement imparfaits, en tant qu'images, les vérifier par un « acte d'intellection » est inutile; ils ne peuvent jamais, en raison de leur nature, être complètement adéquats. La théorie de la vérification des

---

<sup>110</sup> Rowe, 2012, p. 193

<sup>111</sup> Dixsaut, 2012, p. 27

discours peut donc être fonctionnelle à très petite échelle (sensible), mais ne rend pas compte de la hiérarchie platonicienne des modes de connaissance où les modes inférieurs sont obligatoirement des images dégradées des modes supérieurs. Ce passage suit immédiatement le précédent:

Moreover, to think that dialectical *logoi* could be verified by an act of intellection seems to me to contradict as well the correction that Socrates articulates in his comparison with the eclipse of the sun (*Phd.100a1-3*): he who examines the beings within the medium of arguments (ἐν λόγοις) deals no more with images than he who examines them within experience. In other words, they both deal with images, and consequently there is no direct grasping of intelligible realities.<sup>112</sup>

Ces considérations concernent le discours réputé « vérifiable », et sa vérifiabilité pose déjà problème. La séparation entre discours vérifiables et invérifiables devient hasardeuse, et semble en tout cas refuser de coller à la séparation entre *muthos* et *logos*, et dès lors, l'adéquation du discours « invérifiable » devient encore plus difficile. La valeur de vérité du discours vérifiable dépend, selon l'auteur, de son adéquation au référent qu'il décrit. On pourrait s'attendre à ce que le discours invérifiable (en l'occurrence le mythe) échappe à toute valeur de vérité. Le mythe serait donc un discours qui n'est ni vrai ni faux, puisqu'il est vain d'essayer de vérifier s'il est vrai. Ce n'est cependant pas ainsi que Brisson caractérise le mythe platonicien:

Le mythe est présenté par Platon tantôt comme un discours faux, tantôt comme un discours vrai. [...] Vérité et erreur ne dépendent plus de l'adéquation d'un discours avec le référent auquel il est censé renvoyer, mais de l'accord d'un discours, en l'occurrence le mythe, avec un autre discours hissé au rang de norme, que ce discours, celui du philosophe et plus précisément celui de Platon bien sûr, porte sur le monde des formes intelligibles ou celui des choses sensibles<sup>113</sup>.

Le mythe, qui avait été identifié plus haut à un discours invérifiable, n'échappe donc ni à la réception d'une valeur de vérité, ni au processus de vérification, seulement, la nature du « référent » est changée puisque celui-ci est vrai quand il s'accorde avec un discours philosophique et faux s'il en est désaccordé. Ce revirement de situation me semble assez singulier. Le discours de nature invérifiable, pourrait donc être accordé à un autre discours, le discours philosophique. L'adéquation de cet accord serait ce qui permet de

---

<sup>112</sup> Dixsaut, 2012, p. 27

<sup>113</sup> Brisson, 1996, p. 37

juger de la vérité ou de l'erreur dans le discours mythique. Ce modèle trouve sans doute des exemples dans le contexte de la philosophie de Platon, mais il laisse entrevoir, à mon avis, deux idées préconçues qui font ici entrave à la fluidité de l'argument. Premièrement, le mythe, chez Platon, fait systématiquement écho à un discours philosophique et ils sont tous les deux élaborés avec des outils d'expression complètement différents. Deuxièmement, il est facile de différencier le discours philosophique du discours mythique s'ils portent sur le même objet. Ces idées préconçues sont toutes les deux problématiques. Les problèmes reliés à la première sont mis en évidence dans une querelle exégétique entourant les critères d'accession et d'appartenance au statut de mythe platonicien. La seconde est remise en question par P. Murray dans son article "What is a *Muthos* for Plato?" dans l'ouvrage collectif *From Myth to Reason?* (1999).

En ce qui concerne la correspondance-différence du mythe et du discours philosophique dans les dialogues, on peut facilement voir qu'il arrive fréquemment qu'un mythe soit utilisé dans les dialogues pour illustrer ou reformuler ce qui vient d'être décrit. Platon annonce souvent le début d'un discours mythique. On pensera aux avertissements de Socrate dans la *République*, avant le mythe des races et le mythe d'Er<sup>114</sup>, par exemple, à l'introduction au mythe du Demiurge dans le *Timée*, où il est explicitement annoncé que le discours qui va suivre est un « récit vraisemblable » (*eikos muthos*) qui s'approche de la vérité sans l'atteindre<sup>115</sup>, ou encore au *Phèdre*, où Socrate reconnaît, après le discours du mythe dit du chariot ailé, que la Muse parlait à travers lui<sup>116</sup>. On doit toutefois au moins envisager la possibilité que les mythes platoniciens ne soient pas tous annoncés. Je prends comme appui la liste dressée par G. Most des signes qui permettent d'identifier un mythe platonicien<sup>117</sup>. Or, le fait d'être annoncé comme tel n'y figure pas<sup>118</sup>, même si par ailleurs, la plupart des 8 caractéristiques présentées relèvent plutôt de la forme que du contenu, ce qui laisse croire que c'est sciemment que Most écarte cette possibilité. D'autres commentateurs ont d'ailleurs trouvé que des passages des dialogues (en

---

<sup>114</sup> *Rsp* 414b et 614b

<sup>115</sup> *Timée* 29d

<sup>116</sup> *Phèdre* 245a et 257a-b

<sup>117</sup> Ainsi les mythes suivants ne sont pas annoncés officiellement par leur narrateur, mais sont tout de même considérés comme des mythes platoniciens : l'invention de l'écriture (*Phèdre* 274b-275b) ; le mythe de l'Androgyne (*Banquet* 189c-193d) ; la naissance d'Éros (*Banquet* 203b-204a) ; et le mythe des autochtones (*Politique* 268e-274e).

<sup>118</sup> Most, 2012, p. 16-19

l'occurrence le récit de l'oracle de Delphes dans l'*Apologie de Socrate*<sup>119</sup>) pouvaient remplir tous ces critères sans être présentés explicitement comme *eikos muthos* ou *pseudos logos*<sup>120</sup>. Il me semble donc risqué de supposer que tout mythe soit annoncé, et de surcroît que « [la] vérité d'un mythe dépend[e] donc en dernière analyse de sa conformité avec le discours du philosophe sur les formes intelligibles<sup>121</sup> ». Non que cette position ne soit pas défendable, mais il me semble qu'ici elle est plutôt supposée que défendue.

Most s'inscrit d'ailleurs dans le même sillage que Brisson en avançant que les mythes platoniciens consistent à reformuler un élément de doctrine philosophique dans un langage différent (caractérisé par les 8 critères décrits) et destiné à un public différent. La réponse de Dorion nous amène toutefois à la conclusion qu'un extrait peut être conforme à ces critères sans toutefois reprendre un point de doctrine en particulier. Il est facile, dans certains cas, de voir un certain parallélisme entre deux textes. Socrate annonce son mythe par exemple dans le *Gorgias* (523a) et au livre X de la *République* en déclarant que celui-ci servira à convaincre ceux qui n'ont pas compris l'exposé qui précède; dans son dialogue éponyme, Protagoras<sup>122</sup> demande à Socrate s'il préfère recevoir son enseignement sur la vertu sous la forme d'un mythe (μῦθον λέγων) ou d'un exposé rationnel (λόγῳ διεξιθών), et donnera finalement les deux versions (323a: τόδε αὖ λαβὲ τεκμήριον). Ce n'est pas mon intention de contester que le mythe *puisse* en certains cas servir d'outil pour reformuler une preuve, ou une opinion comme celle de Protagoras, de manière plus facile à comprendre ou plus agréable, comme le fait dire Platon lui-même au grand sophiste (320c: Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν.). Cependant, la présence dans le corpus des Dialogues de textes narratifs comme celui de l'anecdote de l'oracle de Delphes, qui respectent tous les critères qu'on attribue aux mythes mais qui ne sont pas explicitement rattachés à un autre texte « logique », nous oblige à envisager la possibilité que ces textes aient une certaine indépendance. On peut bien sûr considérer que cette histoire, que Socrate raconte pour illustrer sa « conversion »

---

<sup>119</sup> Dorion, 2012, dans le même volume.

<sup>120</sup> Dans l'*Apologie*, Socrate annonce simplement, avant de commencer le récit, qu'il le tient d'un ami décédé et que le frère du défunt peut témoigner à sa place de la vérité de ce qui doit suivre (21a).

<sup>121</sup> Brisson, 1996, p. 37

<sup>122</sup> 320c: Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω· ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιθών;

à la philosophie, a pour but de montrer qu'en remettant ses concitoyens en question et en les mettant à l'épreuve, il faisait ce qu'il estimait le meilleur pour lui-même et pour les autres, tout en respectant un ordre divin: c'est l'une des bases fondamentales de sa défense devant le tribunal. En faisant une telle explication, toutefois, on ne relie pas vraiment le *mythe* de l'Oracle de Delphes à un *logos* correspondant, on en fait plutôt son interprétation, c'est-à-dire son exégèse! Et on ne « vérifie » en aucun cas sa conformité à un autre texte rationnel qui porte sur le même sujet.

La position de Brisson exige donc une sorte de parallélisme des textes, puisqu'à chaque *muthos* doit correspondre un autre extrait, fait de langage « rationnel », et que le premier a la possibilité d'être conforme ou non avec le second - c'est ce qui constitue sa vérité propre. Ce parallélisme supposé entraîne non seulement le problème qui ressort de ce qui vient d'être dit: il n'est pas assuré que tout texte reconnu comme mythe ait un équivalent précis en langage rationnel dans le même dialogue ou dans l'ensemble des dialogues. Mais il se peut même également, et pour les mêmes raisons, qu'en présence de deux textes qui portent sur le même objet, surtout si l'un d'entre eux a un statut de mythe douteux, on ne sache pas toujours clairement comment et à quel degré ceux-ci doivent correspondre l'un à l'autre pour que le mythe soit considéré « conforme ».

Le discours mythique peut donc être caractérisé comme un texte qui entretient une relation équivoque avec la vérité. C'est Platon lui-même, en *République II* (377a) qui affirme par la bouche de Socrate que les mythes sont des histoires généralement fausses mais qui peuvent contenir du vrai<sup>123</sup>. Il reste à déterminer si ce sont des récits qui ne peuvent pas recevoir de valeur de vérité, ou si certains doivent être considérés vrais et d'autres comme faux, mais selon des critères différents de ceux du *logos*. Cette piste pourrait s'avérer intéressante, à condition d'être suivie de manière prudente.

La notion de vérité qui apparaît dans le texte de Brisson est intimement liée à celle d'adéquation, ou de conformité. Le discours rationnel est vrai s'il est en conformité avec des observations, s'il décrit adéquatement son objet. Si cette vision de la vérité comme

---

<sup>123</sup> « - Il existe, n'est-ce pas, deux espèces de discours (λόγων διττὸν), l'un étant le discours vrai, l'autre le discours faux. – Je ne comprends pas. – Tu ne comprends pas, dis-je, que nous commençons par raconter des histoires aux enfants (μύθους λέγομεν)? Ce faisant, il ne s'agit en quelque sorte, pour le dire d'un trait, que d'un discours faux, même s'il s'y trouve du vrai. »

conformité aux observations (aux perceptions) comporte son lot de problèmes dans le contexte platonicien (les perceptions elles-mêmes comportent un degré de fausseté qui est inhérent à leur nature sensible), elle ne sera pas non plus transposable dans un contexte plotinien, où seuls les discours apophasiques et anagogiques peuvent mener à *l'expérience* de la vérité concernant les degrés d'être les plus élevés.

Dans son article évoqué plus haut, P. Murray décrit le « déplacement » de la vérité du mythe comme le remplacement d'une vérité factuelle (d'adéquation) par une vérité éthique (une prescription morale): "The question of whether the story happened or not is irrelevant to Plato's purpose: he is not concerned with the factual veracity of history here, but with the ethical truth that should be expressed through myth<sup>124</sup>." Ce déplacement, qui part du même endroit que le constat de Brisson (la vérité des mythes ne peut pas être vérifiée de la même manière que celle des discours rationnels), n'aboutit toutefois pas au même endroit. Brisson proposait pour le mythe une vérité d'adéquation avec un discours philosophique qui lui correspond, ce qui revient à changer la nature de l'objet avec lequel le texte est en adéquation, mais pas la nature du critère de vérité (une correspondance adéquate). Murray propose, au contraire, de changer la nature de ce critère, de sorte que la vérité du mythe n'est pas vérifiable par comparaison, mais se trouve à l'intérieur du mythe, dans une prescription d'ordre éthique qui peut être dégagée du texte. On pourrait avancer que ces deux visions ne sont pas si différentes, puisque ce pourrait être en fin de compte cette « vérité éthique » qui serve de comparaison avec le reste du corpus. Ce que propose Murray, la possibilité de dégager une prescription morale (avec la supposition que Platon s'en sert pour persuader le lecteur), ne s'éloignerait donc pas de si loin de ce qui était mis de l'avant par Brisson, la conformité entre le mythe (une fois représenté par la vérité éthique qu'il véhicule) et le discours philosophique (le dialogue d'où il émerge ou le corpus platonicien en général).

Cependant, comme on vient de le montrer, le parallèle entre les textes ne se matérialise que dans certains cas; ainsi, qu'on prenne le mythe en général ou seulement la vérité éthique qu'il met de l'avant, on peut se retrouver sans objet de comparaison. La proposition de Murray évite le problème du parallélisme entre discours mythique et

---

<sup>124</sup> Murray, 1999, p. 252

discours rationnel en permettant au mythe de posséder une vérité autonome - dans la mesure où elle n'a pas nécessairement à être vérifiée. Le concept de « vérité éthique » qu'elle propose entraîne toutefois au moins deux problèmes. Certains extraits des dialogues qui doivent être considérés comme des mythes suggèrent des prescriptions morales qui sont en dissonance avec ce que Platon pourrait considérer comme « vrai ». Je pense particulièrement au mythe de Prométhée dans le *Protagoras*, que j'ai évoqué un peu plus haut, et au mythe dit de l'Androgyne dans le *Banquet*. Les prescriptions morales qu'on dégage de ces deux mythes pourtant platoniciens - qu'on pourrait grossièrement résumer par exemple ainsi, « le sens de la justice échoit en parts égales chez chacun » et « la recherche de l'union amoureuse est obsédante parce que sans elle l'humain est coupé de sa moitié », respectivement - doivent-elles être considérées comme des « vérités éthiques »? Et si oui, quel est le critère qui permettrait de distinguer une vérité éthique d'une fausseté éthique? D'autre part, l'énonciation de prescriptions morales n'est pas exclusive au mythe, puisque je viens d'en énoncer deux dans un style rationnel. C'est peut-être ce qui fait dire à Murray que les mythes sont aussi des *logoi*.

D'ailleurs, l'énoncé que j'ai cité n'indique pas que Murray estime que tous les mythes contiennent effectivement une vérité éthique, mais plutôt que Platon *se soucie* (*is concerned with*) de la vérité éthique qu'ils *devraient exprimer* (*that should be expressed*). En ce sens, il peut être utile de vérifier ce qui est dit dans le texte lui-même au sujet de la vérité ou de la fausseté de chacun de ces textes qui sont considérés comme des mythes.

Le fait qu'une vérité éthique puisse être exprimée par un *logos* ou par un *muthos* ne conduit pas nécessairement au parallélisme décrit plus haut, c'est-à-dire que rien ne garantit que pour chaque vérité éthique il puisse se trouver un *logos* et un *muthos* et que ces deux textes soient faciles à mettre en parallèle. Les suggestions selon lesquelles ces deux types de textes correspondent à des catégories de lecteur (comme le suggère la connivence de Socrate et de Glaucon en *République* 414b) est aussi difficile à maintenir en face du passage du *Phédon* que nous avons lu. Si même Socrate, la figure du philosophe par excellence, a parfois raison d'ajouter foi à des mythes, c'est qu'ils ne s'adressent pas seulement aux enfants et aux gens de la troisième classe. D'autant plus que ce qui fait l'objet de ce *kalos kindunos* n'est pas une histoire clairement définie qu'on

peut situer entre des lignes précises. Bien sûr, le récit de la géographie souterraine et du chemin des âmes est en conformité avec ce que propose Platon à l'égard de la justice. Mais ces descriptions deviennent des détails quand Socrate affirme qu'il y a un risque à courir quand on décide d'y croire. Ce qui vaut la peine d'être cru ici, c'est que l'immortalité de l'âme garantit une récompense éventuelle pour les justes. De sorte que ce n'est pas facile de voir la limite ici entre ce qui constitue le mythe et ce qui constitue le propos philosophique.

Murray souligne le fait que la division (complémentaire ou non) du *logos* et du *muthos* ne peut reposer sur un ordre hiérarchique ou être complètement expliqué par la différence de lecteurs:

I cannot agree with the view that the myth of Er is merely an appendage to the argument or that Plato uses myth either here or elsewhere as a last resort, as if *logos*, rational discourse, were his primary concern, | and *muthos* somehow second best. Plato recognizes that myths are necessary for human beings, even for philosophers; hence the importance of appropriating myth from the domination of the poets.<sup>125</sup>

Et en effet, l'urgence avec laquelle Platon veut contrôler la production et la diffusion de mythes dans sa cité idéale est un autre indice de la puissance que les mythes recèlent, une puissance qu'il serait étonnant de voir résumée à une reformulation de propos philosophiques qui sont de toute façon exprimés ailleurs. D'autres commentateurs l'ont vu avant moi: si on tente de retourner au point de vue initial de la *République*, celui qu'on avait avant que Socrate nous ait contraint d'observer les choses plus grandes pour comprendre les plus petites (368d-e), on peut être pris de vertige par la remontée des couches successives qu'il faut traverser. Le sujet de la *République* est finalement très ambigu<sup>126</sup>. Est-ce une description « rationnelle » de la cité idéale et de ses conditions de possibilité? Dans ce cas, on verrait apparaître un essaim de problèmes relié à sa « vérifiabilité ». Est-ce un grand mythe qui contient d'autres mythes qui doivent éventuellement mener le lecteur à saisir le sens de la justice? Dans ce cas, il est vain de se lancer à la poursuite d'un *logos* qui lui correspond sans se lancer dans l'interprétation, ce qui constitue déjà un processus différent.

---

<sup>125</sup> Murray, 1999, p. 257-8

<sup>126</sup> Murray, 1999, p. 260

On peut tout de même tirer des observations qui précèdent qu'une relation ambiguë avec la vérité peut être un signe qu'il y a mythe. Leur vérité, s'ils peuvent en posséder une, ne se situe pas sur le même plan que celle des discours rationnels. Le concept de « vérifiabilité » me semble entraîner un présupposé incompatible avec la structure métaphysique du monde platonicien. Il nous fait bifurquer vers une autre piste qui pourrait être suivie: la vérité des discours rationnels serait une vérité plus intrinsèque au texte que la vérité des mythes, qui se constitue en interaction avec le lecteur. En ce sens, la « vérité éthique » serait encore une propriété intrinsèque, et c'est ce qui explique qu'on puisse spontanément la concevoir comme une propriété d'un *logos* ou bien d'un *muthos*. La relation entre le mythe et le lecteur sera observée de manière plus approfondie à la section 2.4.

## 2.2 Schèmes du langage mythique

Malgré les différences dans les positions des auteurs de la section précédente (Brisson, Most, Murray), différences qui rendent le débat possible et pertinent, ces positions se caractérisent toutes par une conception du mythe où celui-ci est défini en contraste avec un autre type de discours, le discours rationnel (*logos*) qui lui est opposé, à des degrés variables. La prochaine définition du mythe rompt avec cette dichotomie qui pourtant peut sembler aller de soi.

C'est dans son *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* que Lambros Couloubaritsis donne cette définition du mythe, qui sera ensuite rappelée dans d'autres ouvrages et articles. Le mythe est:

Un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience<sup>127</sup>.

Cette définition permet d'éviter plusieurs problèmes qui ont été soulevés à la section précédente. Elle comporte quatre éléments essentiels à retenir pour la suite. (1) Le mythe est par nature discursif, il partage cette caractéristique avec le discours rationnel. (2) On ne prétend pas que le mythe appartienne ou bien au sensible ou bien à l'intelligible (ici nommés visible et invisible), mais on affirme qu'il est caractérisé par *l'enchevêtrement*

---

<sup>127</sup> Couloubaritsis, 1998, p. 114

*des deux niveaux de réalité.* Cette observation nous mène un peu plus loin que ce qui était toujours défendu par Brisson à la même époque, à savoir que le mythe ne peut parler que du sensible<sup>128</sup> et que la dialectique ne s'effectue que sur les Formes. Ce que Couloubaritsis désigne comme un enchevêtrement montre au moins la manière dont les mythes peuvent facilement mobiliser des analogies entre le visible et l'invisible pour rendre compte de problèmes difficiles à résoudre. En effet, les mythes qui parlent de dieux ou de héros le font au moins dans certains cas pour rendre compte d'autre chose. (3) Il possède sa propre logique. J'entends ici que cette logique lui est propre parce qu'elle est différente de la logique qui caractérise les discours dit logiques. Cette différence, dans la mesure où elle est soulignée mais peu définie, fait en sorte qu'il sera beaucoup plus difficile de juger de la « validité » ou de la « logique » d'un mythe. Tant que les règles de cette logique n'auront pas été clairement établies, des arguments comme ceux de C. Rowe, qui prétend que le mythe eschatologique du *Gorgias* ne fonctionne pas en raison d'un manque de cohérence, doivent être laissés sur la glace. (4) Enfin, les « schèmes » utilisés servent à rendre compte d'éléments communs appartenant à la vie des humains. Chaque « schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience » serait donc une figure qui traduit un aspect de l'expérience humaine qui est difficile à décrire autrement (la « réalité complexe » du début de la définition).

Ce qui est peut-être le plus nouveau dans cette définition, par rapport à celles qui ont été présentées plus tôt, c'est le dernier de ces quatre éléments. En effet, dans la discussion sur la vérité des mythes, celui-ci était pris comme un objet d'étude, clairement séparé et observable. Sa vérifiabilité (à l'aide des sens) était l'aspect qui le rapprochait le plus de notre expérience, mais sans nous sortir de notre rôle d'observateur. Le schème qui vise à unifier notre expérience nous pose au contraire dans le rôle de l'observé. De sorte qu'on nous rappelle ici le lien profond et essentiel entre le mythe et son public, celui qui était sûrement présent dès les premiers mythes, alors que ceux-ci se transmettaient encore exclusivement par voie orale. La définition de Couloubaritsis nous indique peut-être aussi, par le fait même, pourquoi les mythes se trouvent naturellement mêlés au discours

---

<sup>128</sup> Une idée dont la paternité est attribuée à l'helléniste E. Cassirer, et dont la naissance remonte au début du siècle dernier. Cf. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique* (1924), trad. franç. J. Lacoste, Paris, 1972, p. 16-17.

philosophique, puisqu'il leur attribue le même objet: les « réalités complexes » qui caractérisent ce que les êtres humains ont en commun tout au long de leur vie.

Le travail de définition du mythe par Couloubaritsis nous intéresse d'autant plus que l'auteur fait volontiers et fréquemment référence à ce passage de l'*Ennéade* III.5 que je reproduis, ici dans la traduction de Couloubaritsis<sup>129</sup>:

Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps ce qu'ils disent, et diviser les uns des autres beaucoup parmi les étants qui sont ensemble et ne se distinguent que par leur rang et leur puissance, là où les récits parlent par des naissances de choses qui sont inengendrées ; et une fois qu'ils ont instruit comme ils le peuvent, ils consentent de réunir par la pensée ce qu'ils ont séparé. (III.5.9.24-29)

Pour le commentateur, ce passage montre avec clarté que les mythes font usage de ce qu'il appelle le « schème de la parenté », le plus commun et le plus ancien de tous les schèmes, en inventant des « naissances » aux choses qui sont « inengendrées ». Les relations familiales, dans les mythes, sont un des lieux analogiques les plus efficaces pour figurer des relations hiérarchiques entre les choses qui autrement sont difficiles à saisir ou à décrire. L'autre aspect essentiel du mythe est d'introduire artificiellement une succession temporelle dans l'objet de sa description.

Toutefois, la lecture « claire » de Couloubaritsis masque le fait que ce passage comporte plusieurs problèmes textuels qui sont susceptibles de faire basculer le message véhiculé dans des sens fondamentalement opposés, comme je l'ai montré au chapitre précédent. Le fait que Couloubaritsis adhère à une lecture très minoritaire de ce passage de Plotin n'invalide pas sa théorie du mythe, mais cela ajoute beaucoup de balles à son camp; L'auteur aura à rendre compte non seulement de sa compréhension inédite de ce passage, mais aussi de sa vision inédite du mythe. La plupart des traducteurs de Plotin voient dans ce passage la description d'une opposition entre *muthos* et *logos*. En effet, c'est le mot *λόγος* qui est rendu par *récits*, un choix de traduction qui laisse plutôt supposer qu'il n'y a pas d'opposition entre deux types de discours, mais une reprise univoque du même sujet. En général, les autres commentateurs ne sont pas aussi prêts que Couloubaritsis à renoncer à la différence sémantique qui se présente ici entre *muthos* et *logos*, même si les

---

<sup>129</sup> Extraite de son *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Couloubaritsis, 1998, p. 687

mythes sont aussi des discours et que les sens peuvent parfois, dans d'autres circonstances, se recouper.

Il n'en reste pas moins qu'entre la « réalité complexe » de Couloubaritsis et les êtres inengendrés qui doivent être conçus comme uns mais décrits comme séparés, il y a possibilité de croire qu'il s'agit du même genre d'objet. De plus, l'expérience humaine qui est unifiée et régularisée, ne serait-il pas possible que ce soit au moins parfois celle de la pensée, le travail du dialecticien évoqué par Couloubaritsis? Je ne veux pas écarter d'emblée ce rapprochement qui pourrait se montrer fécond et rassurant s'il s'avère fondé. Toutefois, on doit tout de suite admettre qu'il est basé au moins en partie sur une lecture très unique et peut-être très personnelle du texte des *Ennéades*. Pour s'assurer que la solidité du lien entre les deux textes ne se base pas uniquement sur des sentiments que Couloubaritsis projette chez Plotin, il faut que la force de cette théorie du mythe soit assez solide et articulée pour compenser la solution difficile proposée aux problèmes philologiques qui fourmillent enchevêtrés en *Enn.* III.5.9.24. Notamment, la définition transcrite plus haut ne pourra être vraiment utile qu'à condition de définir les notions de discours complexe et de réalité complexe, et de bien identifier les modalités de la logique propre du mythe.

### **2.2.1 Les principaux schèmes des mythes et les Ennéades**

Il semble que ce que Couloubaritsis appelle les « schèmes » mythiques qui caractérisent le discours mythique sont en quelque sorte des *paradigmes analogiques*. Le plus ancien et le plus commun serait celui de la parenté. De manière corrélatrice, Couloubaritsis accorde aux formes discursives de la narration et du catalogue (c'est-à-dire toute énumération successive et systématique, de noms, d'actions, d'arguments, de lieux, de codes, de questions, etc...) une relation privilégiée avec le discours mythique, sans toutefois que ces deux catégories soient jamais confondues. Aucune règle ne dicte quels schèmes peuvent ou ne peuvent pas se trouver en un endroit ou figurer ou non un thème. La seule condition pour qu'un thème, une intrigue, un champ lexical, soient comptés au nombre des paradigmes susceptibles d'agir comme schème est la proximité à l'expérience humaine et son caractère concret (*etymon*). L'auteur nomme la parenté, le chemin, l'amour, la violence, l'artisanat, sans que cette liste limite les possibilités. C'est en

conformité avec cette expérience que la narration ou le « catalogue » se trouvera « régulé »<sup>130</sup>.

Si les concepts de schème et de catalogues sont certes féconds dans l'analyse de mythes philosophiques, ils n'en sont pas moins vertigineux. Les exemples de schèmes donnés par Couloubaritsis (parenté, chemin, violence...) sont omniprésents dans le discours philosophique du monde ancien. Si les schèmes et les catalogues, modes d'expression privilégiés du discours mythique, sont si omniprésents, qu'est-ce que leur présence représente réellement pour le lecteur, sinon un avertissement que le texte qu'il est en train de lire doit être interprété pour révéler son plein potentiel?

On peut certes reprocher à certains auteurs évoqués plus haut la rigidité de leur ambition (bien ancrés, consciemment ou involontairement, dans la logique qui caractérise l'école structuraliste) et trouver irréaliste leur projet de cerner les unités de base du discours mythique, et de faire l'inventaire des caractéristiques qui permettent hors de tout doute d'appliquer l'étiquette « mythe » à un texte ou un extrait de texte. À cet égard, la définition ouverte et générative produite par Couloubaritsis apporte un nouveau point de vue, mais il reste encore à s'assurer que celui-ci ne nous pousse pas trop vite en bas d'un nid très haut et que nous volerons au terme de cette chute au lieu de nous écraser.

Couloubaritsis prétend que les auteurs de l'Antiquité ont tendance à afficher une préférence ou une tendance pour un schème ou des schèmes en particulier. Le schème de la parenté est celui qui serait le plus ancien (présent dès les textes homériques et hésiodiques). C'est le schème qui est manifesté, notamment, dans les cosmogonies: les différents éléments de l'univers, bien qu'ils soient en réalité incréés et éternels, figurent dans les mythes hésiodiques et homériques comme s'ils étaient reliés entre eux par des liens familiaux (parent-enfant ou fratrie, par exemple). Le schème de la parenté a aussi pour effet de figurer une naissance à ces entités inengendrées. Selon l'auteur, le schème de la parenté persiste à travers les époques et s'avère le plus puissant entre tous. Dans différents travaux, il met aussi en évidence la proximité d'autres textes mythiques du corpus philosophique avec d'autres paradigmes. Ainsi le schème du *chemin* est à l'oeuvre

---

<sup>130</sup> Couloubaritsis, 2006, p. 255

dans le *Poème* de Parménide<sup>131</sup>, le schème de *l'amour*, chez Empédocle<sup>132</sup> et le schème de *l'artisan*, dans le *Timée* de Platon<sup>133</sup>. Rien ne limite ou ne cantonne l'utilisation d'un schème à une époque ou à un auteur. Ainsi, le schème de l'amour est aussi fortement sollicité chez Platon, dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*<sup>134</sup>.

Maintenant, tous ces paradigmes se retrouvent facilement à un endroit ou un autre des *Ennéades*. Le *chemin* est exploité par le voyage de l'âme qui constitue sa vie, non seulement par sa chute et par son retour (IV.8) mais aussi dans le vocabulaire qui entoure son *proodos*, la voie naturelle de son émanation. L'*amour* est au centre du déclenchement de ce processus (IV.3.12) puisque l'âme s'éprend d'elle-même ou de son image et désire posséder un lieu pour vivre son idylle en animant la matière. L'activité de l'âme du monde se compare bien à celle de l'*artisan* du *Timée* (III.8) et le lien entre elle et les âmes individuelles est décrit dans le vocabulaire de la parenté (comme sa soeur<sup>135</sup>). Ces manifestations de paradigmes concernent presque toutes l'âme, peut-être l'un des lieux de prédilection du mythe. Un autre paradigme est peut-être sous-jacent à tous ceux qui viennent d'être nommés, mais ne se trouve pas aussi explicitement dans les articles de Couloubaritsis. Il s'agit de ce qu'on pourrait peut-être appeler le schème de l'*humanité* et qui correspond à ce que d'autres auteurs appellent de l'anthropomorphisme. Beaucoup, en effet, sans adhérer nécessairement à la vision de Couloubaritsis, remarquent toutefois que dans les mythes, les concepts abstraits ont une forme humaine ou des comportements qui imitent ceux des humains ou rencontrent des défis qui caractérisent habituellement la vie humaine. Je décrirai à la section suivante (2.2.3) les éléments qui font de l'anthropomorphisme un paradigme particulier.

On peut noter, par ailleurs, que ces paradigmes s'expriment à deux niveaux différents dans les *Ennéades*. Parfois, ils se manifestent dans la description des activités de l'âme, de l'Un ou des autres « invisibles », parfois, il se traduit par une récupération des figures mythiques traditionnelles. Dans les deux cas, le discours est arrimé à un schème:

---

<sup>131</sup> Voir Couloubaritsis, 1985, et Couloubaritsis, 1988.

<sup>132</sup> Couloubaritsis, 2003, « Empédocle et le mythe de l'amour et de la haine », p. 98-103

<sup>133</sup> Couloubaritsis, 2003, « La cosmologie platonicienne », p. 291-294

<sup>134</sup> Klimis, 2008, p. 43

<sup>135</sup> Voir Hellemans-Elgersma, 1980.

Cette récupération de la mythologie traditionnelle dans une métaphysique ne doit pas cependant occulter ce fait important que la généalogie mythique traduit en l'occurrence une structure complexe où s'enchevêtrent un visible et un invisible, l'invisible étant, chez Plotin, fort peuplé, puisqu'il comprend, en plus des archétypes intellectifs, des dieux, des démons et des âmes.<sup>136</sup>

Couloubaritsis n'affirme pas que la présence d'un schème qui régule le discours est un signe que le discours régulé est un mythe, ou que sa valeur philosophique en est changée pour le mieux ou pour le pire. Sa démarche, semble-t-il, ne vise pas l'identification de critères qui rendent possible la classification d'un texte comme mythe ou non-mythe. De nouveaux facteurs amènent des outils pour l'analyse du mythe philosophique: la logique de l'ambivalence, le discours catalogique et ses axes conceptuels.

### **2.2.2 Logique de l'ambivalence et discours catalogique**

La présence des paradigmes nommés plus haut ne garantit pas la nature mythique d'un texte donné, mais voici toutefois un premier pas dans la caractérisation de la logique propre au discours mythique : cette logique est basée sur l'*ambivalence*. Contrairement à une logique basée sur les principes du tiers exclu et de non-contradiction, « l'ambivalence suppose que chaque terme renferme en lui quelque chose de l'autre terme [*scil.* terme opposé]<sup>137</sup> ». La présence d'ambivalence dans un discours logique est un signe d'erreur - affirmer à la fois un chose et son contraire relève de l'incohérence -, mais elle peut servir de signe que le texte doit être compris et perçu comme un discours mythique. En ce sens, la logique de l'ambivalence, qui caractérise le discours mythique, permet à un texte de rester cohérent malgré la présence ou l'apparence de contradictions internes. Le principe de base de cette logique alternative est posé, mais ses règles et ses principes demeurent encore quelque peu indéfinis.

Le rôle de la logique de l'ambivalence dans le discours mythique est complété par celui des listes, c'est-à-dire des catalogues dans le discours<sup>138</sup>. Couloubaritsis repense et revisite l'action du *kata-legein* et les textes qui constituent l'énumération d'une suite d'éléments semblables. Ce qui est donné, en début d'analyse, comme une propriété du discours mythique, se révèle toutefois très répandu. Appartiennent à cette catégorie non

---

<sup>136</sup> Couloubaritsis, 1988, p. 115

<sup>137</sup> Klimis, 2008, p. 40

<sup>138</sup> Klimis, 2008, p. 47sq

seulement le « catalogue des vaisseaux » de l'*Illiade* et les voyages d'Ulysse de l'*Odyssee*, mais aussi les *Enquêtes* d'Hérodote, qui seraient pourtant considérées comme des *logoi* par exemple selon les critères de L. Brisson à cause de la vérifiabilité qu'entraîne le témoignage visuel<sup>139</sup>. Même s'il est certes possible d'analyser tous ces textes comme des catalogues, j'ai du mal à partager l'engouement de l'école couloubaritsienne pour cette omniprésence du discours catalogique:

La généralisation du discours catalogique se manifeste aussi dans le constat de sa permanence jusqu'au coeur du monde contemporain, parmi de multiples discours en apparence radicalement distincts et hétérogènes les uns aux autres : l'annuaire téléphonique, les monuments aux morts, le tableau périodique des éléments chimiques, les indicateurs boursiers, etc. Chacun de ces multiples discours se donne en effet bien au premier abord comme étant une liste, qui organise une série de noms selon le principe de la succession catalogique. Mais chacune de ces listes doit être décodée et redressée en fonction de critères d'interprétation qui lui sont propres, permettant ainsi la reconstitution d'un monde complexe à partir des données simples que la liste se contente en apparence d'énumérer. Chaque liste, une fois redressée, manifeste tout un monde.<sup>140</sup>

En suivant cette définition de catalogue, absolument toute forme de succession d'éléments semblables dans un texte peut être défini comme tel. De sorte qu'en poussant ce raisonnement, je ne suis pas sûre qu'il y ait une autre forme de texte que l'onomatopée qui ne puisse être analysé comme une sorte de catalogue. Il y a cependant une propriété distincte qui doit être soulignée. Celle-ci n'appartient pas au discours mythique, mais au discours rationnel. En effet, c'est l'absence de redressement qui caractérise le discours argumentatif: « l'argumentation conserve le principe de la succession catalogique (non plus de séquences narratives, mais d'arguments), tout en se caractérisant par le fait de n'avoir plus besoin d'être "redressé"<sup>141</sup> ». La notion de catalogue fait certes ressortir une propriété insoupçonnée du discours, mais bien que celle-ci évoque la succession d'éléments, qui est un des éléments constitutifs du mythe dans le passage des *Ennéades*

---

<sup>139</sup> M. Detienne fait de la comparaison entre les démarches d'Hérodote et de Thucydide l'objet d'un chapitre entier dans son ouvrage *L'invention de la mythologie*. L'auteur attribue à Thucydide l'intention de relater les événements passés avec le plus d'exactitude possible et à Hérodote de rapporter les histoires telles qu'elles sont entendues, sans égard à leur vérité. Pourtant, les oeuvres de l'un comme de l'autre pourraient tomber dans la catégorie des catalogues, puisqu'elles constituent toutes des énumérations d'événements. Pourtant, c'est Hérodote que Couloubaritsis choisit de nommer, sans qu'on puisse savoir si le caractère plus incertain des *Enquêtes* par rapport à la vérité rend leur auteur un meilleur candidat que Thucydide à la démonstration qui est en jeu.

<sup>140</sup> Klimis, 2008, p. 49

<sup>141</sup> Klimis, 2008, p. 50

que Couloubaritsis tient comme primordial (III.5.9.24-29), la prévalence presque universelle de cette propriété la rend complètement inutile pour la découverte des propriétés du mythe. Ainsi, le discours dit catalogique ne nous permet pas d'avancer plus loin que là où nous étions à la fin du chapitre précédent, c'est-à-dire que nous devons en rester à la conclusion selon laquelle la succession d'éléments est une propriété du discours et de la pensée discursive qui les distingue du *noûs* et de la saisie instantanée que permet la pensée dite intellectuelle ou noétique.

Dans un article de 2006 qui introduit cette nouvelle approche à l'analyse philosophique des textes, Couloubaritsis<sup>142</sup> décrit et caractérise un ensemble de pratiques discursives qu'il nomme *catalogiques*. Les quatre axes d'analyse proposés sont complémentaires et sont au nombre fini de quatre et prennent, comme les schèmes décrits plus haut, la forme de paradigmes, ou même de méta-paradigmes puisque les quatre axes contiennent et utilisent les schèmes ainsi que d'autres motifs textuels (variantes) qui forment un ensemble<sup>143</sup>. Les axes permettent une analyse qui reflète les « distorsions et redressements » qui se trouvent dans les textes caractérisés par le discours mythique.

Les axes se caractérisent de la manière suivante: (1) l'axe *catalogique* regroupe les traits relatifs à la succession et aux séquences. Il peut inclure l'énumération de générations ou de voyages, mais aussi les suites d'arguments, dans le cas des syllogismes, par exemple. (2) L'axe *mythologique* se distingue par les formes narratives<sup>144</sup>. (3) L'axe *topologique* sert à recenser les lieux, et l'auteur précise, les lieux *visibles et invisibles*. Il fait aussi remarquer la vitesse avec laquelle le « lieu » est passé dans la métaphore dans le domaine linguistique, et la remarquable cartographie des *Topiques* d'Aristote. (4) L'axe *chronologique* se divise en quatre manières d'appréhender le temps: *chronos* pour la succession temporelle, *aiôn* pour les durées totales de vie, *hôra* pour le temps conforme aux saisons et *kairos*, l'opportunité, le temps propice<sup>145</sup>.

Même si l'article ne vise pas la caractérisation du discours mythique par rapport au discours rationnel, Couloubaritsis précise que les textes appelés « mythes » par

---

<sup>142</sup> "Fécondité des pratiques catalogiques", *Kernos*, 19, 249-266.

<sup>143</sup> Couloubaritsis, 2006, p. 256

<sup>144</sup> Aristote a été le premier auteur à théoriser l'association entre mythe et narration. Cf. *Poét.* 1430d-1435a.

<sup>145</sup> Couloubaritsis, 2006, p. 256-257.

convention sont des textes qui rassemblent, « pour chaque situation, ces quatre axes<sup>146</sup> ». Ce ne serait pas nécessairement le mode catalogique qui créerait les *effets affectifs associés aux mythes*, mais une *façon particulière* d'articuler ensemble les éléments qui constituent le récit.

J. Lacrosse met en évidence la proximité du fameux extrait de l'*Ennéade* III.5.9, que Couloubaritsis et les chercheurs qui évoluent dans sa sphère considèrent volontiers comme une *définition plotinienne du mythe*, et des éléments qui caractérisent le mythe dans les travaux de Couloubaritsis:

On retrouve bien dans cette définition plotinienne des mythes [III.5.9.24-29] plusieurs éléments de la pratique du mythe mis en évidence par Couloubaritsis : le schème de la parenté (dire de façon engendrée des choses inengendrées), la distorsion et le redressement (séparer par le discours, puis rassembler par l'intellect), le discours catalogique (présenter selon une suite spatiale ou temporelle des choses qui sont ensemble), ou encore la proximité (particulièrement marquée chez Plotin lui-même) entre *logos* mythique et *logos* argumentatif.<sup>147</sup>

La forme finale des axes complémentaires permet de raffiner l'expression de la définition couloubartisienne du mythe<sup>148</sup>. Les axes et la logique de l'ambivalence (la logique *qui lui est propre*) fournissent les outils d'analyse de ce « discours complexe », l'axe *catalogique* assurant la succession des idées et l'axe *topologique* entretenant la proximité du visible et de l'invisible, le schème mis en jeu se trouve dans le lexique et dans la narration, il est donc pris en charge par l'axe *mythologique*, et l'aspect de régularisation évoque l'axe *chronologique*. Dans la définition plotinienne, la séparation et le rassemblement (les distorsions et les redressements) rapprochent les axes topologique et chronologique, puisqu'il s'agit de créer, par le discours, du temps et de l'espace pour rendre compte de choses qui existent hors de ceux-ci. La régularisation de l'expérience peut aussi se comprendre, en plus de la manière synchronique, comme la garantie que tous les individus d'un groupe d'auditeurs ou de lecteurs vivent les mêmes *effets affectifs*

---

<sup>146</sup> Couloubaritsis, 2006, p. 257.

<sup>147</sup> Lacrosse, 2008, p. 494.

<sup>148</sup> « Un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience. » Couloubaritsis, 1998, p. 114

*associés aux mythes*, qui sont le résultat de la *façon particulière* d'agencer tous les éléments qui précèdent.

Dans la mesure où on espère trouver une caractéristique ou un effet qui puisse distinguer le *logos* mythique du *logos* philosophique, le *kata-legein* mythique du *kata-legein* argumentatif, le mythe de la rationalité, tout ce qui est décrit par Couloubaritsis est susceptible d'augmenter un certain vertige, puisque chez lui, cet écart n'a de cesse de se resserrer, jusqu'à faire douter certains lecteurs, sans doute, de la pertinence de maintenir cet écart, que la majorité écrasante de ses prédécesseurs se sont efforcés de creuser et de délimiter avec une précision parfois artificielle. Mais d'un autre côté, les pratiques dites « catalogiques » sont-elles si fécondes si elles n'ont pas pour effet de restreindre ou de préciser le corpus de textes étudiés<sup>149</sup>? En effet, si pratiquement aucun type de texte ne peut être exclu des pratiques catalogiques<sup>150</sup>, alors le *kata-legein* ne nous aidera pas, comme espéré, à délimiter le champ du mythique.

J. Lacrosse met en contexte plotinien la relation étroite entre discours mythique et discours philosophique. C'est encore une fois la fameuse *définition plotinienne* qui est mobilisée, car « la définition de cette pratique: engendrer des choses inengendrées et séparer des choses qui sont ensemble pour les rassembler par l'intellect, est tout simplement paradigmatique de la fonction du discours philosophique en général<sup>151</sup>. » Le statut et la nature de la narration-mobilisation de mythes relève selon l'auteur d'une pratique discursive de grande importance, justement à cause de cette proximité entre discours mythique et discours philosophique qu'on s'efforce ailleurs de combattre.

On peut tirer plusieurs conclusions de l'étude des auteurs de la section qui se termine ici, mais aucune ne nous laisse entrevoir de nouvelles certitudes quant à notre sujet d'étude. On peut conclure que la séparation entre les discours est hasardeuse et potentiellement inutile, même si le discours mythique possède une logique qui lui est propre. On peut conclure que Plotin a une idée très nette des contours du concept de mythe parce qu'il en a produit une définition, même si cette définition ne permet pas de séparer ce discours des

---

<sup>149</sup> Tel que décrites *cf.* Couloubaritsis 2006.

<sup>150</sup> Même les bulletins scolaires et les bottins du téléphone y sont soumis. Voir la section 2.3 pour plus de détails.

<sup>151</sup> Lacrosse 2003, p. 499

autres types de discours (ne respecte donc pas même le procédé genre-différence spécifique). Finalement, on peut en conclure que le statut de mythe n'a pas d'importance spécifique dans l'expression philosophique chez Plotin (et même chez Platon) et que cette *pratique* discursive peut donc être utilisée sans heurts dans les *Ennéades* et qu'il n'est pas capital de s'en apercevoir.

### 2.2.3 *Anthropomorphisme et personnification*

J'ai décidé de consacrer une section distincte à un concept qui, sous le régime de Couloubaritsis, pourrait peut-être être considéré comme un schème, parce que la présence de personnages dans la narration de mythes est considérée comme le signe de l'expression mythique par des auteurs qui n'ont rien à voir avec Couloubaritsis et son école. En effet, le fait que les mythes mettent en scène des personnages plutôt que des concepts est même généralement admis comme un lieu commun. L. Brisson redonne la liste de ceux qu'énumère Socrate au livre II de la *République*: des dieux, des démons, des héros, des habitants de l'Hadès et des hommes du passé<sup>152</sup>. Cet « anthropomorphisme généralisé » n'est pas exclusif aux mythes philosophiques de Platon, mais une règle générale qui s'applique aussi aux mythes cosmogoniques et étiologiques des poètes archaïques et des prosateurs plus tardifs. Les sujets des mythes ne sont donc jamais, selon Brisson, des intelligibles: ils doivent provenir du monde sensible<sup>153</sup>. Mais remarquons que si ces sujets viennent du monde sensible, ce n'est pourtant pas du nôtre, de notre environnement immédiat, que proviennent ceux qui sont nommés ici. Les dieux, les démons, et les hommes du passé n'appartiennent peut-être pas au monde intelligible, mais ils nous sont quand même inaccessibles, ou ne peuvent être connus qu'à travers le discours.

L'anthropomorphisme dont il est question n'équivaut donc pas à la mise en scène de n'importe quel type d'humain. Les histoires qui concernent des humains ordinaires (réels ou fictifs) ne deviennent des mythes que si celles-ci servent à expliquer un destin extraordinaire, un contact avec un dieu, un exploit hors du commun ou une métamorphose. Et c'est pour les mêmes raisons que les histoires qui mettent en scène des personnages du passé ne sont pas toujours nécessairement des mythes, même si elles ne

---

<sup>152</sup> Brisson, 1996, p. 34

<sup>153</sup> Brisson, 1996, p. 36

sont pas vérifiables et qu'on ne peut avoir accès à ces sujets que par le discours. En effet, on ne considèrera pas, par exemple, que la *Vie de Plotin* que nous a laissée Porphyre est un mythe, même si elle met en scène un homme du passé (et, aux yeux de l'auteur, peut-être aussi un héros), et même si les commentateurs doutent que tout ce qui s'y trouve soit absolument et factuellement vrai.

Il existe un type de personnage, cependant, qui convient particulièrement et peut-être spécifiquement au mythe, c'est celui qui résulte de ce qu'on pourrait appeler la « personnification ». Les dieux eux-mêmes sont en quelque sorte le résultat de personnifications, dans la mesure où ils représentent des concepts sous la forme de personnages. Les exemples les plus clairs se trouvent dans les mythes anciens. Lorsque le vent parle et s'adresse à un humain, c'est un personnage qui est construit par personnification. Des concepts abstraits peuvent subir la même transformation: être touché ou possédée par Apollon, c'est avoir un talent pour la musique, par exemple, et profaner un foyer, c'est insulter Héra. Si dans les mythes, le vent et les saisons se mettent à observer, désirer et discuter, c'est parce qu'Éole et Déméter sont le résultat de personnification. Ce phénomène est évident aussi, quand on a affaire à des dieux qui portent tout simplement le nom du concept qu'ils représentent: Éros/Amour (*Banquet*), Dikè/Justice (*Rsp.*).

Selon L. Brisson, c'est l'écriture qui permet, entre autres choses, de passer à la « substantivisation » au sens grammatical et ontologique, des concepts abstraits:

Suivant ce même mouvement, une pensée conceptuelle commença à s'affirmer, qui considérait une entité abstraite - la justice par exemple - non plus seulement comme la propriété de certaines actions, comme un processus institutionnel ou même comme une divinité manifestant l'une des qualités de Zeus dont elle est la fille, mais comme une réalité autonome, susceptible d'être le sujet d'une définition et d'être considérée comme norme absolue permettant de porter un jugement sur des actes posés par une communauté ou par un individu<sup>154</sup>.

Les mythes existaient déjà avant que l'écriture ne soit inventée et répandue, et dépendaient de la répétition d'un locuteur à l'autre au sein d'une communauté pour se transmettre et demeurer dans la mémoire collective. L'écriture, qui a changé radicalement

---

<sup>154</sup> Brisson, 1990, p. 52

la communication, aurait aussi, selon Brisson, affecté profondément la conceptualisation chez les individus. L'écriture, dans la mesure où elle a fait cristalliser, pour ainsi dire les mythes en leur donnant une forme fixe, serait un facteur qui a permis l'émergence de la philosophie dans le monde ancien. Ainsi dans la période antérieure à l'écriture, les entités abstraites - comme la justice - pouvaient être comprises ou bien comme une propriété susceptible de qualifier des actions (un prédicat!), ou bien comme une divinité sous la forme d'une manifestation. Dans la période postérieure à l'apparition de l'écriture, la possibilité apparaît de considérer ces entités comme « norme absolue permettant de porter un jugement sur des actes ». La nouveauté de ce mode de connaissance ne me semble pas absolument éclatante. Brisson ne se montre pas non plus soucieux de lever les deux ambiguïtés suivantes: 1) Comment le concept de norme absolue se distingue-t-il réellement de la divinité en tant que personnification (de la justice par exemple)? - on comprend intuitivement la possibilité de concevoir un concept sans le diviniser, mais le mécanisme par lequel l'écriture permet cette « pure conceptualisation » n'est pas explicite. 2) Le fait de « porter un jugement sur des actes » est-il si différent de ce qui a été nommé « la propriété de certaines actions »? Je ne veux pas soutenir que cette « norme absolue » n'existe pas ou qu'il n'y a pas de raison de croire que la venue de l'écriture ait affecté les modes de pensée. Je regrette toutefois l'absence de précision dans la caractérisation de ce passage d'un mode de pensée à l'autre car c'est justement cette précision qui permettrait de mettre le doigt sur les caractéristiques propres au mythe et celles propres au *logos* (en effet la description de la « substantivisation » ci-haut semble recouper à plusieurs égards la division brissonnienne entre mythe et rationalité, dont j'ai aussi souligné les insuffisances précédemment). En fait, l'auteur semble plus occupé à montrer la supériorité de Platon sur les poètes qu'à montrer réellement l'articulation des concepts en jeu.

Par ailleurs, les considérations sur l'anthropomorphisme telles qu'elles se trouvent chez Brisson<sup>155</sup> laissent également entendre, mais de manière sous-entendue, qu'un texte accède au statut de mythe s'il met en scène des dieux, des héros du passé et des habitants de l'Hadès dont les noms sont connus. De sorte qu'il devient facile de repérer un mythe

---

<sup>155</sup> Brisson, 1996, et aussi chez Most 2012.

lorsqu'une personnification classique est à l'oeuvre, mais pas nécessairement quand cette personnification survient pour la première fois, un phénomène qui est voué à se produire quand on crée des mythes, comme le font Platon et Plotin.

Si les mythes portent, comme le dit Brisson, sur des choses qui se trouvent dans le monde sensible, comment expliquer la place ou la présence de dieux-concepts comme Amour et Justice dans des mythes? Pourtant si on doute qu'ils s'y trouvent, comment prétendre pouvoir rendre compte d'eux dans un discours *logos*, véridique et vérifiable? Ces questions en amènent une autre, déterminante pour cette recherche. Si des concepts abstraits qui n'appartiennent pas réellement au sensible peuvent faire l'objet de mythes dans la mesure où ils sont personnifiés, doit-on réellement maintenir que l'intelligible ne peut pas faire l'objet de mythe? Donner au vent des attributs humains comme la parole (le *logos*!), est-ce substantiellement différent de décrire l'intellect et l'âme comme des entités qui ressentent, qui désirent, qui évaluent et qui connaissent? N'est-ce pas également leur donner des caractéristiques spécifiquement humaines, c'est-à-dire les *personnifier*? Si on avance qu'il ne s'agit pas du dieu lui-même, mais d'une sorte de manifestation sensible de son essence, alors le même processus pourra s'appliquer aux formes intelligibles, et éventuellement aux hypostases plotiniennes.

C'est en tout cas en ce sens, à mon avis, qu'il faut comprendre la critique de Most dans son article de 1999<sup>156</sup>, qui reproche à W. Nestle de ne pas se rendre compte qu'il fait s'engager le mythe et le *logos* dans des « batailles épiques » au sein de sa propre argumentation, alors qu'il soutient que le phénomène de personnification est une caractéristique essentielle du mythe, qu'il tient pour une forme d'expression pré-logique. S'il s'agit effectivement de personnification quand le *logos* parvient à *vaincre* et *supplanter* le mythe dans l'histoire des discours - en effet on lui prête des fins et les moyens d'y parvenir - alors il pourrait aussi s'agir de personnification quand l'âme se détache de l'Intellect parce qu'elle souhaite s'appartenir elle-même et donner vie à la matière<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> *From logos to muthos*. 1999. Où sa position ne semble pas en continuité parfaite avec celle qu'il défend en 2012, où il défend la visée exotérique des mythes de Platon et des Dialogues en général.

<sup>157</sup> *Enn.* IV.8 et IV.3-4

J'ajoute une dernière remarque connexe au sujet de ce qui peut, ou non, faire l'objet d'un mythe dans l'ouvrage de Brisson. Celui-ci affirme qu'il y aurait des sujets qui ne peuvent être abordés que par le discours qu'il a décrit plus haut comme narratif et non argumentatif: « Platon ne peut parler qu'en termes mythiques d'un certain type de référents, c'est-à-dire tout ce qui touche à l'âme et au passé éloigné, et qui de ce fait reste inaccessible aussi bien aux sens qu'à l'intelligence<sup>158</sup>. » Cette affirmation surprend pour trois raisons. Premièrement, la phrase est un peu équivoque: est-ce impossible pour tous de parler en termes rationnels de ces types de référents ou est-ce propre à la philosophie de Platon? Et si cela est propre à Platon, qu'est-ce qui l'a empêché de faire comme les autres? Deuxièmement, ce n'est pas pour les mêmes raisons que l'âme et le passé éloigné échappent « aux sens et à l'intelligence ». En effet, le passé éloigné a déjà été accessible aux sens, au temps où celui-ci était le présent. Ce n'est que le passage du temps qui nous l'a rendu inaccessible. Je ne suis d'ailleurs pas certaine de comprendre pourquoi le passé éloigné n'est accessible que par le mythe, et il me semble plus juste d'affirmer qu'il ne peut être connu que par l'intermédiaire du discours (oral ou écrit, mythique ou rationnel), ce qui est très différent. À l'inverse, l'âme est susceptible d'être absolument inchangée et inchangeante, mais c'est son abstraction qui nous la rend inaccessible, et non sa position spatiotemporelle. En plus de ces détails, et pour fermer la boucle avec ce qui précède dans le raisonnement de Brisson, si on ne peut parler qu'en termes mythiques d'un référent, comment peut-on vérifier la conformité de ce discours mythique avec le discours philosophique qui lui correspond? On se souviendra que c'était la position de l'auteur: la vérité propre au mythe dépend de son adéquation avec le discours philosophique qui lui correspond. Nous avons déjà discuté des problèmes inhérents à ce « parallélisme des discours », et il semble que son importance soit finalement assez ténue, même pour l'auteur qui l'a caractérisé, puisqu'il est logiquement incompatible avec ce qui vient d'être avancé.

L'anthropomorphisme et la personnification sont peut-être les éléments du mythe qui sont les plus faciles à identifier et à saisir. C'est pourtant un paramètre qui aura un grand rôle à jouer dans la caractérisation et la description des mythes plotiniens.

---

<sup>158</sup> Brisson, 1996, p. 40

### 2.3 Critères textuels

Le critère textuel qui est le plus associé aux mythes est aussi le plus ancien, il s'agit du caractère narratif qu'ils revêtent: on considère généralement que les mythes ont l'aspect d'une histoire. Le second critère qu'on peut considérer comme textuel est la présence d'une invocation aux Muses ou aux divinités, un trait qui se retrouve fréquemment à l'ouverture d'un mythe, et finalement, je commenterai une liste de critères qui visent à circonscrire les mythes platoniciens, afin de voir s'ils peuvent être utiles à la compréhension des mythes qui se trouvent dans les *Ennéades*.

Avant ou jusqu'à Platon, la différence entre *muthos* et *logos* aurait été surtout d'ordre stylistique, si on croit L. Couloubaritsis. C'est à la lumière de cette différence de style qu'il faut comprendre les passages homériques comme celui où Nestor dit à Télémaque que ses *muthoi* ressemblent à ceux d'Ulysse. « [C]ette ressemblance ne concerne pas le contenu de leurs discours, mais leur façon de parler, leur manière de tourner le discours, qui englobe à la fois les tournures de phrases, mais aussi le ton, les gestes, etc<sup>159</sup>. »

#### 2.3.1 Mythe et narration

Chez Aristote, le mot *μύθος* est utilisé au premier livre de la *Poétique* pour signifier différentes choses. Aux toutes premières lignes de l'œuvre, l'intention est annoncée d'expliquer la bonne disposition, le bon ordre « des mythes » pour que « la poésie » soit belle (*πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσις* [1447a9-10]). Dans ce contexte, « la poésie » correspond à une œuvre originale, et « les mythes », au sujet qui y est traité. Quand Aristote parle de la manière de disposer le mythe ou des parties du mythe, il s'agit de l'aspect technique des composantes narratives<sup>160</sup>. Les parties du « mythe » sont ainsi désignées comme l'*anagnôrisis*, la *peripeteia* et le *pathos*<sup>161</sup>. En d'autres lieux, Aristote utilise le même mot pour désigner des histoires déjà connues: *Τοὺς μὲν οὖν παρελημμένους μύθους λύειν οὐκ ἔστιν* (1453b22). Elles ne s'appellent toutefois pas « mythe » à cause du fait qu'elles sont « reçues », c'est-à-dire connues au préalable, puisqu'on spécifie justement qu'elles sont telles (par rapport aux nouveaux mythes, susceptibles d'être composés selon les règles que le manuel décrit).

---

<sup>159</sup> Klimis, 2008, p. 44

<sup>160</sup> Cf. 1452a37, 1452b10, 1452b29, 1453a12

<sup>161</sup> Chapitre XI

Les commentateurs anciens et modernes ont cherché à isoler les « mythes », les « histoires » du reste du texte dans un contexte philosophique. Cette démarche semble en effet aller de soi au moins depuis Platon, qui nous met en garde en plusieurs endroits (habituellement à l'orée d'un mythe, justement) contre le caractère mimétique du mythe, de la narration, des histoires et vu la relation ambiguë entre mythe et vérité<sup>162</sup>, il n'est pas naturel de s'opposer à quiconque veut mettre au clair l'information à retenir en retirant l'ornementation et la fausseté. Toutefois, et cela est particulièrement flagrant dans le cas des dialogues philosophiques de Platon, cette caractéristique n'aide pas toujours à distinguer clairement le mythe du discours philosophique, vue l'omniprésence de la narration. Selon le mot de P. Murray, « the dialogues themselves are stories<sup>163</sup>. »

Chez Plotin, il est davantage possible de distinguer entre un style narratif et un style descriptif. Il y a parfois une rupture de ton entre les passages où Plotin explique et réfute les positions philosophiques de ses adversaires (par exemple I.6.1 sur la nature du beau, IV.7.1-13 sur l'âme et III.7.1-10 sur le temps) puis les passages où il expose ses propres conclusions sur les mêmes sujets. Dans le traité qui concerne la nature du beau, les positions adversaires sont démontées à l'aide d'arguments simples: la théorie de la beauté comme harmonie ou comme symétrie est faible, parce qu'elle laisse supposer la possibilité que l'agencement correct de parties laides donne un résultat beau, ce qui n'est pas logique. Puis, lorsque vient le temps de décrire sa propre position, Plotin a recours à un registre complètement différent, où entrent en jeu le comportement et les sentiments de l'âme au contact de la beauté sensible:

Ἔστι μὲν γὰρ τι καὶ βολῆ τῆ πρώτῃ αἰσθητὸν γινόμενον καὶ ἡ ψυχὴ ὡσπερ **συνεῖσα** λέγει καὶ **ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται** καὶ οἷον **συναρμόττεται**. Πρὸς δὲ τὸ αἰσχροὺν **προσβαλοῦσα ἀνίλλεται** καὶ **ἀρνεῖται** καὶ **ἀνανεύει** ἀπ' αὐτοῦ οὐ **συμφωνοῦσα** καὶ **ἀλλοτριουμένη**. I.6.2.2-6

C'est [la beauté dans les corps] une qualité qui devient sensible dès la première impression ; l'âme prononce sur elle avec intelligence ; elle la reconnaît, elle l'accueille et, en quelque manière, s'y ajuste. Mais quand elle reçoit l'impression de la laideur, elle s'agite ; elle la refuse ; elle la repousse comme une chose discordante et qui lui est étrangère. (trad. Bréhier)

<sup>162</sup> Cf. section 2.2, et d'ailleurs les histoires qu'Aristote appelle mythes ne sont jamais considérées comme vraies.

<sup>163</sup> Murray, 1999, p. 259

Ces passages ont souvent, comme ici, davantage l'aspect d'une succession d'*actions* que d'une succession d'*arguments*. L'agent est le plus souvent l'âme individuelle, et parfois une hypostase. Comme on l'a vu au chapitre précédent, c'est aussi ce même phénomène qui se produit en *Ennéade* III.7, où au chapitre 11, après l'énumération argumentative des problèmes reliés aux théories des adversaires en ce qui concerne le temps, Plotin invoque les Muses - ou plutôt le temps lui-même - et fait le *récit* de la naissance du temps pour expliquer sa vraie nature. La naissance du temps coïncide avec le mouvement originel de l'âme vers la matière; c'est donc aussi une nouvelle aventure de l'âme qui nous est racontée.

Si les commentateurs reconnaissent de manière assez unanime que le chapitre III.7.11 est un exemple de mythe plotinien, les passages comme celui en I.6.2 ne jouissent pas de la même reconnaissance. Ce passage est d'ailleurs beaucoup plus court et « l'histoire » qui y est contée n'est pas aussi complète que celle de la naissance du temps. On voit cependant comme cet extrait appartient davantage à la description de personnage (l'âme) qu'à l'exposition argumentative. De plus, la présence des mots ὅσπερ et οἷον peuvent indiquer une stratégie textuelle dont Plotin se sert pour indiquer que ce qui est décrit ne se passe pas littéralement, mais qu'il faut prendre le passage comme une analogie totale ou partielle.

La présence de narration, c'est-à-dire d'une succession d'actions accomplies par un personnage, ne peut évidemment pas servir de critère absolu pour départager le mythe du discours rationnel dans les *Ennéades*. On ne peut ignorer que la *Vie de Plotin* (bien qu'elle ne fasse pas partie des *Ennéades* à proprement parler, elle fournit un bon contre-exemple), est justement un texte qui constitue une suite d'actions accomplies par un personnage (Plotin) et qui servent à tracer un portrait de sage. Nombreux sont les auteurs contemporains qui choisissent de douter de telle ou telle anecdote, ou de voir en un épisode l'illustration inventée d'un trait de caractère associé au sage<sup>164</sup>. Le choix de la toute première phrase de la biographie, « Plotin semblait avoir honte d'avoir un corps », semble confirmer l'hypothèse selon laquelle cette biographie vise davantage à illustrer les traits du maître qu'à relater les événements de sa vie. Il s'agit donc d'une profession de

---

<sup>164</sup> Le collier volé VP XI, le prêtre égyptien VP X, conseiller des sénateurs VP IX.

foi plotinienne en même temps que d'un hommage à un maître qui a su se détacher de la matière et cultiver la pureté de son âme. Malgré le caractère narratif, même combiné à un rapport problématique à la vérité, de la biographie de Plotin laissée par Porphyre, rares sont ceux qui iraient jusqu'à la qualifier de *mythe*. Le fait que j'ai évoqué plus haut, à savoir que les passages très narratifs mettent souvent en scène l'âme ou les hypostases, ne me semble pas pouvoir garantir, à ce stade-ci, que seul le mythe peut rendre compte d'entités transcendantes.

Dans le passage cité plus haut, les adverbes de comparaison ὅσπερ et οἷον signalent au lecteur que le passage doit être compris à un sens qui n'est pas littéral. Toutefois ces mots ne sont pas non plus des garanties, des signes qui indiquent la présence de discours mythique, ou même d'une incohérence qui indique la nécessité de faire intervenir une *hyponoia*. Même si cet usage n'est pas exclusif, il faut tout de même admettre que les adverbes de comparaison en général servent à Plotin à introduire des analogies qui peuvent servir à donner des explications approximatives là où le lexique ordinaire ne suffit plus. Pour l'instant, je ne pense pas qu'on puisse conclure que certains mots indiquent hors de tout doute la présence de mythe.

### 2.3.2 Mythe et Muses

Certains passages, chez Platon comme chez Plotin, sont considérés comme des mythes tout simplement parce qu'ils sont nommés comme tels. C'est le cas de la triade des figures classiques d'Ouranos, Kronos et Zeus traitée en *Ennéade* III.5. Les œuvres d'Homère et Hésiode et des poètes anciens sont aussi appelées explicitement des mythes par Socrate en *République* II (377a -381d), et plusieurs mythes platoniciens sont annoncés par ce mot même, μύθος<sup>165</sup>. Mais ce facteur de désignation n'est pas complètement sans équivoque. Quelques passages peuvent poser une difficulté, par exemple en *République* II 376d où Socrate annonce son intention de décrire l'éducation éventuelle des gardiens de la cité idéale, il dit proposer de le faire « comme en fabriquant

---

<sup>165</sup> Notamment, le mythe eschatologique du *Gorgias* (523a-527a), l'apparition de la vie politique selon Protagoras, (*Protagoras* 320c-323a), la création du cosmos du *Timée* (29d-92c).

une histoire » (ὡςπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές), ce qui n'est pas sans rappeler les formules utilisées pour annoncer un mythe<sup>166</sup>.

On associe aussi volontiers l'invocation des Muses au mythe. Même s'il n'est pas inconcevable de les invoquer pour d'autres raisons, l'invocation aux Muses convient particulièrement aux introductions de mythes. On les retrouve dans des formules saisissantes aux toutes premières lignes des grands poèmes épiques par exemple dans l'*Illiade* (Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος) et dans l'*Odyssee* (Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον). L'invocation en début de texte jouerait, selon L. Brisson, un rôle dans l'assertion de la vérité du mythe: « les muses sont évoquées justement parce que ce sont elles, les filles de Mémoire, qui sont garantes de la vérité du mythe tel que transmis par le poète<sup>167</sup>. » L'auteur fait ici une séparation ici entre les modes d'atteinte de la vérité des textes mythiques, dont la vérité est basée sur un mélange d'autorité divine et de mémoire collective, et les textes « historiques » dont la vérité est basée sur la conformité à un témoignage visuel direct ou indirect. Cette séparation n'est pas la même que celle que l'auteur expose quelques années plus tard dans son *Introduction à la philosophie du mythe*, où la vérité du mythe dépendait plutôt de la conformité à un discours philosophique qui lui correspond, mais elle ne concerne pas non plus les mêmes mythes. Toujours est-il que le fait d'invoquer les Muses, que cela soit fait par tradition ou pour garantir la vérité de ce qui suit, a pour effet de rappeler le style des poètes épiques, de sorte que tout texte qui commence par une invocation est susceptible d'être consciemment ou inconsciemment considéré comme un mythe ou au moins rapproché des mythes anciens, surtout pour un lecteur contemporain de Platon ou de Plotin.

Pourtant, dans le contexte platonicien, on ne trouve pratiquement jamais de ce genre d'invocation au début des mythes. On en trouve une, par contre, au début du livre VIII de la *République*, là où Socrate s'apprête à décrire l'éventuelle dégénérescence naturelle des cités (545d-e), un passage qui n'est pas habituellement considéré comme un mythe. Cette invocation, dans le contexte, crée une rupture narrative avec ce qui précède et peut faire écho au style des poètes épiques, mais on peut difficilement argumenter qu'elle y apparaît

---

<sup>166</sup> Murray, 1999, p. 258

<sup>167</sup> Brisson, 1990, p. 52

spécifiquement pour garantir la vérité du mythe, ou lui donner du poids. Cet élément discursif semble servir à donner à la narration une gravité qui rappelle celle des mythes épiques. Même si l'invocation aux Muses pourrait potentiellement être un des marqueurs les plus évidents et les plus classiques de mythes, il me semble hasardeux de s'en servir comme critère en contexte platonicien, justement parce que les éléments discursifs reliés à la narrativité des mythes sont omniprésents dans la narration platonicienne en général<sup>168</sup>. Le style plotinien, qui utilise parfois la narration mais en des endroits un peu moins répandus, se prête potentiellement davantage à l'observation de ce genre de critères, de sorte qu'il serait moins risqué, par exemple, de voir un mythe où il y a une invocation aux Muses dans le contexte des *Ennéades*, si rien d'autre n'empêche de considérer le passage comme tel. Notons par ailleurs que Socrate (le philosophe par excellence) décrit par ailleurs sa propre activité comme celle d'un faiseur de mythes (501e). La relation ambiguë qu'entretient Platon avec le mythe rend l'identification de critères clairs hasardeuse. Certains auteurs s'y sont toutefois hasardés et j'en donnerai un exemple à la prochaine section.

### 2.3.3 Accumulation des critères

Dans l'article de 2012 qui a déjà été évoqué, G. Most, constate la difficulté d'élaborer un critère unique et universel pour identifier quels passages du corpus platonicien doivent être considérés comme des mythes<sup>169</sup>. Il qualifie ces approches d'« unidimensionnelles » et propose une approche où les critères visent à la fois le fond et la forme, s'additionnant les uns aux autres et se complétant en quelque sorte. Il parvient ainsi à une liste de huit caractéristiques communes aux mythes du corpus platonicien, malgré quelques exceptions (la majorité des règles comprennent des locutions adverbiales comme *almost always, probably always, generally* et *often*) et malgré le fait que cette liste ne doive pas être, selon l'auteur, appliquée « trop mécaniquement » mais plutôt avec flexibilité et sensibilité, et surtout sans se prendre trop au sérieux (*with a modicum of self-irony*) pour que le résultat soit satisfaisant<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Murray, 1999, 259

<sup>169</sup> Most, 2012, p. 15; p. ex. Couturat (1896), Zaslavsky (1981), Croiset (1895)

<sup>170</sup> Most, 2012, p. 16

Je profite du fait que l'auteur estime lui-même que la majorité de ces critères (1-7) conviennent également aux mythes traditionnels de la culture orale du monde grec pour étendre mon analyse à une préparation au contexte des *Ennéades*. Le problème le plus évident qui ressort de cette liste de critères complémentaires est la facilité avec laquelle on peut appliquer la plupart (surtout ceux portant davantage sur le contenu que sur la forme) aux discours sur l'âme, sur les Formes intelligibles et sur d'autres sujets très abstraits. Voici la liste des huit critères proposés<sup>171</sup> :

1. Platonic myths are almost always monological.
2. Platonic myths are probably always recounted by an older speaker to younger listeners.
3. Platonic myths usually claim to go back to older, explicitly indicated or implied, real or fictional oral sources.
4. Platonic myths always deal with objects and events that cannot be verified.
5. Platonic myths generally derive their authority not from the speaker's personal experience but from the tradition.
6. Platonic myths often have an explicitly asserted psychagogic effect.
7. Platonic myths are never structured as dialectic but instead always as description or narration.
8. Platonic myths are always found either (a) at the beginning of an extended dialectical exposition or (b) at the end of one.

Most souligne que le critère 8 est celui qui est spécifique au contexte platonicien et qui ne peut pas être appliqué aux mythes en général. Dans l'explication de ce critère, qui peut ne sembler que souligner l'alternance entre passages dialectiques et passages narratifs (qui va plutôt de soi), l'auteur explique en fait qu'il existe habituellement ce que j'ai appelé plus haut un « parallélisme » des textes<sup>172</sup>. C'est-à-dire que soit le mythe sert à réexpliquer ou exemplifier ce qui vient d'être fait en termes dialectiques (à l'aide des rassemblements et des divisions, dit Most), soit une explication rationnelle le suit immédiatement. Les textes « correspondants » cités par Most n'ont toutefois rien en commun les uns avec les autres: dans certains cas, il s'agit d'à peu près l'ensemble du dialogue qui précède le mythe (*Gorgias*, *Er*, p. ex.), dans d'autres cas, le texte parallèle est une très courte explication qui conclut le mythe (à la fin de l'intervention d'Aristophane dans le *Banquet*, où la typologie des préférences sexuelles est exposée en

---

<sup>171</sup> Most, 2012, p. 24, appendice A

<sup>172</sup> Most, 2012, 19

une phrase) et qui ressemble presque aux courtes phrases, aux « morales » qui concluent les fables d'Eschyle. D'une part, il me semble plutôt normal et même inévitable que les mythes ne soient pas tout à fait coupés de leur contexte et que des remarques introductives ou conclusives les accompagnent (ou en fassent partie). D'autre part, l'alternance entre les parties narratives et dialectiques ne correspondent pas toujours aussi clairement à des reformulations que l'auteur le laisse entendre (création du monde dans le *Timée*, structure de l'âme dans le *Phèdre*, immortalité de l'âme et voyage aux enfers du *Phédon*, la structure de la cité et la destruction de l'Atlantide dans le *Critias*)<sup>173</sup>. Ce terrain, sur lequel Most construit son argument selon lequel les mythes s'adresseraient spécialement et avant tout à un public extérieur à l'Académie, semble peu stable. Puisque le jugement de cet argument n'apporte rien qui puisse être appliqué au contexte des *Ennéades*, il est plus avisé de le laisser de côté<sup>174</sup>.

Les critères 1 et 2 me semblent s'appliquer davantage au contexte des Dialogues qu'au contexte des *Ennéades*. En effet, la différence entre monologue et dialogue ne nous est pas utile dans le contexte plotinien, où il n'y a pas de reconstitution de conversation comme telle. La monologie des *Ennéades* rend aussi le 2e critère caduc puisqu'elles sont entièrement composées dans le style d'un maître s'adressant à ses disciples.

Notons que le 3e critère recoupe en partie ce qui a été discuté à la section précédente. Puisque le mythe n'utilise pas le même genre de démonstration que les discours rationnels (voir critère 7), il prouve sa vérité en invoquant une source d'autorité. Si les Muses en sont l'exemple le plus classique, il est vrai que pour Platon il arrive aussi de nommer comme source une personne ou un groupe de personnes d'autorité pour valider la crédibilité de l'histoire (Diotime, *Banq.* 203b; Dropide, ami de Solon, *Tim.* 20d; des prêtres et des prêtresses, *Ménon* 81a; les Égyptiens de la région de Naukratis, *Tim.* 274b; Chéréphon et son frère, *Apol.* 21a). Ces appels à l'autorité ont donc le même rôle que les invocations aux Muses dans la construction de la vérité du discours. P. Murray va dans une direction différente, mais d'une manière qui n'est pas

---

<sup>173</sup> Most, 2012, 19

<sup>174</sup> Voir VP, les traités rédigés par Plotin à la demande de ses étudiants semblent remplir la double fonction de rappel aux disciples qui ont suivi son enseignement oral et de moyen de diffusion auprès d'autres philosophes.

incompatible: elle suggère que ces passages où la source de l'histoire est nommée permettent au narrateur de renoncer à la responsabilité (*disclaim responsibility*) de ce qui suit<sup>175</sup>. Le narrateur ne renonce pas nécessairement à cette responsabilité parce qu'il doute de la vérité de ce qu'il avance, mais peut-être que cette déresponsabilisation sert à prouver que le narrateur n'est pas en train de fabriquer ses propres fantaisies. Ainsi, on peut aussi voir, dans cette mesure, un *Ersatz* d'invocation aux Muses, dans la mesure où les Muses aussi, du moment qu'elles sont invoquées, deviennent les autrices responsables et garantes de la vérité des paroles du narrateur.

Les critères qui portent les numéros 4 à 7 dans la liste de Most, dans la mesure où ils concernent plutôt le contenu que la forme, me semblent les plus profitables pour la réflexion sur le mythe en contexte plotinien. Tout ce que j'ai été amenée à dire au sujet de la vérification et de la possibilité de vérifier le contenu des mythes plus haut dans ce chapitre m'ordonne de me méfier du critère 4, où Most, comme Brisson avant lui, donne à la vérification empirique une autorité dont elle ne saurait jouir en contexte platonicien, pour toutes les raisons ontologiques exposées plus haut: "Whatever ordinary humans can know by testing their experience and can communicate to others is strictly excluded as possible material from the Platonic myths<sup>176</sup>." Certains mythes qui font partie de la liste provisoire des mythes platoniciens à laquelle Most parvient résistent par ailleurs à ce critère et à son explication: les mythes concernant la nature de l'âme et son immortalité.

D'abord, on ne peut affirmer avec certitude que les « humains ordinaires » contemporains de Socrate et de Platon aient considéré hors de tout doute comme « invérifiable » ce qui concerne la nature immortelle de l'âme humaine. Plotin lui-même estime que la présence d'esprits et l'existence des cultes aux ancêtres en sont une preuve *tangible et visible*<sup>177</sup>. Que Plotin lui-même ait adhéré ou non à cette croyance, il n'en reste pas moins qu'il la mobilise comme argument honnête. Ensuite, la séparation entre mythes de la préhistoire et mythes de l'après-vie oblige Most à considérer le mythe du char ailé (*Phèdre* 246a-257a) ainsi que le court passage du *Ménon* (81a-c) où Socrate affirme l'immortalité de l'âme comme des mythes eschatologiques. Or, on ne considère habituellement que les

---

<sup>175</sup> Murray, 1999, 256

<sup>176</sup> Most, 2012, p. 17

<sup>177</sup> *Enn.* IV.7.15

mythes d'Er (*Rép X*), du *Phédon* et du *Gorgias* comme « eschatologiques »: ceux-ci ont en commun d'exposer les récompenses et les punitions auxquelles sont soumises les âmes après la vie. Les passages du *Phédon* et du *Ménon* qui sont cités décrivent d'ailleurs plutôt le destin de l'âme *avant* la vie qu'après elle, et sont donc plutôt *protologiques* qu'eschatologiques. En effet, dans le *Ménon* Socrate mobilise l'immortalité de l'âme pour expliquer le phénomène de l'anamnèse. C'est donc nécessairement de l'âme pré-corporelle qu'il doit être question. Toutefois, cette désignation de *protologies* ne convient pas non plus, puisque ce processus est cyclique et que les âmes, avant leur entrée dans le corps et l'oubli qui caractérise cette étape, ont déjà occupé, quitté et oublié d'autres corps. Ce phénomène cyclique de réincarnation est d'ailleurs également décrit dans le mythe du démiurge (*Timée* 29d-92c), qui fait partie des mythes que Most classe dans l'autre catégorie, les mythes étiologiques, qui rapportent des événements mythiques *pré-historiques*.

Une caractéristique prometteuse se trouve dans l'explication du critère 5, qui stipule que l'autorité des mythes viennent de la tradition plutôt que de l'expérience personnelle du locuteur. Ce critère, tel qu'il est formulé, me semble un peu étrange dans le contexte narratif des Dialogues, puisque tous les locuteurs sont mis en scène par Platon, de sorte que la place de l'expérience personnelle peut être manipulée. Dans l'explication que donne Most, on dégage toutefois une opposition entre argument d'autorité (*authority from the tradition*) et une preuve logique (*rational examination*), plutôt qu'une opposition entre le personnel et le traditionnel. En regardant du côté de l'opposition autorité traditionnelle – preuve logique, on voit réapparaître la thèse de Couloubaritsis évoquée plus haut, celle selon laquelle la vérité des mythes échappe à toute forme de preuve qui est propre au discours rationnel. La crédibilité des discours rationnels peut dépendre de la possibilité de les prouver, par exemple à l'aide de syllogismes ou d'observations, dans une logique basée sur ce qui a été appelé plus haut une sorte de vérité-adéquation. La crédibilité du discours mythique ne serait pas affectée par l'impossibilité de parvenir à ce genre de preuve à son égard.

Le sixième critère concerne ce que Most appelle un *explicitly asserted psychagogic effect*: les interlocuteurs affirment le plaisir qu'ils ressentent ou ressentiraient à l'écoute

du mythe, mais le discours renferme également le pouvoir d'instiller une forte motivation à adopter un comportement, et ce pouvoir est plus grand que celui de n'importe quel discours rationnel<sup>178</sup> (j'entends que toute preuve décrite au paragraphe précédent). Autrement dit, les mythes exploitent plus que toute autre forme de discours ce que les linguistes appellent la fonction conative du langage: le fait de communiquer pour provoquer une certaine action chez l'interlocuteur.

L'introduction du *Sophiste* constitue à mon sens un beau passage qui illustre fidèlement cette « assertion ». L'étranger d'Élée, Théétète et les deux Socrates y conviennent du plaisir qu'ils auront à traiter la question des différences entre sophiste, politicien et philosophe et du bénéfice qu'ils tireront de la connaissance de leurs définitions respectives (217c-d). Et c'est pour faire plaisir à Socrate (χαρίζεσθαι 217e) que l'étranger accepte de se lancer dans cette tâche, qui donnera l'une des plus vastes démonstrations et des plus riches exemples de la méthode platonicienne des rassemblements et des divisions. Or, cette méthode fait explicitement partie des "logical procedures" que Most identifie comme caractéristique des passages dialectiques des dialogues de Platon<sup>179</sup>, ce qui semble exclure la possibilité de considérer l'exposé de l'étranger comme un mythe, de sorte que l'effet *psychagogique* que représente le plaisir d'apprendre peut aussi bien être retiré des passages dialectiques que des passages mythiques. Si on ne retrouve pas, dans cette introduction, de référence directe au mythe, une autre opposition entre deux types de discours est évoquée. On y oppose en effet les monologues et les dialogues (217c), comme deux types de discours sous-tendus par des démarches intellectuelles, une opposition qui n'est pas sans rappeler des querelles survenues dans d'autres dialogues (*Prot*, *Gorg.*). Bien entendu, dans le cadre de cette recherche *dialectique*, tous les interlocuteurs et spectateurs présents s'entendent pour procéder par dialogue. La disproportion de la participation des deux interlocuteurs (ici l'étranger et Théétète) peut cependant surprendre le lecteur. Si beaucoup de dialogues montrent des "répondants" qui savent accepter les bons raisonnements et interrompre ceux qui posent problème afin qu'ils soient précisés (je pense en particulier à Adimante et Glaucon dans la *République*, qui sont très actifs dans la contribution au contenu philosophique du dialogue), ce n'est

---

<sup>178</sup> Most, 2012, p. 18

<sup>179</sup> Most, 2012, p. 18

malheureusement pas le cas du pauvre Théétète qui se contente à toutes fins pratiques d'opiner, même aux propositions les plus saugrenues de l'étranger d'Élée (le sophiste appartient à la même classe que le chasseur), si bien qu'on se demande à quel point la version monologique de la discussion aurait été différente. Ce genre de dissonance entre les promesses des personnages et la structure du texte doit nous servir de rappel qu'il n'y a, en définitive, qu'une seule voix dans les Dialogues, celle de Platon, et que les autres ne parlent que sous sa contrainte.

Pour en revenir toutefois à l'opposition entre discours rationnel et discours mythique, il faut aller dans la description du critère 7 de l'article de Most, où celui-ci va encore plus loin dans l'opposition entre *dialectical parts* et *Platonic myths*. Pour ce faire, il retire aux mythes la possibilité d'utiliser les marques de rationalité que constituent ces "*logical procedures*", à savoir, l'examen des prémisses, la recherche des contradictions et le processus *diairesis/sunagogé*.<sup>180</sup> L'absence d'examen des prémisses nous ramènent au critère 5, où il était question de vérité-autorité. L'absence de recherche de contradictions nous y ramène aussi en rappelant la nature de la *rational examination* dont il était question. Le processus *diairesis/sunagogé*, évoqué ici pour la première fois dans cet article, évoque quant à lui un ensemble de textes complexes et un ensemble de problèmes d'envergure. Je me contente ici de souligner que malgré l'apparence de rigueur dans la méthode qui ressort des passages où ce processus est le plus explicitement à l'oeuvre (*Phdr. Soph. Pol.*), ces passages peuvent aussi difficilement être dissociés de passages associés au mythe (chariot ailé, autochtonie) ou d'analogies pénétrantes (le pêcheur à la ligne, le tisserand, l'amoureux). Il faut éviter d'associer trop facilement toute description des parties d'une chose à la *diairesis*<sup>181</sup>, si on veut éviter d'avoir à expliquer pourquoi ce genre de description se retrouve à l'intérieur des mythes eux-mêmes.

Le travail de Most demeure remarquable et d'une importance considérable grâce à la précision avec laquelle l'auteur décrit les marqueurs linguistiques de la narration. Deux éléments demeurent toutefois moins convaincants en ce qui concerne l'application de ces caractéristiques. D'abord, je n'ai pas été convaincue par les rapprochements que fait

---

<sup>180</sup> Most, 2012, p. 18

<sup>181</sup> Comme le fait Most (2012, p. 19) au sujet de la classification par Aristophane des trois types d'éros qui suit son mythe dit de l'androgyné.

l'auteur entre la séparation de l'enseignement ésotérique et exotérique et la séparation entre mythe et rationalité. Cette argumentation est basée avant tout sur le fait que les écrits explicitement exotériques d'Aristote (qui sont aujourd'hui perdus) auraient été des dialogues et auraient contenu au moins un mythe, ce qui me semble intéressant, mais absolument insuffisant pour agir comme preuve de ce qui est avancé. Most ne semble pas non plus expliquer pourquoi les mythes se retrouvent au même endroit que les exposés rationnels, ou en tout cas en alternance avec eux, s'ils sont destinés à des publics différents. Même si on considère que toute l'œuvre écrite était *exotérique* par rapport à l'enseignement oral, secret et réservé aux académiciens, cette séparation nous apprend peu de choses sur la valeur philosophique du mythe. Elle renforce toutefois cette association entre rationalité/savoir (propre à l'académicien) et mythe/proto-savoir (propre au profane), qui donne au mythe un statut inférieur à la rationalité, qui caractérise les pré-supposés des travaux ethnographiques du 20<sup>e</sup> siècle<sup>182</sup>, et qui met le philosophe, spécialiste d'une rationalité qu'il a lui-même définie (celle qui a dépassé la narration pour se rapprocher de la vérité), en position de supériorité autoproclamée par rapport à ses pairs. Cette opposition qui sous-tend la séparation, c'est-à-dire cette manière d'associer presque par analogie des concepts opposés et complémentaires ressemble en quelque sorte à ce que Most lui-même décrivait comme des *batailles épiques* entre des concepts réifiés dans l'ouvrage de W. Nestle, et n'est pas non plus tout à fait incompatible avec ce que l'école couloubaritsienne appelle la logique de l'ambivalence. Peu importe l'issue de ce problème, que les mythes platoniciens aient été conçus pour les initiés, pour les profanes, ou pour les deux publics, le problème ne semble pas avoir persisté jusque dans la sphère plotinienne. En effet le caractère public des cours de l'école de Plotin et de la diffusion de ses traités écrits rend toute séparation entre exotérique et ésotérique inadéquate.

D'autre part, j'aurais aimé voir justifiée plus amplement la flexibilité dont il faut faire preuve dans l'application des critères à un passage donné. En effet, l'auteur refuse la proposition de Dorion d'ajouter l'anecdote de l'oracle de Delphes à la liste des mythes platoniciens, malgré la curiosité méthodique et la *self-irony*<sup>183</sup> dont ce dernier fait preuve

---

<sup>182</sup> Critiqués de manière véhémente par Detienne, 1967.

<sup>183</sup> Voir Most, 2012, p. 16

et qui semble aller dans le même sens que l'attitude de Most. Ainsi faudrait-il, en plus de satisfaire de manière approximative aux 8 critères, correspondre à une idée préconçue du corpus des mythes platoniciens, sur lequel il y aurait déjà consensus? Le malaise pourrait aussi provenir de la source du "mythe" de l'oracle: les mythes platoniciens doivent-ils avoir été créés de toute pièce par Platon, et si Socrate a vraiment raconté cette histoire<sup>184</sup>, cela suffit-il à la disqualifier comme mythe platonicien? Ou bien est-ce encore le fait d'associer le récit de la conversion de Socrate à la philosophie à un corpus de texte exotériques qui choque la sensibilité de l'exégète? On peut comprendre que beaucoup de gens à l'intérieur de l'Académie aient pu être attachés à un tel récit, fort et émouvant (voire *psychagogique*), auquel ils peuvent certainement s'identifier dans leur vocation de philosophe en plus d'y trouver une sorte de fondation à la discipline.

La flexibilité bienveillante mais floue avec laquelle les critères sont appliqués entraîne d'autres problèmes de taille, et dont le statut du discours sur les entités abstraites et transcendantes n'est pas le moindre. En effet, les discours narratifs et descriptifs semblent privilégiés par rapport aux discours apodictiques et syllogistiques pour décrire l'âme, l'Un et les Formes intelligibles. P. Murray présentait aussi ce glissement qui suit la caractérisation du mythe par ses composantes narratives, dans le contexte des dialogues: "I would argue therefore that the mythical element in Plato's writing is evident not only in the so-called Platonic myths, but also in his general mode of narration<sup>185</sup>." Elle souligne une autre piste qui permettrait de distinguer les mythes platoniciens. Il s'agit de leur relation approximative à leur objet: "But for Plato the difference between poetic and philosophical myths is that the philosopher is aware of the approximate status of his myths, whereas the poet is not<sup>186</sup>." Cette constatation laisse entendre que tous les mythes sont approximatifs, mais que seuls les philosophes qui utilisent des mythes ont conscience de cette approximation. Celle-ci ne transparaîtra donc pas nécessairement dans le mythe lui-même, mais probablement plutôt dans les passages qui le précèdent et le suivent, dans le détail de sa mise en scène et dans l'importance qui lui est accordée. La conscience devient constitutive du succès du mythe. C'est cette conscience qui permet au

---

<sup>184</sup> Puisqu'elle se trouve aussi chez Xénophon, *Apologie* 14.

<sup>185</sup> Murray, 1999, p. 259

<sup>186</sup> Murray, 1999, p. 259

philosophe de *choisir* ou de *créer* les mythes qui véhiculent le bien, alors que le poète fonctionne davantage sur le mode de la *transmission* et de la *préservation*.

Si le philosophe a conscience de cette nature approximative mais puissante du mythe et qu'il s'efforce de harnacher cette force, c'est toujours pour que celle-ci s'aligne à la pratique de la philosophie. En effet, la fonction dite conative (le *psychagogic effect*) que Most attribue aux mythes platoniciens est aussi une des fonctions les plus déterminantes du discours philosophique, puisque ce dernier a sans doute pour but, dans son ensemble, d'amener le lecteur à se questionner sur des sujets éthiques, épistémologiques ou ontologiques.

### 3. Mythe et interaction

*Relation entre le texte et le lecteur; relation entre le texte et le producteur*

Dans les sections précédentes, j'ai surtout décrit des caractéristiques *textuelles* du mythe, des caractéristiques observables de l'extérieur du texte, qui sont fixes, statiques et inhérentes au discours qui les contient (ou non). Il semble en ressortir que ces caractéristiques textuelles ne suffisent pas à produire une définition claire et univoque du mythe philosophique, ou du mythe en général et que celles-ci peinent à montrer le caractère spécifique du discours mythique et à le distinguer du discours philosophique. Dans la section qui suit, j'aimerais observer la relation qui relie les textes au lectorat, c'est-à-dire la manière dont une lectrice reçoit ou comprend un texte. En effet, cette réception est susceptible de différer selon que le texte est un mythe ou non, et ce « canal » sera peut-être plus constant ou plus facile à identifier que les marqueurs textuels inhérents au texte.

#### 3.1 L'interprétation non-allégorique

La principale caractéristique qui fera l'objet de cette section a trait à l'interprétation d'un discours. Le prochain chapitre sera principalement consacré à l'exégèse plotinienne d'un mythe platonicien, et j'y définirai les notions de base de l'interprétation allégorique. L'ordre de la thèse veut toutefois que je commence par définir ce type moins répandu et moins théorisé d'interprétation du mythe qui correspond à l'interprétation non-allégorique. En effet, selon les auteurs qui seront présentés dans la section présente, le mythe doit toujours passer par le filtre de l'interprétation avant d'être compris et c'est là

une caractéristique constitutive et essentielle. L'*interprétation* et l'*exégèse* sont parfois entendues au sens strict, c'est-à-dire dans le cadre d'une tradition interprétative qui vise à rendre compte de sens *cachés* d'un texte consacré, mais on entend aussi parfois ces termes dans un sens analogique, pour décrire toutes sortes de processus syneidétiques qui impliquent un décodage ou une médiation, par exemple: « La sensation nous donne des messages confus qu'il s'agit de convertir à leur signification intelligible en passant par la médiation du discours, alors que l'intellect apparaît, au contraire, comme ce qui guide le discours plotinien et suscite son mouvement caractéristique<sup>187</sup>. » L'interprétation décrite dans les pages qui suivent sert bien à rendre explicite les sens non littéraux de textes consacrés, mais elle opère non pas par la correspondance entre des objets textuels apparents et cachés, mais par un effet transformateur sur le lecteur.

M. Dixsaut soutient, contre par exemple la position de L. Brisson, qu'on ne peut pas rendre compte du clivage entre *logos* et *muthos* si on s'en tient au critère de vérité-fausseté ou même celui de vérité-vérisimilitude. En les considérant sous cet aspect, *logos* et *muthos* deviennent extrêmement difficiles à définir, à circonscrire ou à départager, et d'autre part, cette opposition ne fait pas vraiment avancer la solution au problème de son fondement. S'il est vrai que Platon a été le premier auteur à poser une différence entre *logos* et *muthos*, celui-ci n'a pas pour autant défini les limites du discours mythique dans ses propres écrits; de sorte que cette expression peut désigner selon le cas des récits traditionnels ou des récits qu'il a lui-même créés, des récits qu'il juge faux, des récits qu'il juge vrais, ainsi que d'autres qui contiennent *une certaine vérité*<sup>188</sup>. Ainsi, le fait d'aborder le mythe sous l'aspect de la vérité ou de la *vérisimilitude* ne mène qu'à des contradictions internes<sup>189</sup>. L'auteure propose un autre critère pour les distinguer, celui de leur mode de signification:

Whether dialectical or doxic, and whether true or false, a *logos* does not provoke the question 'What can it possibly mean?' nor does it allow a suspicion to arise that it might possess a hidden meaning. | But there exist some utterances that by virtue of their inspired character lead us to realize they are saying something more

---

<sup>187</sup> Lacrosse, 2003a, p. 124

<sup>188</sup> Dixsaut, 2012, p. 26

<sup>189</sup> Dixsaut, 2012, p. 28

or something different from what they are saying. These disclose their meaning only upon interpretation.<sup>190</sup>

Dixsaut montre de manière réfléchie et évidente le rapport paradoxal qu'entretient Platon avec l'allégorie. Socrate rejette le recours à l'interprétation allégorique des mythes grecs dans le *Phèdre* en déclarant que c'est une tâche infinie en même temps qu'épistémologiquement stérile. Il la pratique cependant dans les passages étymologiques du *Cratyle*<sup>191</sup>. Mais Dixsaut montrera que l'interprétation n'est pas toujours allégorique.

En effet, rien n'empêche l'interprétation allégorique de coexister avec l'interprétation non-allégorique des mythes. L'interprétation allégorique nous est familière, sa tradition est d'un volume incommensurable. L'interprétation non-allégorique est un peu plus originale comme concept, et je perçois dans l'article de M. Dixsaut au moins trois facteurs qui justifient sa légitimité. Le refus de l'allégorie (ou le besoin de la dépasser dans certaines situations) peut être motivé par (1) le refus d'accorder une plus grande valeur au sensible qu'à l'intelligible, par (2) l'impossibilité de rendre le savoir par l'opinion et, par (3) l'acceptation de l'absurdité inhérente à la condition humaine, de laquelle découle le refus d'ordonner l'inordonnable et d'expliquer l'inexplicable.

Le premier problème est d'ordre ontologique. S'il est vrai que le recours à l'allégorie (ce qui traduit le verbe ἀλλεγορέω) est double parce qu'il peut désigner ou bien l'expression allégorique ou bien l'interprétation allégorique, il faut aussi voir que la seconde présuppose la première. Si on peut « décoder » un récit, c'est qu'il y a eu un « encodage », que celui-ci ait été fait volontairement ou non (c'est-à-dire qu'il soit réfléchi ou divinement inspiré). La vérité de l'allégorie, comme le rappelle M. Dixsaut et conformément à J. Pépin, est théorique et indirecte, et ne reconnaît pas de valeur intrinsèque au mythe qu'elle decode<sup>192</sup>. Or, si c'est une vérité intelligible qui doit être codée parce qu'elle s'exprime difficilement, et qu'elle est exprimée allégoriquement par le sensible, cela revient à affirmer que c'est le sensible qui peut seul nous communiquer des vérités intelligibles<sup>193</sup>, ce qui est un peu dur à avaler dans un contexte platonicien.

---

<sup>190</sup> Dixsaut, 2012, p. 28-29

<sup>191</sup> Dixsaut, 2012, p. 30

<sup>192</sup> Dixsaut, 2012, p. 30

<sup>193</sup> Dixsaut, 2012, p. 30

Dans le deuxième temps, celui de l'interprétation allégorique, le fait de « justifier » le fantastique par le naturel consiste à remplacer des figures irréelles par des « réalités » qui ne le sont pas davantage, puisque ce ne sont que des images sensibles<sup>194</sup>. C'est la raison qu'invoque Socrate dans le *Phèdre* pour expliquer son refus de procéder à l'allégorie, en ajoutant que ce n'est qu'une perte de temps.

En deuxième lieu, M. Dixsaut prend une situation tirée du *Phédon* pour montrer les limites de la faculté heuristique de l'interprétation allégorique. Socrate évoque un rêve (divinatoire) de longue date, qu'il avait toujours cru comprendre comme un message de la divinité lui défendant d'avoir recours à l'écriture dans sa pratique philosophique. À la fin de sa vie, il remet en question cette interprétation et songe que c'est peut-être le contraire que la divinité souhaitait. Dans les deux cas, la réponse est la source de questions subséquentes - s'il ne faut pas écrire, alors comment parler? Et s'il faut écrire, alors comment et pour qui?

In any event Socrates' hesitation [à l'égard de l'écriture] shows that interpreting means supplying a meaning, not discovering it (the dream could have either meaning, or it could have both). If one succeeds in finding the word that solves the riddle, that word is never the last word; one knows well that man is a much more terrifying enigma than the oracle [l'énigme du Sphinx] for which he serves as the solution.<sup>195</sup>

En outre, notre dépendance épistémologique à l'allégorie atteint une proportion peut-être insoupçonnée, si on en croit l'attitude de Socrate dans le *Cratyle*. La pratique de l'étymologie présuppose en effet "that an 'original' wisdom (*sophia*) is packed within the words of the language, a wisdom that it is the task of another wisdom (*sophia*) to spell out and make clear<sup>196</sup>." Mais même dans cette allégorie radicale, l'allégorie du langage lui-même, où on vise le discours le plus « authentique et fondamental » possible, il n'est pas du tout certain qu'on puisse trouver autre chose que des images.

Language only inherits, and passes on, *opinions*, opinions that can be true or false, inspired or ill-inspired. [...] Just as the wish to signify is not realized once and for all in language, so the will to give meaning to the world and to the life and death of men is not realized in myths, and yet that is precisely the claim being made by

---

<sup>194</sup> Dixsaut, 2012, p. 29-30

<sup>195</sup> Dixsaut, 2012, p. 34

<sup>196</sup> Dixsaut, 2012, p. 30

allegorical exegesis. Just as one finds at the core of words but human opinions, one finds in myths but the products of human imagination. Naive credence is then for Socrates the best way to avoid taking the myths seriously<sup>197</sup>.

L'allégorie crée une signification (*supplies meaning*) plutôt que de découvrir une vérité qui pré-existe au texte. Que ce soit dans le langage ou dans les mythes, il n'y a pas de bond vers l'intelligible possible, il n'y a pas de science (διάνοια) qui peut être extraite de l'opinion (πίστις). Le seul moyen de ne pas tourner en rond indéfiniment, c'est de s'arrêter, semble dire Socrate.

Mais le fait de s'arrêter peut nous mettre dans une position très inconfortable: celle où on admet notre impuissance. Dixsaut a raison de souligner que tous les mythes découlent d'un paradoxe ou d'une situation absurde. C'est encore une fois dans le *Phédon* que Socrate s'étonne de la proximité de la douleur et du plaisir, et c'est parce qu'il y trouve une réalité si parfaitement illogique qu'il suggère qu'Ésope aurait pu écrire une fable où ils seraient deux créatures partageant la même tête<sup>198</sup>. Pour l'auteure, le fait de découler d'une absurdité observable est inhérent au mythe. Devant cette absurdité, une seule alternative: "one must either try to impart some sense, or accommodate to non sense<sup>199</sup>." S'accommoder du non-sens, c'est refuser l'allégorie; et de même, le refus de l'allégorie revient à accepter l'inexplicable, sans l'expliquer (l'attitude de Socrate dans le *Phèdre*). Dans un certain sens, cela paraît parfaitement raisonnable:

It is better not to seek to comprehend something that has nothing comprehensible about it. The function of all mythology is precisely to shield the incomprehensible from any demand for justification, to accept its existence while stripping away all its terrifying aspects, thanks to the endless supply of images that issue forth from the free play of imagination<sup>200</sup>.

Le refus de l'allégorie n'équivaut toutefois pas à un refus de l'interprétation. En effet, on dégage deux caractéristiques de la description de Dixsaut que j'ai déjà citée plus haut: "But there exist some utterances that *by virtue of their inspired character lead us to realize they are saying something more or something different from what they are saying*."

---

<sup>197</sup> Dixsaut, 2012, p. 31

<sup>198</sup> Dixsaut, 2012, p. 45

<sup>199</sup> Dixsaut, 2012, p. 45

<sup>200</sup> Dixsaut, 2012, p. 30

These disclose their meaning only upon interpretation<sup>201</sup>." Ces textes sont *de nature inspirée*, et c'est ce qui indique la nécessité de les interpréter. Cette nécessité d'être interprété est la différence principale que Dixsaut donne entre le discours mythique et le discours rationnel.

Contrairement aux critères textuels qui ont été décrits dans les sections précédentes, ces deux caractéristiques parlent de la relation entre le texte et ceux qui entrent en interaction avec lui: celui qui le *produit* le fait dans un état qui n'est pas ordinaire, mais altéré, ce qui se traduit par un certain *caractère* qui lui est propre; ce *caractère* sert de signe pour celui qui *lit* le texte et qui peut ainsi se rendre compte que le sens du texte est ailleurs. C'est l'interprétation qui devient la clé d'accès au sens du texte. Il est donc naturel que les trois règles pour l'exécution de l'interprétation non-allégorique soient aussi à trouver du côté du lecteur et de son rapport au texte: "The interpreter must (1) know himself; (2) make out *whom* the message is talking about; and (3) be aware that what he sets out to decipher is prescriptive and not cognitive<sup>202</sup>."

Cette troisième observation rejoint celle mentionnée, plus haut, de P. Murray, qui identifie l'*ethical truth*, par contraste avec le *factual truth*, comme véritable objet du discours mythique. Ainsi, explique Dixsaut, ces textes inspirés ne servent pas à indiquer une information au sujet de quelque chose, ils servent à indiquer *quoi faire*. Dans le développement de la deuxième idée, "(2) make out *whom* the message is talking about<sup>203</sup>;" elle précise que la réponse sera toujours « l'humain », ou plus précisément, que « l'humain » sera toujours une réponse possible: "[myths] correct the error of contrasting men as mortal with gods as immortal while requiring you to ask in any given encounter, 'Is this is a man?'<sup>204</sup>" Cela est en parfaite conformité avec la nécessité de trouver un jugement ou un commandement prescriptif, et aussi avec la nécessité pour le lecteur de se connaître lui-même. Bien entendu, c'est dans un sens moral que cela est entendu plutôt que dans un sens identitaire, comme le montre le développement.

---

<sup>201</sup> Dixsaut, 2012, p. 29, mon italique.

<sup>202</sup> Dixsaut, 2012, p. 33. Ces règles sont issues du passage du *Timée* sur l'interprétation de rêves divinatoires.

<sup>203</sup> Dixsaut, 2012, p. 33

<sup>204</sup> Dixsaut, 2012, p. 37

Une autre nécessité tient ensemble ce procédé qui semble devoir donner au lecteur des indications radicales sur la manière de vivre moralement: le discours mythique émerge de l'expérience de l'absurdité de la vie humaine, et est indiqué, signalé, par son caractère et ses éléments atopiques. Il s'agit peut-être de la caractéristique la plus importante du discours mythique:

[Eschatological myths'] purpose is less to make us believe that just retribution exists than to give us a way to perceive the crushing absurdity in the way men live their lives. *The element of fantasy in the discourse introduces a kind of distance that allows one to realize that nothing is more fantastic than the form men impose on their own existences*<sup>205</sup>.

Ce déplacement des caractéristiques depuis le corps du texte vers l'effet sur le lecteur, ou vers la nature du travail du lecteur pour saisir le sens permet effectivement de dépasser les problèmes reliés aux théories, d'une part, sur la relation entre mythe et vérité, et d'autre part, sur le caractère narratif des mythes, ou à l'appartenance à d'autres formes textuelles, comme le catalogue, par exemple.

On trouve l'exemple de cette efficacité dans le commentaire de C. Rowe sur la phrase d'introduction au mythe eschatologique du *Gorgias*, que j'ai déjà évoquée plus haut et où Socrate affirme que ce qu'il s'apprête à raconter pourrait être pris pour un mythe (*muthos*) mais que c'est bien un *logos* et qu'il contient des choses vraies (*ἀληθῆ*). Le commentaire de Rowe commence par s'articuler autour de cette opposition entre le mythe et le *logos*, en parallèle avec l'opposition entre le vrai et le faux, mais devient rapidement une interprétation du mythe du *Gorgias* dans son ensemble, ce qui tend à confirmer ce que suggère Dixsaut.

Ainsi, des oppositions explicites et implicites dans le mythe sont mobilisées et décrites; entre les systèmes de jugement postmortem ancien et nouveau qui sont décrits et entre les systèmes judiciaire athénien (dont le lecteur sait qu'il finira par juger Socrate injustement) et de l'*elenchos* socratique (pratiqué depuis le début du dialogue sur les interlocuteurs récalcitrants, Gorgias, Polos et Calliclès) qu'ils sont censés *allégoriser* (dans la mesure où un système basé sur le jugement de l'apparence est remplacé dans les

---

<sup>205</sup> Dixsaut, 2012, p. 44, mon italique

deux cas, par un examen de l'âme nue)<sup>206</sup>. Rowe s'étonne ou fait mine de s'étonner de la coïncidence et de la correspondance de ces deux oppositions et prétend que cela remet en question le véritable sujet du discours annoncé en 523a:

Once the myth is seen from this perspective, it is no longer clear whether the 'myth' is really about Hades, or about this world, especially when (1) [l'opposition entre les jugements postmortem du règne de Cronos et du règne de Zeus] is self-evidently more fictional, and more transparently fictional. [...] But that already begins to illustrate how the mythical and the non-mythical combine in Socrates' story.<sup>207</sup>

Pour Rowe, il y a donc une partie fictive et une partie non-fictive, mais il faut remarquer que ce que Rowe appelle la partie *fictive*, c'est le texte du mythe et la partie *non-fictive*, le sens qu'il lui supplée, autrement dit, une interprétation. La dynamique entre les interlocuteurs dans le *Gorgias* et l'avertissement de Socrate au sujet du manque d'écoute de Calliclès au début du mythe sont autant de signes qu'au contraire, il a toujours été clair pour Socrate (pour Platon) que ce texte ne porte pas réellement sur l'Hadès, mais sur notre monde. Ici, Rowe est justement le lecteur visé par Dixsaut dans l'extrait cité à la page précédente. La description *fantastique* de l'Hadès ne sert qu'à rendre compte de phénomènes quotidiens dont le caractère fantastique est venu à nous échapper à cause de l'habitude ou pour quelque raison que ce soit. Le fait de ne pas porter factuellement sur ce qu'il décrit est justement le propre du mythe.

La diversité des réponses possibles lors de cette assignation de sens qui se produit dans l'interprétation n'échappe évidemment pas à Rowe:

It is not that Callicles and he will see the same things differently (except insofar as they are hearing, and interpreting, the same collection of words); rather it is that they will see different things *in* the same story. Callicles will just not understand what Socrates has in mind. He will grasp the text, which he'll treat as a mere story, but he will miss the all-important sub-text-even as we are told, in 523a1-3, that we should not.<sup>208</sup>

En effet, Socrate s'adresse à Calliclès, mais Platon s'adresse au lecteur (à nous). À partir du moment où c'est réellement d'interprétation dont il s'agit, et où le *fictif* ou le

---

<sup>206</sup> Rowe, 2012, p. 190

<sup>207</sup> Rowe, 2012, p. 190

<sup>208</sup> Rowe, 2012, p. 191

*fantastique* sert de signe à la nécessité d'interprétation, on peut faire l'économie de la description des liens entre mythe, *logos* et vérité, qui collent au contenu ici, mais qui sont problématiques ailleurs<sup>209</sup>. On n'a pas à conclure, avec Rowe, que "Socrates claims that the myth, for him, is a *logos*, because it says what is true<sup>210</sup>" pour lui accorder que "what it says, above all, is that the unjust suffer, are damaged, *harmed*, and go on being harmed, by the very fact that they commit injustice<sup>211</sup>." De la même manière, on n'est pas tenu de considérer que la mécanique du mythe fait défaut au moment où on croit percevoir un mode de redressement et de réhabilitation des délinquants démodé, mais qui pouvait être crédible pour les contemporains de Platon<sup>212</sup>.

Rowe relève d'ailleurs le véritable tour de force littéraire qui se situe dans cette courte phrase introductive et dense en 523a. En effet, le déficit de vraisemblance dont souffre le récit du mythe eschatologique du Gorgias se trouve aussi, et à plus forte raison, dans le paradoxe socratique qui le soutient, celui selon lequel il est beaucoup plus souffrant de commettre l'injustice plutôt que de la subir seulement. L'auteur soupçonne le lecteur moderne - et même le plus clairvoyant, qui interprétera correctement le mythe - de ne pas adhérer facilement à ce que propose Socrate et qu'il affirme ὡς ἀληθῆ<sup>213</sup>. Ainsi, cette attache à l'affirmation d'une *vérité éthique* qui ne concerne pas avant tout le mythe est peut-être ce qui motive Socrate/Platon à réaffirmer la vérité de son propos à l'orée du mythe eschatologique. De sorte que le parallèle mythe/*logos* et vraisemblable/vrai qui semble coller ici, mais pas dans toutes les situations de mythe platonicien peut être expliqué, peut-être en grande partie par l'*atopia* du *sous-texte*, qui sans relever du fantastique est lui-même paradoxal.

La définition de Dixsaut me semble mieux adaptée aux différents contextes des mythes platoniciens car elle est inclusive. L'objet du discours en tant que tel importe moins que son traitement: "myths can see and speak of everything, but whatever they look at is turned into a spectacle because everything is viewed from the outside. So everything

---

<sup>209</sup> Entre autres lorsque l'interprétation d'un mythe donne un résultat contraire à ce qui est défendu par Platon, comme dans le mythe dit de l'androgynie, ou lorsque le locuteur du mythe le décrit uniquement par ce mot (*Timée*).

<sup>210</sup> Rowe, 2012, p. 197

<sup>211</sup> Rowe, 2012, p. 197

<sup>212</sup> Rowe, 2012, p. 192

<sup>213</sup> Rowe, 2012, p. 198

becomes 'extraneous'<sup>214</sup>". Cette affirmation précise une impression que j'ai eue à la lecture de la plupart des traités de la 4<sup>e</sup> *Ennéade*, mais plus particulièrement IV.7 et IV.8. Ces deux traités contiennent moins de références à la mythologie hésiodique et sont moins denses en métaphores que, par, exemple, le traité tripartite des *Problèmes sur l'âme*, mais ils laissent néanmoins l'impression de véhiculer un message qui dépasse l'ensemble des mots qu'ils contiennent. Ils nous poussent à nous interroger sur leur sens. C'est précisément ce qui distingue selon Dixsaut le discours mythique du discours rationnel<sup>215</sup>. Or si l'âme se prête particulièrement bien à devenir l'objet de mythes, affirme l'auteure, c'est à cause de sa nature intermédiaire<sup>216</sup> mais aussi peut-être parce qu'on considère habituellement qu'elle nous est intérieure: le fait de la voir ainsi exposée, réifiée, au cœur de son propre spectacle narratif suscite une impression d'étrangèreté. L'objectification des âmes dont parle Dixsaut à partir des mythes eschatologiques de Platon peut aussi, je crois, être appliquée à beaucoup de passages des *Ennéades*.

L'âme réifiée, c'est-à-dire l'âme individuelle prise comme sujet de récits, comme actrice de son propre destin, incarne ainsi particulièrement bien le point tournant sensible que décrit M. Dixsaut, à cause de son caractère intermédiaire et de sa facilité à représenter un être humain. Ces récits, ces passages qui la décrivent ou la concernent renferment également une grande partie des caractéristiques qui ont été énumérées depuis le début de ce chapitre. À commencer par ce point tournant : le lien entre âme et humain. Ce lien permet non seulement au lecteur de se voir et de se reconnaître comme protagoniste dans les mythes de l'après-vie et dans la manière dont il faut ordonner ses passions, mais il constitue aussi, par le fait même, une sorte de d'anthropomorphisme. Le degré d'être « âme », devient dans les faits une partie constituante de ce que sont les humains dans la métaphysique plotinienne. Mais l'âme comme objet textuel, l'âme des discours, est le personnage qui rend ces récits cohérents. Même si elle est dans les faits une partie de l'humain, pour comprendre sa nature, Plotin la décrit *comme* un humain. Il lui attribue des propriétés humaines au sens figuré, notamment, la volonté, la conscience, les

---

<sup>214</sup> Dixsaut, 2012, p. 43

<sup>215</sup> Dixsaut, 2012, p. 28

<sup>216</sup> Dixsaut, 2012, p. 38-39

sentiments. Ainsi, c'est l'audace de l'âme et sa curiosité qui l'ont fait descendre jusque vers la matière et informer le monde que nous habitons.

Dans un livre consacré précisément à la notion d'audace (*tolma*) dans les *Ennéades*<sup>217</sup>, N. J. Torchia décrit l'âme dans des termes qui lui attribuent des sensations, des émotions et la soumettent à des jugements moraux, et ce, avec peu de développement au sujet de la valeur littérale ou non que pourraient prendre de telles affirmations, sinon essentiellement une remarque : « *Ennead* III.7(45).11 is a passage highly flavored with mythical imagery<sup>218</sup>. [...] Such attempts at dramatization are indicative of the profound difficulties involved in conceptualizing and describing aspects of the spiritual world. » Le statut du discours sur l'âme est donc reconnu comme différent, mais les conséquences de sa différence sont peu expliquées. Ainsi, l'auteur a essentiellement la même attitude que le Socrate du *Phèdre* qui, sans accepter de prendre au pied de la lettre la fable de Borée et d'Orythie, refuse toutefois de faire son interprétation allégorique. Cela a pour effet que les explications de Torchia gardent en filigrane cette considération, cette « saveur mythique », mais continuent de décrire les mouvements de l'âme comme des décisions humaines :

At the base of Soul's movement lies an act of *tolma*, the audacious drive toward otherness and separate existence. In *Ennead* III.7(45).11, this will assume the form of a restless inquietude which is the expression of Soul's dissatisfaction with its mode of existence. As Soul "wearies" of its participation in the noetic world, it seeks to create actively on its own, shifting its focus to the supervision of the material cosmos as a whole. In so doing, it assumes the role of World Soul, the downward facing, active power of the third hypostasis in Plotinus's metaphysical scheme.<sup>219</sup>

Ce genre de description de la volonté et des sentiments de l'âme, participe directement au caractère narratif des passages qui la concernent. En effet, si la succession d'actions constitue la trame d'une narration, les agents qui posent ces actions sont des personnages, et la caractérisation et le développement de ces personnages contribuent autant à la

---

<sup>217</sup> Torchia, 1993. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*.

<sup>218</sup> Torchia, 1993, p. 72

<sup>219</sup> Torchia, 1993, p. 75

narration que les événements<sup>220</sup>. De plus, ce discours sur l'âme vise à relier le monde visible à ses causes invisibles, ce qui constitue le schème essentiel du discours mythique.

Pendant une bonne partie de mes recherches, j'ai voulu développer davantage l'idée selon laquelle l'âme telle qu'elle nous est décrite dans les *Ennéades* apparaît toujours sous la forme d'un personnage anthropomorphe. Cela appuie l'idée qui se trouve notamment chez Brisson (1996) selon laquelle le discours sur l'âme est presque toujours mythique, puisque cette construction de personnage implique fondamentalement le recours à la narration et éloigne le sujet d'une recherche dialectique. Au moment de terminer la thèse, il me semble toutefois que des obstacles conceptuels majeurs seraient encore à surmonter, dont l'un des plus grands serait le danger de projeter des conceptions contemporaines de vie, de volonté et d'émotion sur le texte de Plotin. En effet, si les désirs et la moralité me semblent aujourd'hui l'apanage des humains, il ne va toutefois pas de soi que c'était le cas pour Plotin. Même si ma proposition de considérer l'âme comme un « personnage métaphysique » me semble potentiellement fertile, elle ne saurait être défendue correctement sans régler en détail la question du degré de littéralité de passages où la vie, la volonté et les émotions sont attribuées à des degrés d'être supérieurs comme l'Intellect et l'Un.

### 3.2 Le texte insoluble comme mythe autonome

La dernière caractéristique que je veux décrire dans ce chapitre est peut-être la plus délicate à saisir. Cette difficulté est inhérente au genre: le mythe et ses raisons d'être sont peut-être difficiles à décrire parce que celui-ci sert aussi à rendre compte de choses difficiles à décrire. Quelques auteurs y font référence, notamment J. Pépin dans son oeuvre d'histoire du mythe en philosophie ancienne, lorsqu'il affirme la possibilité de considérer que les événements relatés dans les mythes classiques sont des événements réellement historiques, même si ceux-ci n'ont existé que dans l'histoire de la conscience<sup>221</sup>. C'est aussi, à mon avis, un sens possible de ce que Banner décrit comme "direct (un)knowing"<sup>222</sup>. Ce discours et ses sujets se situent par essence à l'intersection entre l'imaginaire et le réel, et après avoir observé comment les mythes peuvent exprimer

---

<sup>220</sup> Cette caractérisation du personnage de l'âme est apparente notamment mais non limitativement en *Enn.* III.7.11 ; IV.3.12 ; V.1.1 ; I.6.2 ; IV.7.14 ; IV.8.

<sup>221</sup> Pépin, 1963, p. 60

<sup>222</sup> Banner, 2018, p. 207

des idées de manière indirecte, j'aimerais explorer la manière dont ils peuvent le faire de façon directe, sans être interprétés, mais de manière différente de celle du discours logique, ou dialectique, ou descriptif.

Afin de montrer ce lieu de proximité entre l'imaginaire et le réel, entre la fiction et la prescription, qui est celui du mythe, je reproduis ci-dessous un discours passé à la radio de France Culture un matin de décembre 1966, que je cite intégralement, malgré la longueur et malgré le lien assez indirect avec les *Ennéades*, en raison de sa beauté frappante et de l'effet déclencheur que le discours a eu sur ma réflexion:

Il y a donc des pays sans lieu et des histoires sans chronologie; des cités, des planètes, des continents, des univers, dont il serait bien impossible de relever la trace sur aucune carte ni dans aucun ciel, tout simplement parce qu'ils n'appartiennent à aucun espace. Sans doute ces cités, ces continents, ces planètes sont-ils nés, comme on dit, dans la tête des hommes, ou à vrai dire, dans l'interstice de leurs mots, dans l'épaisseur de leurs récits, ou encore dans le lieu sans lieu de leurs rêves, dans le vide de leurs cœurs; bref, c'est la douceur des utopies. Pourtant je crois qu'il y a - et ceci dans toute société - des utopies qui ont un lieu précis et réel, un lieu qu'on peut situer sur une carte; des utopies qui ont un temps déterminé, un temps qu'on peut fixer et mesurer selon le calendrier de tous les jours. Il est bien probable que chaque groupe humain, quel qu'il soit, découpe, dans l'espace qu'il occupe, où il vit réellement, où il travaille, des lieux utopiques, et, dans le temps où il s'affaire, des moments uchroniques<sup>223</sup>.

Toutes ces figures divines ou mortelles qui forment le tissu de la mythologie grecque classique sont à la fois des lieux communs et en même temps n'appartiennent, effectivement à aucun lieu. Les divinités du monde ancien n'ont aucun lieu de naissance, sinon plusieurs, c'est bien dans l'interstice des mots (et des nombres) que l'artisan du *Timée* crée le lieu même où il existe, et où le temps d'avant le temps raconte sa propre histoire en *Ennéade* III.7.11. Ainsi, ce que Foucault décrit comme u-topique et u-chronique (dans les deux cas ce « u » est un où) est un cadre d'expression propre au langage du mythe.

Ces ambiguïtés et ces intersections rappellent les lieux de tension de la section précédente, où les éléments impossibles ou fantastiques servaient de signal que le texte mythique avait un sous-texte prescriptif à déchiffrer, à interpréter. Ce qui sera développé

---

<sup>223</sup> Michel Foucault, France-Culture, 7 décembre 1966

ci-dessous, c'est la possibilité de laisser ces éléments nous toucher (comme lecteur) tels qu'ils sont, sans résoudre les tensions qu'ils créent et sans rechercher un contenu éthique. Nous trouverons, en effet, que l'interprétation empêche de véhiculer un contenu de type « cognitif » ou descriptif qui dépasse les mots. Les auteurs ci-dessous estiment que la résolution des tensions, des paradoxes, qui signalent le mythe et les figures de langage non-littéral enlève à ces passages leur richesse et leur potentiel figuratif.

Ce phénomène est particulièrement apparent dans l'oeuvre de S. Clark<sup>224</sup>. En effet, dans chacun des thèmes choisis par Clark, on retrouve des exemples de tension. Les plus évidents, peut-être, sont ceux du sommeil et de l'ivresse. À certains endroits des *Ennéades*<sup>225</sup>, le sommeil et le rêve évoquent l'inaction lourde et les images trompeuses. Ailleurs, le rêve est associé à la manière dont la nature produit le monde, à la manière d'un artisan mais sans la réflexion et le labeur que la condition humaine nous impose, et dans un état de sereine contemplation<sup>226</sup>. Le même genre de divergences dans les associations fera dire à Clark qu'il y a une ivresse sensible, associée au vin et aux lendemains de veille, et une ivresse intelligible, associée au nectar et à la contemplation<sup>227</sup>. Clark n'utilise pas l'expression de « paradoxe », mais il parle parfois de "transvaluation of respected values"<sup>228</sup>. Les paradoxes irréconciliables sont aussi expliqués de la manière suivante:

Coming close to the One is a bit like being drunk or falling in love or being in bed together or talking happy nonsense, **but of course those actual experiences are ones often to be avoided and exemplify, in other contexts, the madness and delirium of fallen life.** Or are these lesser experiences to be valued after all as intimations, even versions, of the *risen* life? Falling in love, drunkenness, or other spiritual experiences are valued because they really raise us from our ordinary sloth. In which case, they are not to be disowned but practiced. They tell us more of the truth than the merely "objective" eye, valuable though that latter is<sup>229</sup>.

L'explication de Clark n'est pas encore tout à fait explicite. Elle ne montre pas vraiment comment l'ivresse ou l'amour (ailleurs, il y a aussi la transe du musicien) en sont venus à

---

<sup>224</sup> Plotinus: *Myth, Metaphor and Philosophical Practice*, 2016.

<sup>225</sup> III.6.6

<sup>226</sup> III.8.4

<sup>227</sup> Clark, 2016, p. 102

<sup>228</sup> Clark, 2016, p. 116

<sup>229</sup> Clark, 2016, p. 77, mon italique.

être caractéristiques des délires de la vie intempérante, si elles émulent en réalité des aspects de la vie spirituellement plus *élevée*. D'ailleurs, c'est avec une interprétation allégorique, c'est-à-dire par une substitution de symboles, que l'auteur règle la question du paradoxe de l'ivresse, la douleur terrestre est représentée par le vin, la contemplation est représentée par le nectar. On ne sait pas non plus comment ou pourquoi elles ont le pouvoir de nous élever de notre boueuse condition ordinaire, autrement que parce que l'expérience phénoménale nous renseigne parfois mieux que « l'objectivité ».

Le paradoxe insoluble dont M. Dixsaut ordonne l'interprétation devient chez Clark un objet par lequel le lecteur se laisse atteindre, mais sans avoir à faire un effort conscient pour en décoder le sens. Il ne se laisse pas comprendre de la même manière qu'un discours logique, dialectique ou descriptif parce qu'il est réellement paradoxal et insoluble, mais il n'a pas non plus à être transformé pour être efficace. De sorte que ce qui relève de la "transvaluation of respected values" pourrait aussi incarner ce « signal » qu'on est en présence du discours mythique chez Plotin, et ce discours, sans avoir à être délié, pourrait nous renseigner sur notre identité, et nous indiquer comment il faut se comporter (un message prescriptif et non cognitif).

En effet, l'âme et son immortalité, qui s'exprime parfois comme une propriété ontologique (nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste), parfois comme le résultat d'un cycle de réincarnations (nos actions ont sur nous un effet dont nous n'avons pas conscience), semblent refléter l'indicible qui appartient aux propriétés ontologiques et épistémologiques reliées à la condition humaine.

Clark semble considérer que Plotin ne doute pas de l'existence de cycles de réincarnations, principalement parce que cela n'aurait pas été étrange dans le contexte social où le philosophe évoluait<sup>230</sup>. Rien ne nous empêche, affirme l'auteur, de prendre Plotin au sérieux sur ses affirmations sur l'immortalité de l'âme<sup>231</sup>. En qualifiant cela de "merely factual question<sup>232</sup>", Clark semble ranger ces affirmations dans la catégorie du discours rationnel. Mais la profusion de paradoxes dans le passage qui suit (comment

---

<sup>230</sup> Clark, 2016, p. 10

<sup>231</sup> Clark, 2016, p. 14

<sup>232</sup> Clark, 2016, p. 194

l'immortalité de l'âme relie notre vie humaine à l'éternité) me laisse croire qu'il faut considérer la possibilité que le discours sur l'immortalité de l'âme soit un discours mythique:

Each living thing, each soul, including the World Soul, is an emanation or reflection of *Nous*, in one of its many faces (V.1 [10] 3.8): not that each individual bodily being has an eternal form (for the soul of Socrates may also be the soul of many other living beings), but that each such transmigrating soul is the image or echo in time of an eternal aspect of reality. "Our life is divided and we have many lives, but *Nous* has no need of another life or other lives" (V.3 [49] 9.23-5). I may live, successively or contemporaneously, as a boy and a girl, a bush and a bird, and a dumb fish in the sea<sup>233</sup>. And so many others<sup>234</sup>.

Cette idée que l'âme est davantage un « écho » qu'une « forme » n'est ni développée ni reprise ailleurs. Même quand l'existence du monde phénoménal est décrite comme le résultat du suicide accidentel de l'âme<sup>235</sup>, même quand il est rapporté que l'âme touche le ciel et lui donne en même temps la vie et l'immortalité<sup>236</sup>, on n'a aucun indice que l'auteur croit vraiment être face à une métaphore. Clark n'aborde le sujet de la portion d'âme qui ne descend pas tout à fait dans le corps que pour mentionner que cette « thèse » n'aura pas survécu à Plotin, dans la littérature néoplatonicienne<sup>237</sup>.

Un autre passage de Clark fait allusion à la pluralité des vies d'une seule personne: "Materiality, in us, is the possibility of being otherwise than we suppose we are, or should be. Its attraction is the delusive hope it offers that we are omnicompetent: that we can be *simultaneously* student, lover, householder, and sage and so need never suffer the pains of loss and choice<sup>238</sup>." Ici la pluralité des vies se traduit plutôt par une pluralité de rôles sociaux que par une « réincarnation cosmique »; l'éternité se traduit dans la simultanéité plutôt que dans la succession cyclique; le changement d'aspect matériel est inhérent à la matérialité et se fait continuellement, plutôt que subitement par la mort et une nouvelle naissance; un principe stable mais insaisissable demeure, qui confère l'unité à toutes ces formes matérielles, l'âme, bien entendu! Ce parallèle rappelle celui soulevé plus haut par

---

<sup>233</sup> Clark fait référence à un passage d'Empédocle.

<sup>234</sup> Clark, 2016, p. 262

<sup>235</sup> Clark, 2016, p. 87

<sup>236</sup> Clark, 2016, p. 223

<sup>237</sup> Clark, 2016, p. 260

<sup>238</sup> Clark, 2016, p. 244

C. Rowe, au sujet de la double transformation de systèmes dans le mythe du *Gorgias*. De manière analogue, il y a ici une « réincarnation fictive », celle qui advient à l'âme après la mort, et une « réincarnation réelle », celle qui advient à l'âme chaque fois qu'elle porte son attention sur une autre réalité divisée, qu'elle s'affaire à une autre occupation terrestre. On peut aussi y voir une dimension prescriptive. Seule la matière nous laisse croire qu'on peut être différent de soi-même, il vaut mieux se concentrer à devenir soi-même le plus possible, c'est-à-dire à devenir son âme, de la manière la plus indivise possible. La prescription d'ordre éthique est encore une issue à l'insaisissabilité. Mais il y a dans ce parallèle une information sur la structure du monde, et plus précisément sur la structure de notre âme, qui échappe à la prescription: nous sommes des êtres à l'intersection de l'un et du multiple.

### **Conclusion**

À la lumière de tout ce dont j'ai discuté dans ce premier chapitre, voici quelles caractéristiques devraient être retenues comme propres au mythe dans le contexte philosophique de l'Antiquité, et plus particulièrement dans le contexte (néo)platonicien. Il me semble important de souligner qu'il y a d'abord un certain consensus en ce qui concerne le corpus des mythes et des mythes platoniciens. En effet, il semble qu'il ne suffise pas de rencontrer un certain nombre de critères ou de posséder certaines caractéristiques pour qu'un passage ou un extrait devienne automatiquement considéré comme un mythe. La résistance rencontrée par certains auteurs et affichée par d'autres témoigne de la difficulté de faire en sorte que certains passages soient appelés des mythes s'ils ne l'ont pas toujours été<sup>239</sup>. De manière analogue et pour des raisons semblables, la présence ou l'absence d'un « schème du langage mythique » ne peut garantir un *statut* de mythe ou de *non-mythe* comme s'il s'agissait d'une sorte de citoyenneté à ce corpus de textes sur lequel il y a consensus. Toutefois, la plus grande force du concept de schème est de pouvoir inscrire un récit ou un extrait dans un réseau conceptuel, de mettre un mythe en communication avec d'autres et de faire apparaître un pan de son intertextualité.

---

<sup>239</sup> voir Dorion, 2012 et Strange 1994 (chapitre 1 ci-haut).

Le mythe, surtout récupéré par la philosophie, vise la persuasion et détient le pouvoir de marquer fortement l'esprit de celui qui l'entend. Toutefois, le mythe n'emploie pas les mêmes méthodes que la philosophie dans son ensemble pour faire la *démonstration* de ce qu'ils cherchent à transmettre. La plupart des auteurs présentés ont mis, d'une façon ou d'une autre, le mythe en opposition avec une méthode philosophique *dialectique*, et ont identifié différents marqueurs pour les distinguer. Les scénarios qui relient l'une de ces méthodes avec un statut de vérité (ou de fausseté, ou de vérisimilitude), se heurtent à des écueils qui ne seront surmontés qu'en recadrant les concepts de vérité et de fausseté ou en acceptant un modèle qui comporte beaucoup d'exceptions qu'il faudra expliquer.

Ensuite, les théories qui accordent une priorité au caractère narratif des mythes ne fonctionnent que si on caractérise la rupture dans la narration, puisque, comme le dit Murray dans une formule que j'ai déjà citée: les Dialogues sont aussi des histoires! Les problèmes rencontrés par la caractérisation à travers la narration peuvent être résolus, en tout ou en partie par la présence d'apories ou de paradoxes au sein de ces histoires; ces heurts qui forcent le lecteur à interpréter le texte et à lui suppléer un sens (surtout prescriptif), est probablement une des caractéristiques les plus simples mais les plus universelles pour l'*identification* d'un mythe.

Ces passages paradoxaux qui forcent la lecture à un second degré ne sont pas sans rappeler ce que Coulobaritsis appelle la logique de l'ambivalence: la présence du terme opposé dans un terme est un exemple de ce qui provoque la nécessité de l'interprétation, c'est ce qui se passe dans le rêve de Socrate dans le *Phédon* que Dixsaut appelle pour témoin: il y a présence de douleur dans le plaisir et présence de plaisir dans la douleur, comme deux visages sur la même tête.

Dans les deux chapitres qui suivent je me pencherai d'abord sur des exemples concrets d'interprétation allégorique et d'exégèse plotinienne, ensuite, je me pencherai sur les métaphores, ces courts passages qui partagent avec le mythe cette force d'impression. En ce qui concerne les écoles et les critères présentés dans ce chapitre, je ne vois pas réellement l'avantage d'en choisir une pour y adhérer. Même les critères ou les ensembles de critères qui me semblent moins adéquats ou moins universels servent au moins à retracer une certaine vision contemporaine du mythe ancien.

## Chapitre 3: Mythe et allégorie

### *Quel statut pour les grandes figures du mythe?*

*Je m'intéresse à la connaissance parce qu'on n'est jamais sans souci devant l'opacité quoique d'autres avant nous ont dit s'en inspirer. Je m'initie à tous les mythes qui obligent la lumière dans nos os, intiment au regard de frôler l'abîme, les miroirs et parties plus intimes du corps. Les mythes sont une méthode de transformer la pensée duelle en spectacles et récits où le chien de l'âme peut se retrouver. Reprendre à son compte l'histoire et s'enfiler trois verres de vin en évoquant des paysages italiens, et la très grande force de séduction des anges qui nous vengent de l'obscurité quotidienne.*

*N. Brossard<sup>240</sup> - 1992*

Au chapitre précédent, la relation entre le mythe et les notions d'allégorie, d'exégèse et d'interprétation a déjà été évoquée. L'importance de la pratique de l'allégorie dans l'histoire de la philosophie et la place qu'elle prend autour de la notion de mythe justifient un traitement séparé, puisqu'en effet, les notions de mythe et d'allégorie sont si souvent vues ensemble qu'elles sont parfois confondues. Ce troisième chapitre sera donc l'occasion, tout d'abord, de départager et de définir la notion d'allégorie et de voir comment sa pratique se manifeste dans le contexte plotinien. Pour ce faire, je rendrai compte, dans un deuxième temps, de deux exemples d'exégèse plotinienne de mythes, l'un classique et l'autre platonicien. Ce sera une occasion privilégiée de voir le niveau de complexité et de subtilité qui unit Plotin au corpus platonicien, et également de voir comment se traduit, en contexte d'exégèse allégorique, les problèmes que crée le grand désir de fidélité de Plotin à l'égard de ce corpus.

Dans le cadre de l'allégorie, on doit nécessairement travailler simultanément à deux niveaux textuels, celui du mythe et celui de son interprétation. Or, on voit que les questions comme celle de la présence de mythes dans le corpus philosophique, le rôle que ceux-ci doivent y jouer et la manière d'en rendre compte suscitent des sentiments très forts chez les auteurs anciens et modernes. Si bien qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer si les désaccords sur le statut des mythes platoniciens ou de l'allégorie

---

<sup>240</sup> *Langues obscures*, 1992, L'Hexagone, p. 30

stoïcienne, par exemple, sont des causes ou des conséquences des désaccords entre les principales écoles philosophiques de l'Antiquité. J. Pépin rapporte le paradoxe suivant:

L'application de Colotès [un épicurien] à discréditer l'usage du mythe, et l'émotion que cette critique virulente souleva dans les milieux néoplatoniciens, apparaissent encore dans un témoignage de Proclus, qui consacre précisément à défendre le mythe chez Platon un long développement de son *Commentaire sur la République*; il ne vaudrait rien à Platon d'avoir joué au poète, aux dépens de la rigueur démonstrative: "L'épicurien Colotès reproche à Platon de laisser échapper la vérité théorique (ἀλήθειαν τὴν ἐπιστημόνικεν) et de s'attarder dans le mensonge en cultivant le mythe comme un poète (μυθολογῶν ὡς ποιητής), au lieu de s'en tenir à la démonstration comme un bon théoricien (οὐκ ἀποδεικνύς ὡς ἐπιστήμων)". Comment Épicure et ses disciples, exécrant à ce point le mythe, auraient-ils pu être indulgents pour l'allégorisme stoïcien, qui faisait justement fonds sur la légitimité de son emploi comme de son interprétation?<sup>241</sup>

Ce genre d'attitude qui semble motivée par la compétition entre les grandes écoles philosophiques de l'Antiquité trouve écho chez les auteurs contemporains qui tentent, par exemple de prouver que le discours de Timée dans le dialogue éponyme en est un de science et de faits, et non un mythe cosmogonique qui ne peut que s'approcher de la vérité par analogie. Un débat qui, dans sa mouture contemporaine, date de l'entre-deux guerres<sup>242</sup>, mais qui se poursuit même une fois notre siècle bien entamé<sup>243</sup>. S'il est difficile de s'entendre à savoir *si* les mythes peuvent ou doivent se trouver dans le discours philosophique, la question devient carrément épineuse lorsqu'il s'agit de savoir *comment* ceux-ci doivent être lus, interprétés, mobilisés, ou éliminés. Dans le chapitre qui suit, j'espère montrer comment, à travers le rapport qu'entretient Plotin avec les mythes philosophiques, ce texte dédoublé du mythe et de son interprétation allégorique donne lieu à un autre double rapport: il existe en effet pour les auteurs contemporains, en plus du rapport aux mythes eux-mêmes, un rapport à ces mythes à travers Plotin (tels qu'il les rapporte ou les mobilise) et un rapport critique du rapport entre le mythe rapporté et la philosophie de Plotin. Ainsi, par exemple, en plus, pour nous, d'avoir la possibilité de lire et de commenter le mythe du *Timée*, il nous est possible de lire de commenter la manière dont Plotin traite de ce mythe, et en même temps de juger de l'adéquation de ce traitement.

---

<sup>241</sup> Pépin, 1976, p. 138

<sup>242</sup> Vlastos, 1939.

<sup>243</sup> Carone, 2004; Chiaradonna, 2014.

## 1. Mythe et allégorie

Dans l'ouvrage devenu désormais référence sur le sujet, J. Pépin<sup>244</sup> rapporte différentes positions que les philosophes et les commentateurs ont élaborées et les attitudes que ceux-ci ont présenté par rapport aux mythes et à la mythologie (païenne et chrétienne) à travers l'Antiquité. Même si ces mythes sont largement associés à une forme ou une autre d'allégorie, et que l'essentiel des positions rapportées se situent par rapport à celle-ci, Pépin nous met en garde d'assimiler trop hâtivement les notions de *mythe* et d'*allégorie*. Dans son introduction, il rend compte de trois grandes familles d'approches pour l'analyse des mythes, en s'appuyant à cet égard sur les travaux de F. W. Schelling. Ces approches divisent des auteurs et des philosophes contemporains de Schelling, mais Pépin souligne que ces divisions existaient déjà chez les commentateurs de l'Antiquité, parfois de manière embryonnaire, mais souvent de manière assez développée<sup>245</sup>. Il n'y a donc pas nécessairement de courbe d'évolution en ce qui concerne cet aspect de l'histoire du mythe, et il n'y a pas non plus vraiment de *Zeitgeist* qui soit à associer entre ces approches et des moments de l'histoire.

La première approche est celle où on considère que les mythes n'ont aucune valeur de vérité. Ils découlent, selon les différentes versions de l'approche, ou bien d'une confusion conceptuelle ou bien de solides dérives linguistiques. Les récits, qui relataient peut-être à l'origine un phénomène naturel ou un événement historique, se sont déformés à force d'être répétés sans être compris, de sorte qu'on peut bien trouver des indices étymologiques dans les récits de mythologie dans les versions plus "achevées" qui se trouvent par exemple chez Homère et Hésiode, mais qu'il ne faut pas espérer y trouver davantage. D'autres auteurs assimilent totalement le mythe au conte et le considèrent comme un mode d'expression strictement littéraire, et jamais comme un outil philosophique. Ce genre d'approche n'a pas du tout été abordé au chapitre précédent, puisque le mythe y est vu comme étranger à la philosophie. Notons que les accusations de complète fausseté et de fabulation servent souvent aux interprètes à discréditer un adversaire plutôt qu'à une recherche de sens<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Pépin, 1976.

<sup>245</sup> Pépin, 1976, p. 75-76. Pour une liste sommaire d'exemples patents.

<sup>246</sup> Pépin, 1976, voir par exemple Macrobe et la querelle Celse-Origène-Porphyre.

Le mythe devient un outil philosophique potentiel dans une approche où on considère qu'il recèle une vérité indirecte. C'est cette vérité indirecte, symbolique, dissimulée, qui fait l'objet de l'expression et de l'interprétation allégorique. Dans ces écoles de pensée, le mythe renvoie donc bien à une vérité, mais celle-ci n'est pas exprimée directement et doit être trouvée ou expliquée, et peut être *reformulée* au terme de l'interprétation allégorique. Les écoles d'interprétation allégorique sont anciennes. On en trouverait les premières traces, selon Diogène Laërce, chez les pythagoriciens<sup>247</sup>. Dès l'époque classique, des auteurs donnent leur opinion sur l'opportunité d'avoir recours aux allégories pour mieux comprendre les poèmes homériques<sup>248</sup>. Pépin cite en exemple Euripide, mais aussi Platon, qui condamne en *République* II les fictions mythologiques d'Homère, que celles-ci contiennent ou non des « sens cachés » (ὕπονοιαι), et Xénophon, qui reproche aux rhapsodes par la bouche Socrate de ne pas connaître les sens cachés des poèmes homériques (τάς ὑπόνοιαι οὐκ ἐπιστάνται)<sup>249</sup>. Les Stoïciens exploiteront abondamment le procédé, particulièrement en créant des liens entre l'étymologie des noms des dieux et les phénomènes physiques ou culturels. En fait, l'allégorie étymologique est un style à part entière d'allégorie, on en trouve aussi dans le *Cratyle* de Platon et même chez Plotin et Porphyre.

Aux premiers siècles de notre ère, des auteurs comme Plutarque et Denys d'Halicarnasse ont donc déjà accès à une littérature vaste et diversifiée, en ce qui concerne l'interprétation allégorique. Plotin pratique parfois aussi l'interprétation allégorique pour clarifier certains problèmes dans les dialogues de Platon<sup>250</sup>. En effet, le désir d'expliquer des passages controversés en leur attribuant ce genre de « sens cachés »<sup>251</sup> est un puissant moteur d'interprétation allégorique. Celle-ci vise, en effet presque toujours, à résoudre des tensions ou bien à l'intérieur de canons de la littérature comme Homère et Hésiode, Platon, et les écrits bibliques, ou bien des tensions qui surgissent entre ces textes, ou encore entre ces textes et les valeurs morales de l'époque. Proclus par exemple, à plus forte raison héritier d'une tradition d'interprétation allégorique, a recherché les allégories

---

<sup>247</sup> Pépin, 1976, p. 97

<sup>248</sup> Pépin, 1976, p. 85

<sup>249</sup> Pépin, 1976, p. 86

<sup>250</sup> IV.3.19.7-25

<sup>251</sup> La division de l'âme qui pourtant est une et indivise. VI.9, III.3

dans les dialogues de Platon et dans la littérature homérique et hésiodique<sup>252</sup>, afin d'établir des concordances véritables entre ces systèmes<sup>253</sup>. Puis, la querelle Celse-Origène-Porphyre a visiblement pour origine un malaise par rapport au décalage entre les valeurs morales et les événements dépeints dans leur propre système mythologique (dans celui de leurs détracteurs respectifs, par contre, ce décalage devient une preuve de la fausseté de leur doctrine!)<sup>254</sup>.

La vérité « allégorique » du mythe est probablement la plus facile à appréhender pour le lectorat moderne. On a l'habitude en effet, de la posture « anthropologique » que j'ai décrite au chapitre précédent et qui conçoit les mythes comme le produit « primitif » d'une société qui relatent simplement des phénomènes naturels mal compris (le plus souvent à une époque lointaine, pré-*logos*). Bref, c'est une idée reçue, de nos jours, que le mythe soit une passerelle vers une vérité plus grande et plus transcendante qu'il ne laisse paraître aux premiers abords. Ainsi, l'interprétation allégorique du mythe est une approche familière, et c'est effectivement la plus répandue. La troisième catégorie d'approche, celle qui accorde au mythe une vérité immédiate, est probablement la plus singulière à nos yeux. En fait, elle passe à toute époque pour la plus originale<sup>255</sup>. Voici comment Pépin présente sa légitimité:

Toutefois, sa vérité [celle de la mythologie] est de l'ordre, non de la représentation, mais de la réalité vécue; elle est vraie, non à la façon d'une doctrine, mais comme une suite *d'événements historiques* qui ont vraiment eu lieu, *même s'ils n'ont existé que dans l'histoire de la conscience*. Ce fondement réel de la mythologie explique le profond sérieux de la piété païenne, la terreur qu'elle sema, l'attachement héroïque qu'elle sut inspirer, les sacrifices monstrueux qu'on lui consentit. On comprend dès lors que toute herméneutique qui résout l'historicité de la mythologie en doctrine théorique, détruit automatiquement la spécificité du fait religieux<sup>256</sup>.

Si cela paraît singulier de considérer comme des « événements historiques » des événements qui « n'ont existé que dans l'histoire de la conscience », cette considération a au moins le mérite de rendre compte d'éléments sociaux qui ne sauraient être expliqués

---

<sup>252</sup> Cf, le *Commentaire sur la République*

<sup>253</sup> Brisson, 1996, p. 146

<sup>254</sup> Pépin, 1976, p. 453-466

<sup>255</sup> Pépin, 1976, p. 75

<sup>256</sup> Pépin, 1976, p. 60, mon italique.

par les autres approches. L'approche du mythe comme vérité immédiate nous rappelle que le mythe n'est pas seulement à considérer dans le cadre strict de son récit et des mots qui le composent, mais qu'il est en quelque sorte quelque chose de vivant, et surtout quelque chose de vrai. C'est peut-être en considérant les choses ainsi qu'on peut parvenir à affirmer: "Myth embodies the nearest approach to absolute truth that can be stated in words<sup>257</sup>." Cela s'applique bien entendu à des vérités qui dépassent le langage courant, qui échappent à l'entendement en raison de leur grandeur, affirme l'auteur de ce livre d'introduction aux mythes. C'est en participant à la vie du mythe qu'on peut avoir accès à la vérité qu'il recèle. Bien qu'il soit paradoxal que le mythe, dont le rapport problématique à la vérité est une caractéristique, puisse pourtant être conçu comme un outil pour se rapprocher de la vérité, cela n'est toutefois pas complètement étranger pour un lecteur de Platon et d'auteurs platoniciens. En effet, il va de soi dans un tel système que la vérité la plus pure, ou l'être qui possède le plus d'intensité, n'est ni le plus apparent, ni le plus facilement accessible. C'est la nature même des formes intelligibles: appréhendées ou contemplées seulement après de longues études et un entraînement rigoureux, elles ont toutefois un degré ontologique plus grand, et au même titre, sont plus vraies que leurs reflets et imitations sensibles.

Dans son catalogue des préfigurations antiques de la théorie de Schelling, Pépin mentionne une seule fois le nom de Plotin, et c'est pour signaler sa contribution à cette troisième catégorie:

Quant à la vérité historique propre au mythe, attestée par la parenté du mythe et du rite, c'est également une théorie plusieurs fois exprimée dans l'Antiquité païenne et chrétienne; Plutarque par exemple fonde la réalité des légendes relatives à Héra et Dionysos sur les caractéristiques de leur culte; l'importance de *la notion d'imitation dans la constitution des mythes*, mise en lumière par Schelling et exploitée par Lévy-Bruhl, remonte au moins à Plotin et à sa théorie de l'image participée; l'historicité des mythes est enfin soutenue, dans un dessein hostile, par certains auteurs chrétiens; l'auteur des *Recognitiones* pseudo-clémentines voit ainsi dans l'immoralité même des mythes la preuve qu'ils sont véridiques; Arnobe observe que l'allégorie la plus subtile échoue à dénaturer des légendes trop malfaisantes pour être

---

<sup>257</sup> Stillman, 1977, p. 7

fausses, et trouve dans les rites auxquels elles ont donné naissance l'indice qu'elles comportent un fond historique.<sup>258</sup>

Si Plotin et Plutarque sont ici nommés comme des témoins d'une certaine vérité historique du mythe - Plutarque pour des raisons relatives aux rites et Plotin pour des raisons qui ont trait à l'ontologie - cela ne les empêche ni l'un, ni l'autre d'avoir fait des exégèses allégoriques et comparées de mythes grecs, platoniciens, et étrangers. Ces catégories d'approches d'interprétation doivent être vues non pas comme concurrentes mais comme coexistantes. Le même récit peut avoir à la fois un rôle de divertissement, d'expression symbolique et d'événement historique dans l'histoire des idées. Toujours est-il que la coexistence de ces catégories ou approches interprétatives et la possibilité de les appliquer sans concurrence au même texte montre sans doute « la nécessité de disjoindre la notion de mythe et celle d'allégorie<sup>259</sup> ». Même si le mythe peut être conçu comme une allégorie, ou interprété allégoriquement, le mythe et l'allégorie demeurent fondamentalement deux choses différentes. L'allégorie en tant que telle fonctionne comme un signe, comme un véhicule qui conduit à la signification, et devient obsolète une fois le transport effectué. Le mythe, dans sa dimension qui dépasse l'allégorie, a au contraire le pouvoir d'avoir une signification intrinsèque. C'est pour exprimer ce pouvoir du mythe de conduire à lui-même (τὸ αὐτόν) plutôt que de conduire vers autre chose (ἄλλο) que Pépin dit de lui qu'il peut être non seulement allégorique mais également *tautégorique*<sup>260</sup>.

## 2. Plotin et l'allégorie

Au-delà de ces considérations générales qui nous permettent de jeter les bases d'une compréhension de la nature et de l'utilité du mythe en philosophie, Pépin consacre également une section à Plotin<sup>261</sup>. Même si celle-ci s'intitule « Plotin et les mythes », elle porte principalement sur la relation de Plotin à l'*allégorie* de mythes déjà attestés, et ne fait référence ni à des mythes qu'on peut considérer comme essentiellement plotiniens, comme la naissance du temps en III.7.11, ni à d'autres passages difficiles qui pourraient éventuellement être vus comme mythiques à cause de leur décalage avec le langage

---

<sup>258</sup> Pépin, 1976, p. 75-76, mon italique.

<sup>259</sup> Pépin, 1976, p. 79

<sup>260</sup> Pépin, 1976, p. 59

<sup>261</sup> Pépin, 1976, p. 190-209

ordinaire mais *tautégorique* en raison de l'impossibilité - ou, par exemple, de l'absence de nécessité - de les interpréter allégoriquement. Tout au long de ces pages, l'auteur recense les allégories élaborées dans les *Ennéades*, et qui sont particulièrement concentrées dans les traités sur l'âme de la quatrième *Ennéade*. Ce qui ressort particulièrement de l'analyse de Pépin, c'est une sorte de rapprochement-opposition entre l'allégorie et l'étymologie stoïciennes et la manière plotinienne d'utiliser les figures de la mythologie classique. C'est peut-être l'importance de la comparaison avec les Stoïciens qui fait en sorte que dans ce chapitre consacré à l'exégèse plotinienne, dans la douzaine d'exemples<sup>262</sup> qui sont rapportés par Pépin, peu appartiennent à un mythe platonicien, et une seule à un mythe substantiel (la naissance d'Éros dans le *Banquet*) même si Plotin fait aussi référence ailleurs à d'autres figures issues de mythes platoniciens célèbres (le démiurge du *Timée*, la chute des ailes du *Phèdre*). Pépin offre aussi une analyse plus détaillée de l'exégèse des figures d'Ouranos, Cronos et Zeus. Ces figures, en effet, se trouvent à plusieurs endroits dans les *Ennéades*, sans toutefois représenter toujours systématiquement la même réalité sensible, comme c'était l'usage chez les Stoïciens.

En ce qui concerne l'autre ouvrage de référence sur le mythe dans la philosophie de l'Antiquité que j'ai déjà mobilisé au chapitre précédent, *Introduction à la philosophie du mythe*, de L. Brisson, il comporte également une section consacrée expressément à Plotin. L'auteur reprend essentiellement les mêmes occurrences d'interprétation allégorique dans les *Ennéades* que J. Pépin, et il les reprend même en grande partie *textuellement*<sup>263</sup>, de sorte que rien de nouveau ne s'ajoute au débat. Le paragraphe d'introduction à la section sur la théorie du mythe chez Plotin comporte toutefois un certain degré de mystère, je le reproduis ici afin de le commenter plus en détail:

Dans la mesure où l'on prend pour acquis qu'*il existe des réalités qui échappent au temps, lequel est consubstantiel au monde sensible*, une question ne peut manquer

---

<sup>262</sup> La naissance d'Éros, III.5.2-9; le fleuve Léthé, IV.3.26.54-5; la légende de Lyncée, V.8.4.24-6; le fuseau des Moires, II.3.15.9-12; le dieu Apollon, symbole de l'Un, V.5.6.27-8; les déesses chtoniennes, IV.4.27.16-8; Cybèle, la mère stérile, III.6.19.25-41; Narcisse, Ulysse et les sorcières Circé et Calypso, I.6.8.6-21; Prométhée et Pandore, IV.3.14.1-17; l'ombre d'Héraclès aux enfers, IV.3.27.1-24, IV.3.32.24-4.1.16 et IV.3.29,3; le dieu marin Glaucos, I.1.12.31-39, repris de la *Rsp.* X, 611c-d; Dionysos enfant, IV.3.12.1-2.

<sup>263</sup> Voir en particulier les pages 109-111, où l'analyse de Pépin de l'interprétation plotinienne des mythes de la naissance d'Éros et de Prométhée et Pandore est reproduite mot pour mot avec quelques coupures (cette section consacrée à Plotin est plus courte que celle de *Mythe et allégorie*).

de se poser. Comment exprimer ces réalités étrangères au temps, à l'aide d'un instrument qui ressortit au monde sensible, *le langage constitué de traces phoniques ou graphiques qui se succèdent dans le temps*? Les poètes, qui avaient dû parler *des dieux dont l'origine et les aventures échappent au temps*, étaient confrontés à un problème similaire. Voilà pourquoi Plotin va faire appel au type de discours qui marque leur spécificité: *le mythe préalablement interprété*<sup>264</sup>. (mes italiques)

Le premier extrait mis en relief, « *il existe des réalités qui échappent au temps, lequel est consubstantiel au monde sensible* », bien qu'il soit parfaitement platonicien et qu'il reflète la doctrine de Plotin sur les mythes qui est exposée en III.5.9.24-29, semble toutefois prendre le problème à l'envers. S'il est vrai que le mythe introduit une succession temporelle là où il n'y a que hiérarchie ontologique, peut-on supposer que tout discours qui introduit une succession temporelle est de l'ordre du mythe? Surtout lorsqu'on affirme du même souffle que le langage lui-même introduit une succession temporelle. L'association entre langage, temps et monde sensible laisse supposer que le langage *adapte* les « réalités qui échappent au temps » à l'aide du mythe, puisque le langage, issu du sensible, ne décrit directement et de manière non-figurée que les choses du monde sensible. Le mythe deviendrait le langage codé du contact entre l'humain et les formes intelligibles, ce qui constitue un revirement complet depuis la section du même volume qui portait sur Platon, où le mythe était associé au sensible et le langage de la dialectique, à l'intelligible. La référence aux origines et aux aventures des dieux telles que décrites par les poètes (le troisième passage en relief dans l'extrait cité) renforce la confusion entre ce qui constitue le mythe et ce qui est mis en allégorie à l'aide du mythe.

En effet, cela laisse entendre que le travail du poète, qui forme et transmet les mythes ressemblerait ici au travail du dialecticien qui rend compte du monde intelligible. Ainsi, le discours sur le monde intelligible (dont l'origine et l'agentivité échappent au temps) est-il une nouvelle forme de poésie? La réponse à cette question ne me semble pas aller de soi. Pourtant, dans le contexte de l'interprétation allégorique (comme dans l'interprétation plotinienne du mythe du *Banquet* en III.5.9), les dieux et les déesses, leurs origines et leurs aventures sont plutôt mises en équivalence, une à une, avec des entités du monde intelligible. Brisson ne semble pas adhérer à l'idée que le discours sur les

---

<sup>264</sup> Brisson, 1996, p. 103

formes intelligibles, en tout cas dans le contexte platonicien, soit nécessairement de nature mythique, même s'il pense que le mythe convient tout particulièrement au discours sur l'âme, par exemple. Un extrait des *Ennéades* que Brisson citera, à la page suivante, renforce cette confusion. Plotin y avertit le lecteur que si on conçoit l'âme comme entrant dans un corps à un moment (εἴσοδον καὶ ἐμψύχωσιν), ce n'est que pour la clarté et l'enseignement (διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν)<sup>265</sup>. Brisson suit peut-être encore Bréhier, qui affirme que ce passage fait référence à la cosmogénèse du *Timée*, mais la lectrice de Plotin est par ailleurs forcée de constater que le détail du développement de cette idée de descente des âmes et d'animation, notamment dans les *Ennéades* IV.7 et IV.8 témoigne d'idées proprement plotiniennes et d'un discours qui engage beaucoup plus d'interlocuteurs que le *Timée* et son démiurge.

La difficulté que soulève Brisson, bien que peut-être involontairement, est néanmoins valide. Un autre paramètre brouille la frontière qui sépare les deux pendants de l'allégorie: le caractère phoniquement successif et donc temporel du langage (deuxième extrait en relief). En début d'extrait, la succession dans le temps était associée au monde sensible. Le langage est toutefois aussi divisé quand on l'utilise pour un mythe que quand on l'utilise pour un discours ordinaire ou encore un discours dialectique. Finalement, Brisson propose « le mythe préalablement interprété » comme porte de sortie de l'apophase nécessaire. Mais à quel moment se fait cette interprétation « préalable » et qui l'exécute? Si c'est bien Plotin qui exécute cette interprétation, comme je crois le comprendre, à quoi est-elle préalable? Et si l'apophase peut être si facilement réglée par des mots (un mythe puis son interprétation), comment peut-on alors justifier son caractère nécessaire?

### **2.1 Plotin et les symboles: inconstance interprétative ou polyvalence allégorique?**

Tout semble indiquer que chez Plotin, les dieux et leurs aventures sont des figures de langage qui servent à représenter les entités du monde intelligible, et non des entités qui se situent sur le même plan qu'eux. Les *Ennéades* sont parsemées de ces équivalences allégoriques, qui rappellent celles pratiquées chez les stoïciens. Un commentateur

---

<sup>265</sup> IV.3.9.14-15

américain, K. W. Harrington, fait la même constatation que Pépin avait déjà signalée: les représentations allégoriques plotiniennes n'ont pas la constance des catalogues stoïciens<sup>266</sup>. Il conçoit, malgré cette différence, la rupture entre Plotin et ses prédécesseurs platoniciens, et affirme que l'allégorie plotinienne est plus proche de l'allégorie stoïcienne que de celle des dialogues de Platon<sup>267</sup>. L'auteur semble déplorer cette inconstance et l'expliquer simplement par des erreurs d'inattention, des maladroites ou des trous de mémoire. Mettre cette inconstance sur le compte de l'erreur a pour effet de gommer, premièrement, la différence entre l'exégèse stoïcienne et l'exégèse plotinienne, et deuxièmement, toute importance philosophique ou littéraire que cette inconstance pourrait représenter. L'hypothèse des trous de mémoire me semble hasardeuse, en effet, Porphyre ne souligne-t-il pas les facultés extraordinaires de son maître en ce qui a trait à la mémoire<sup>268</sup>? Cette hypothèse pourrait être soulevée en dernier recours, si on ne peut pas démontrer que ces inconstances qui perturbent Harrington ("one of the most perplexing features of the allegories of Plotinus [is] his inconsistent use of various mythical figures to represent the same metaphysical entity<sup>269</sup>." ) ont une raison d'être ou philosophique ou littéraire, ou les deux.

En effet, ce que Harrington appelle *inconstance* est appelé *polyvalence* par Pépin. Ce dernier souligne l'originalité de cette polyvalence et la nomme aussi *désinvolve*<sup>270</sup>. Le rapprochement avec les Stoïciens est d'ailleurs justifié par la récupération plotinienne d'interprétations étymologiques stoïciennes: Apollon, dépourvu de multiplicité (ἀ-πόλλων)<sup>271</sup>, Zeus, vie (ζωή) du monde<sup>272</sup> et Cronos, rempli d'intellect (κόρος νοῦ)<sup>273</sup>. Selon le cas, toutefois, Plotin choisit ou non d'emprunter aussi l'interprétation allégorique qui relie le dieu et l'origine de son nom avec le phénomène physique que Chrysippe, ou Cicéron, ou d'autres auteurs stoïciens lui associent<sup>274</sup>. De sorte que s'il y a effectivement une ressemblance dans ces passages, la démarche de Plotin est toutefois étrangère au

---

<sup>266</sup> Harrington, 1975, p. 118-119

<sup>267</sup> Harrington, 1975, p. 115-116

<sup>268</sup> *Vie de Plotin*, VIII

<sup>269</sup> Harrington, 1975, p. 117

<sup>270</sup> Pépin, 1976, p. 206

<sup>271</sup> Pépin, 1976, p. 208

<sup>272</sup> Pépin, 1976, p. 206

<sup>273</sup> Pépin, 1976, p. 204

<sup>274</sup> Pépin, 1976, p. 208

catalogue systématique stoïcien, où le fait de considérer que les dieux ne soient que des prête-nom des grandes forces physiques agit comme principe fondamental de l'interprétation allégorique. Selon Pépin, les emprunts au langage de la mythologie se font chez Plotin pour des raisons de commodité (ces figures sont familières au lectorat) et sont motivés par la nécessité de l'apophase qui entoure les réalités abstraites ou transcendantes - étrangères au sensible<sup>275</sup>. Le familier devient une passerelle vers l'étranger.

Cette passerelle épistémologique semble avoir un corridor ontologique et semble également circuler dans les deux sens. Elle renforce la caractérisation analytique et didactique du mythe qui avait été exposée en début de chapitre. Une conception solidaire, dit Pépin, « d'une théorie de l'image, qui toujours participe à son modèle, comme un miroir dans lequel il vient sûrement se refléter<sup>276</sup> ». Cette participation de l'image au modèle agirait presque comme une sorte de canal sympathique où la fabrication d'un objet (comme l'exemple des temples et des statues divines) attire l'influence de son modèle (la divinité à laquelle elle est consacrée). C'est de manière analogue que le mythe en tant qu'objet créé, est aussi une image susceptible de canaliser la vérité de ce qu'il doit représenter - allégoriquement ou non. Ainsi Plotin au sujet de ces bâtiments consacrés aux dieux en IV.3.11.6-8: « la représentation imagée (τὸ μιμηθῆν) d'une chose est toujours disposée à subir l'influence (προσπαθῆς) de son modèle, elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence<sup>277</sup> ».

## 2.2 Polyvalence des symboles et polyvalence des objets symbolisés

Les deux cas les plus célèbres de cette polyvalence-inconstance plotinienne sont intimement reliés l'un à l'autre: il s'agit de la séparation des deux Aphrodite, et les représentations de la triade Ouranos-Kronos-Zeus. P. Hadot commente ces cas dans le commentaire qui accompagne sa traduction de l'*Ennéade* III.5 et J. Lacrosse le fait également dans un article de 2008.

Les deux Aphrodites sont déjà séparées chez Platon. L'Aphrodite ouranienne (céleste) et l'Aphrodite pandémienne (terrestre) représentent deux types d'amour opposés sur le plan

---

<sup>275</sup> Pépin, 1976, p. 190-1

<sup>276</sup> Pépin, 1976, p. 192

<sup>277</sup> trad. Bréhier

moral. Cette opposition morale platonicienne disparaît chez Plotin et devient seulement une subordination ontologique - l'Aphrodite terrestre n'est pas appelée « pandémienne » et les âmes qu'elle régit sont individuelles et ont moins d'envergure que l'Aphrodite céleste, qui régit l'âme du monde. Cette équivalence ne coïncide toutefois pas avec les passages où c'est Zeus qui représente l'âme du monde et non Aphrodite. Plotin justifie parfois les écarts d'équivalences (ce qui va dans le sens contraire de la théorie des trous de mémoire) et montre un effort pour « faire correspondre les rapports généalogiques impliqués dans les mythes platoniciens avec les principes d'interprétation des figures traditionnelles de la mythologie qu'il a l'habitude d'appliquer<sup>278</sup>. » Si l'âme du monde est une Aphrodite, et que l'âme du monde vient de l'intellect (habituellement représenté par Kronos), cette Aphrodite n'est plus vraiment ouranienne. Plotin règle le problème soit en posant Zeus comme intellect, soit avec des explications étymologiques issues du *Cratyle* (396c) et en posant Kronos comme un intermédiaire qui mène vers Ouranos<sup>279</sup>.

Plotin a l'habitude d'identifier à ses trois hypostases (l'Âme, l'Intellect et l'Un) les trois figures divines de la lignée paternelle Zeus, Kronos et Ouranos. Cette représentation permet d'exprimer le rapport hiérarchique, ou taxinomique entre les trois hypostases, qui ne doit pas être pris pour un ordre de déroulement chronologique. Ce rapport s'exprime et se manifeste de manière à la fois continue et intemporelle, et décrit l'ordre de la procession éternelle des hypostases<sup>280</sup>. La figure de Zeus, identifiée à l'Âme selon ce schéma qui est le plus fréquent, peut cependant aussi, en certains endroits (et notamment pour accommoder la représentation de l'âme comme Aphrodite), représenter l'Un ou l'Intellect. Ainsi, la polyvalence se manifeste à deux niveaux. Une même figure mythologique peut être utilisée pour représenter différents concepts métaphysiques, comme Zeus représentant tour à tour toutes les hypostases; un seul concept métaphysique peut à son tour être représenté par différentes figures de la mythologie, comme l'Âme représentée tour à tour par Zeus et par les deux Aphrodite.

Il ressort de ces explications que Plotin est plus attentif au respect de la représentation des relations entre les éléments de son système métaphysique qu'à l'attachement de figures

---

<sup>278</sup> Hadot, 1990, p. 48

<sup>279</sup> Hadot, 1990, p. 49, voir III.5.2.33

<sup>280</sup> Lacrosse, 2008, p. 496

mythologiques à l'un ou l'autre de ces éléments. On voit apparaître en quelque sorte des tableaux indépendants dont le message immédiat semble toujours primer sur la cohérence globale. J. Lacrosse insiste également sur le fait que malgré l'inconstance de la correspondance des symboles, il y a constance de la représentation des relations - *logos* en descendant et *éros* en remontant<sup>281</sup>. Cette méthode laisse aux commentateurs une impression de hâte de la part de Plotin, que ses disciples ne semblent pas avoir réussi à excuser: « Cependant, là où Porphyre et les néoplatoniciens tardifs assignent à la plurivocité du mythe un statut concerté, agencé et hiérarchisé, la polyvalence des figures mythiques chez Plotin semble décousue, improvisée et relative à l'inspiration du moment<sup>282</sup>. »

La position de J. Lacrosse me semble à la fois médiane et juste à cet égard. Ainsi, on peut refuser de penser que Plotin multipliait délibérément les occasions de se justifier sur une nouvelle équivalence qui ne colle pas à la dernière, sans toutefois y voir une absence complète de méthode et un stoïcien incompetent (comme Harrington). On peut même ajouter que ces différences, au lieu d'être des dérogations à un *catalogue* ou à un *canon*, nous empêchent, peut-être à dessein, de confondre les éléments du système métaphysique avec les figures des dieux et déesses qui les représentent. Cela permet en outre de conclure que l'intérêt de Plotin pour l'allégorie analogique (cette correspondance de figures mythiques et métaphysiques) est strictement littéraire et à la limite anagogique, et qu'il ne s'intéresse pas aux aspects mystériques, initiatiques, théurgiques, que d'autres néoplatoniciens ont trouvé dans les mythes. Cela explique aussi pourquoi toutes les sources de mythes semblent être équivalentes sur le plan de l'importance: Plotin « s'intéresse indifféremment aux mythes de ceux qu'il appelle les "poètes", Homère et Hésiode, et aux mythes du "divin" Platon, tous considérés simplement, sur le même pied, comme des fictions discursives aux multiples distorsions qu'il s'agit de redresser par l'intellect<sup>283</sup>. » C'est probablement une des grandes différences avec le reste des discours, où l'héritage de Platon a toujours préséance sur les autres en termes de doctrine.

---

<sup>281</sup> Lacrosse, 2008, p. 495

<sup>282</sup> Lacrosse, 2008, p. 498

<sup>283</sup> Lacrosse, 2008, p. 499

Ainsi, ce qu'il faut tirer de cette propriété proprement plotinienne de polyvalence des figures, c'est son pouvoir d'exprimer les relations entre les concepts sans toutefois les fixer, pour éviter le piège d'une analogie trop complète qui donnerait une illusion de connaissance - un rappel que les concepts métaphysiques en général et surtout l'Un en particulier, font l'objet d'une connaissance indirecte, sauf dans de rares cas<sup>284</sup>. Le reste de ce deuxième chapitre sera consacré au traitement plotinien de deux mythes, le premier, issu de la culture populaire ou orphique, le second, un mythe d'origine platonicienne.

### 3. L'enfant Dionysos et son miroir

Au chapitre 12 de l'*Ennéade* IV.3, Plotin évoque une histoire de la mythologie pour la comparer à la descente des âmes dans les corps. C'est probablement le passage le plus commenté par les auteurs modernes en ce qui concerne les mythes et l'âme. Certains auteurs tentent de retracer son origine, d'autres de mesurer son importance dans la philosophie de Plotin. Si les auteurs s'entendent généralement sur le fait qu'il s'agit d'une référence directe ou indirecte au mythe orphique dit de la « passion de Dionysos », et que ce mythe contient des similitudes remarquables avec celui d'Osiris et Isis<sup>285</sup>, ils ne s'entendent pas sur l'importance qu'il faut accorder à ce court passage d'une douzaine de lignes grecques, synthèse cruciale pour les uns, exemple trivial pour d'autres:

Et les âmes humaines? Elles voient leurs images comme dans le miroir de Dionysos, et, d'en haut, elles s'élancent vers elles. Elles ne tranchent pourtant pas leurs liens avec leurs principes, qui sont des intelligences (τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς καὶ νοῦ); elles ne descendent pas avec leur intelligence; elles vont jusqu'à la terre; mais leur tête reste fixée au-dessus du ciel. Il arrive pourtant qu'elles descendent assez bas, parce que leur partie intermédiaire est contrainte de donner tous ses soins au corps besogneux jusqu'où elles s'étendent. Mais leur père Zeus a pitié de leur fatigue; il rend périssables les liens qui les attachent à la peine; et il leur donne un repos temporaire, aussi, venir dans la région intelligible, où reste éternellement l'âme de l'univers sans se tourner vers les choses d'ici-bas. (trad. Bréhier)

Le fait que ce soit Zeus qui accorde aux âmes la possibilité de renaître n'est pas étranger au mythe évoqué par le miroir en début de passage. L'histoire raconte essentiellement que Héra, jalouse des infidélités de Zeus, aurait commandé à des Titans la mort de Dionysos, alors un bambin, issu d'une de ces unions. Les Titans l'attirent avec des jouets,

---

<sup>284</sup> Pour une discussion complète des modalités de la connaissance plotinienne voir Banner, 2018, ch. 7.

<sup>285</sup> Déjà signalées par Hérodote, Diodore de Sicile et Plutarque. Voir Pépin, 1970, p. 305 notes 3, 4 et 6.

au nombre desquels un miroir, puis le dépècent, cuisent les morceaux et les dévorent. Le cœur de l'enfant Dionysos échappe à cette cuisine grâce à Athéna (ou à Apollon, selon les versions) et est ramené à Zeus, qui redonne vie à Dionysos en plaçant son cœur dans une statue de plâtre (ou avec l'aide de Sémélé).

Toutes les étapes de cette métamorphose sont commentées depuis l'Antiquité. Elles sont expliquées par des rites agricoles (la cuisson des membres du dieu correspond à la cuisson de l'orge), ou comparées à des mythes étrangers qui frappent par leur ressemblance (la mort d'Osiris et son sauvetage par Isis). Du point de vue métaphysique, le démembrement du dieu pourrait représenter le fractionnement de l'âme totale en âme humaine, la création, en quelque sorte, de la multiplicité. Seul le cœur du bambin reste intact, comme ici ce sont les « têtes » des âmes qui évitent la chute vers le matériel. Un détail demeure étrange dans cette analogie. Zeus le père de Dionysos fait renaître le dieu parmi les immortels, lui évite donc la mort définitive. Zeus le père des âmes semble faire le contraire: il évite aux âmes humaines la vie définitive en rendant « périssables les liens qui les rattachent à la peine ». Si on considère que ce n'est pas au hasard que Plotin donne ces détails sur la vie de l'âme, et que l'analogie ne s'arrête pas au seul miroir, mais que les parties du récit concordent d'une manière ou d'une autre, on semble presque forcé d'admettre que la chute de l'âme vers la matière, ce n'est pas la naissance de l'âme humaine, mais sa mort! Et que la rupture de ce lien entre l'âme et le corps, ce n'est pas sa mort, mais sa naissance définitive!

Il me semble déjà qu'il est vrai que ces douze lignes sont d'une complexité étonnante, et au contraire, difficile de soutenir avec Armstrong que l'allusion au mythe orphique "would be going well beyond the evidence of this one casual remark"<sup>286</sup>. C'est la première phrase, celle qui compare l'élan des âmes vers les corps avec le regard de Dionysos dans son miroir avant sa mort, que l'auteur qualifie de "one casual remark". Qualifier cette remarque « d'unique », c'est ignorer délibérément les phrases subséquentes qui font aussi référence à la même histoire (au moins, en tout cas, les têtes fixes et l'action magnanime de Zeus). Je ne me permets de qualifier cette ignorance de délibérée que parce que l'auteur cite (et loue) le travail exhaustif de J. Pépin paru une

---

<sup>286</sup> Armstrong, 1986, p. 177, note 31.

quinzaine d'années plus tôt<sup>287</sup>, et celui de P. Hadot<sup>288</sup>, qui fait une analyse structurellement semblable d'un passage où la référence au mythe de Narcisse est d'une subtilité encore plus grande.

L'interprétation que fait Armstrong de ce passage est extrêmement succincte. Dans un article sur le néoplatonisme qui porte pourtant le nom de *Platonic Mirrors*, la première référence à ce passage n'apparaît qu'à la 27<sup>e</sup> page (sur 39). L'auteur passe ensuite quelques pages à relater l'interprétation du mythe de Dionysos chez Proclus et (dans une moindre mesure) Damascius, et revient au texte de Plotin en s'exprimant ainsi:

Plotinus would have found all this rather fanciful, he did not share the enthusiasm of his successors for myths and theologians, though he will refer to them when it suits his purpose: but he would not have disagreed with the doctrine. As we have seen, the casting of reflections and shadows is for him a good and natural proceeding in itself. And the following of their reflections in the mirror by human *psuchai* is a disaster as he makes quite clear in the long account of their descent which the allusion to the mirror of Dionysus introduces in IV.3 and in his earlier reconciliation of the apparent contradictions in Plato in IV.8 (6).<sup>289</sup>

Le commentaire du passage que j'ai cité plus haut en *Ennéade* IV.3.12, ne fait donc l'objet que de ce court paragraphe, d'ailleurs constitué d'affirmations plutôt énormes ("[Plotinus] did not share the enthusiasm of his successors for myths..."), et plutôt spéculatives ("Plotinus *would have found* all this rather fanciful, [...] but he *would not have disagreed* with the doctrine"), sans que l'auteur fournisse vraiment de justification de ce genre de jugements. Ce qui est entendu par "when it suits his purpose" n'est par ailleurs ni clair ni expliqué. Cette phrase dans son ensemble (la première du paragraphe que j'ai cité) reflète peut-être davantage l'attitude d'Armstrong à l'égard du texte plotinien que son analyse du passage. C'est en tout cas l'avis de S. Clark, qui estime que la sympathie qu'Armstrong éprouve à l'endroit des *Ennéades* pousse celui-ci à en faire une lecture très personnelle, qui a tendance à assimiler ses propres valeurs épistémiques à celles de Plotin<sup>290</sup>.

---

<sup>287</sup> J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysos*, 1970.

<sup>288</sup> Hadot, 1976.

<sup>289</sup> Armstrong, 1986, p. 173

<sup>290</sup> Clark, 2016, 151

D'une part, les affirmations concernant ce que Plotin aurait jugé extravagant (*fanciful*) ou non ne sont pas clairement fondées par l'auteur, que ce soit en s'appuyant sur des textes des *Ennéades* ou sur d'autres textes anciens ou modernes. Mais en affirmant ensuite que Plotin n'aurait sûrement pas été en désaccord avec les interprétations allégoriques qui rapprochent le mythe de Dionysos du voyage des âmes, Armstrong neutralise en quelque sorte tout l'intérêt que cette réticence à l'extravagance pourrait contenir. Si ces interprétations allégoriques ne sont pas incompatibles avec la doctrine plotinienne, mais qu'elles sont inoffensives, alors quel rôle jouent-elles vraiment? Armstrong affirme ailleurs<sup>291</sup> que c'est pour rendre son propos plus populaire que Plotin fait appel à des comparaisons avec des éléments de la mythologie. Si cela peut être vrai dans d'autres cas, il faut toutefois reconnaître comme le démontre J. Pépin que l'histoire de la passion de Dionysos appartenait probablement aux mystères orphiques<sup>292</sup>. Bien qu'il ne soit pas vraiment possible de savoir avec certitude dans quel contexte Plotin serait venu à connaître le récit, le fait de nier qu'il y fasse référence de manière indirecte mais consciente nécessite des arguments plus solides que des jugements d'intention.

Un autre article court porte exactement sur les premières lignes de IV.3.12. L'article de M. Ghindini Tortorelli, paru en 1975, prend la forme d'une note critique. L'auteure souligne l'importance de l'influence orphique dans ce passage, et attire l'attention sur un détail philologique:

L'espressione οἶον Διονυσοῦ ἐν κατοπτρῷ che Bréhier traduit 'dans le miroir de Dionys[os]', Cilento 'per così dire, nello specchio di Dioniso ', Harder 'im Spiegel des Dionysos ', fournirait une interprétation très particulière du mythe orphique, non proprement orthodoxe, car dans aucun lieu on ne traite de l'espechio di Dioniso come di una metafora che attribuisce all'espressione il valore semantico di φύσις. Propongo di leggere il passo così: 'come le immagini (o l'immagine) di Dioniso nello specchio ', facendo di Διονυσοῦ un genitivo dipendente da εἰδῶλα, e dando quindi un valore pregnante alla immagine dello specchio, come appare in altri luoghi delle Enneadi.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Clark, 2016, p. 150

<sup>292</sup> Pépin, 1970, p. 305

<sup>293</sup> Ghindini Tortorelli, 1975, p. 356

Cette proposition, si juste soit-elle et bien que la lacune soit documentée dans diverses traductions<sup>294</sup>, avait déjà été faite dans l'article de J. Pépin<sup>295</sup>! Celui-ci traduit: « ayant vu leurs images comme Dionysos avait vu la sienne dans le miroir », et signale qu'il s'agit de l'idée de A. Delatte<sup>296</sup>. Parmi les trois traductions citées par Ghindini Tortorelli, seule celle de Bréhier est antérieure à l'article de Delatte. L'auteure inclut par ailleurs cet article dans ses références bibliographiques<sup>297</sup>, mais pas celui de J. Pépin.

L'article de J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysos*, paru en 1970 demeure l'étude la plus exhaustive sur le sujet de ce passage. Il y aborde ce que j'appellerai le problème du démembrement (je donnerai aussi la réponse d'Hadot à ce sujet) et celui de la matière comme miroir. Pépin souligne qu'avant et après Plotin, des philosophes et des auteurs ont fait l'exégèse de ce récit. Plutarque le met en parallèle avec celui d'Osiris et Isis<sup>298</sup>, et Proclus et Origène commenteront le mythe en tant que tel ainsi que son traitement plotinien<sup>299</sup>.

Si on se réfère aux éléments du récit que j'ai rapportés en début de section, on distingue au moins quatre moments essentiels qui peuvent être directement reliés au texte de Plotin: (1) le regard de l'enfant dans le miroir (que celui-ci soit cause de la suite ou simplement co-occurent), (2) le massacre de l'enfant (le « démembrement »), (3) la sauvegarde du cœur par un facteur extérieur bienveillant, (4) la palingénésie. D'autres moments du récit ont fait l'objet d'exégèse et lui sont peut-être inaliénables, par exemple la cuisson du corps et le châtement des Titans infanticides, mais on ne les reconnaît pas aussi spontanément dans le passage des *Ennéades*. Cette liste ne fait toutefois pas l'unanimité, et c'est ce que montre le traitement du problème du démembrement. Pour Pépin, le démembrement est vraiment l'essentiel du récit, et est même digne de lui donner son nom:

---

<sup>294</sup> Sans surprise, Armstrong traduira dix ans plus tard "as if in the mirror of Dionysus", peut-être sans égard au débat.

<sup>295</sup> Pépin, 1970, p. 315, note 47

<sup>296</sup> Delatte, 1932, p. 153, note 7.

<sup>297</sup> Ghindini Tortorelli, 1975, p. 356, note 2

<sup>298</sup> Pépin, 1970, p. 308

<sup>299</sup> Pépin, 1970, p. 309

On sait que, pour les néoplatoniciens, le mouvement des hypostases se reflète exactement dans la vie spirituelle de l'individu ; aussi n'est-il pas étonnant que le mythe du démembrement de Dionysos, regardé, on vient de le voir, comme l'expression du morcellement de l'Âme insérée dans l'univers, serve en même temps à illustrer la destinée de l'âme humaine; bien des textes d'ailleurs pourraient concerner à la fois les deux domaines<sup>300</sup>.

S'il est vrai que dans le texte, on ne dit pas que les âmes sont démembrées mais simplement qu'elles « s'élancent d'en haut » (ἀνωθεν ὀρμήθῃσαι), passant ainsi directement du point (1) au point (3), Pépin conserve tout de même le démembrement comme facteur essentiel. Cela peut témoigner d'un effort pour rendre le parallélisme plus complet en prenant ainsi le récit dans son entièreté. Ou bien peut-être que Pépin a des raisons exégétiques de ne pas dissocier le démembrement du passage, même si celui-ci n'apparaît pas explicitement. Peu avant le passage du chapitre 12, un autre passage décrit le pouvoir qu'a le miroir d'attraper une forme (IV.3.11.7-8, p. 28: κατοπρὸν ἄρπασαι εἶδος τι δυνάμενον), « loin d'être inerte, le miroir de Dionysos et l'image qui s'y reflète exercent donc une attraction sur le jeune dieu et précipitent la catastrophe<sup>301</sup>. » Cette dissociation n'avait par ailleurs pas non plus été faite par Origène<sup>302</sup>; et chez Olympiodore, le lien de cause à effet entre le regard dans le miroir et le démembrement est rendu manifeste par le mot οὐτῶς<sup>303</sup>.

Dans son article qui porte principalement sur l'interprétation du mythe de Narcisse chez Plotin, P. Hadot rejette toutefois cette hypothèse: « À la différence de J. Pépin [...] et d'A. Delatte [...], je garde l'interprétation traditionnelle: "dans le miroir de Dionysos", sans prendre la traduction: "comme Dionysos avait vu son image dans le miroir", proposée par A. Delatte. En effet, je ne suis pas tout à fait sûr du fait que Plotin parle ici du démembrement de Dionysos<sup>304</sup>. » Ce rejet du mythe de Dionysos, et la mise à l'écart du problème du démembrement rappelle la position d'A. H. Armstrong, telle qu'il l'exprime dans sa traduction commentée des *Ennéades*: "Plotinus here simply takes the mirror, in which Dionysus enjoyed seeing his own reflection, as a symbol of the attractiveness of the visible world for the souls which must descend to it (all material things for him are

---

<sup>300</sup> Pépin, 1970, p. 310

<sup>301</sup> Pépin, 1970, p. 319

<sup>302</sup> Pépin, 1970, p. 309

<sup>303</sup> Pépin, 1970, p. 313

<sup>304</sup> Hadot, 1976, p. 247, note 130

reflections of soul)<sup>305</sup>." Cependant, alors qu'Hadot précise qu'il est en désaccord avec la position de Pépin, Armstrong se contente d'ajouter "See further in" et la référence à ce même article. Cela demeure tout de même étrange puisqu'il semble en désaccord avec les positions défendues dans l'article auquel il renvoie. Dans le cas de ce commentaire comme dans celui de l'article "Platonic Mirrors" que j'ai cité plus haut, Armstrong reconnaît donc l'existence du travail de J. Pépin, mais ne semble pas tenir compte de son contenu.

Même si son silence partiel nous empêche d'en juger en connaissance de cause, il est probable qu'Armstrong adopte cette position pour les mêmes raisons qu'Hadot. On trouve aussi dans son commentaire sur le passage le thème de la fascination des âmes pour leur reflet<sup>306</sup>, qui sera aussi développé dans l'article de P. Hadot (c'est le point commun qu'il trouve aux deux mythes, celui du miroir de Dionysos et celui de Narcisse; dans les deux cas une surface réfléchissante est le vecteur d'une fascination fatale). Là où ces deux auteurs semblent diverger, c'est dans la mesure où cette fascination, devenue attraction, est le reflet d'un processus métaphysique réel. En effet, rien, dans les deux commentaires d'Armstrong que j'ai cités, et qui constituent, à ma connaissance, l'ensemble de son opinion sur le passage, ne nous laisse croire que l'auteur ne voyait pas, dans la doctrine plotinienne, l'existence d'un tel mouvement que la descente cosmique des âmes dans les corps. La lecture d'Hadot est plus subtile:

Ici encore, ce texte ne doit pas être interprété comme la description d'un processus cosmique, mais comme l'expression du désordre qui s'introduit dans les âmes lorsqu'elles se laissent fasciner par leurs reflets. Le monde sensible est déjà constitué, les reflets sont déjà là, vivants et animés, mais les âmes s'y précipitent, c'est-à-dire dirigent leur attention vers leurs corps et se laissent envahir par la sollicitude et la sympathie avec ces réalités inférieures<sup>307</sup>.

La chute, donc, sans être un mouvement ou un événement, est l'expression du désir de l'âme de s'appartenir. Ce désir pourrait être provoqué par la fascination que l'âme a d'elle-même en voyant son image. Hadot montre avec intelligence comment l'évocation plotinienne de la mort de Narcisse reflète l'expression de cette chute, de cette dissipation

---

<sup>305</sup> Armstrong, 1984, p. 73, note 2

<sup>306</sup> Hadot, 1976, p. 249

<sup>307</sup> Hadot, 1976, p. 247

des âmes dans les corps. Il affirme qu'on retrouve dans les premières lignes de IV.3.12 le même phénomène, à partir du même symbole: le miroir, ou la surface réfléchissante est fournie par l'eau, ce qui revient au même.

Le fait que le miroir ait cette valeur en tant que symbole en IV.3.12 pourrait être admis indépendamment du fait qu'on y trouve aussi une référence au démembrement de l'enfant Dionysos. De sorte qu'il est admirable qu'Hadot ait poussé le souci du détail jusqu'à se positionner sur la traduction de ce passage (qu'on doive le prendre comme « dans le miroir de Dionysos » ou « comme Dionysos s'est vu dans le miroir »), mais il est regrettable qu'il n'ait pas davantage justifié son choix. Comment expliquerait-il, par exemple, la reprise d'autres éléments du même récit dans les lignes qui suivent, à savoir l'intervention de Zeus et la palingénésie? Et quelle est la différence sémantique réelle entre « se voir comme dans le miroir de Dionysos » et « se voir comme Dionysos s'est vu dans le miroir »? A. Delatte évoque la possibilité que le miroir soit devenu un objet sacré dans certains mystères<sup>308</sup>. Bien sûr, le miroir des mystères est autre chose que le miroir du récit, mais toujours est-il que le miroir des mystères doit bien faire référence au miroir du récit, de sorte que la référence est peut-être indirecte, mais existante. Il s'agit somme toute d'un détail, dans le cadre de l'article de P. Hadot, puisque le commentaire des premières lignes de l'*Ennéade* IV.3.12 est secondaire par rapport à l'évocation du mythe de Narcisse en I.6.8.10. Ce refus de les associer au mythe du démembrement demeure cependant un peu mystérieux, car il laisse suggérer que la suite du texte relève presque du hasard, ce qui est difficile à admettre sans autre indice.

La notion de « fascination narcissique » apparaît d'ailleurs également dans l'article de Pépin<sup>309</sup>, mais un autre aspect du miroir comme symbole est au centre de l'analyse de l'auteur: « Il y a un niveau de la réalité dont l'assimilation à | un miroir est constante chez Plotin: la matière. Beaucoup de textes affirment simplement l'analogie, en substituant d'ailleurs souvent au miroir proprement dit la surface de l'eau (par exemple II.3.17.5; VI.5.8.16-17)<sup>310</sup>. » C'est peut-être à cause de la multiplicité de ces occurrences qu'Armstrong affirme qu'il s'agit aussi en IV.3.12 d'une simple analogie, d'un symbole

---

<sup>308</sup> Delatte, 1932, p. 189, in: Hadot, 1976, p. 103, note 134

<sup>309</sup> Pépin, 1970, p. 320

<sup>310</sup> Pépin, 1970, p. 316-7

de l'effet d'attraction de l'âme vers le visible. Ce n'est toutefois pas précisé dans le commentaire des *Ennéades*, ni dans l'article *Platonic Mirrors*. L'attitude nonchalante d'Armstrong à l'égard du mythe plotinien et du traitement plotinien des mythes (*Plotinus would have found this rather fanciful...*) laisse toutefois supposer que l'auteur ne ressentait pas nécessairement le besoin de se justifier lorsqu'il qualifie d'excessive l'association entre IV.3.12 et le mythe du « démembrement » de Dionysos. Toujours est-il qu'on retrouve dans le commentaire d'Armstrong comme dans l'article de Pépin (malgré d'inégales explications) l'association directe du miroir et de la matière.

Deux éléments d'ontologie supportent cette hypothèse dans l'article de Pépin. Le premier élément est typique de tout le platonisme: « Dans l'ontologie platonicienne, on le sait, la hiérarchie des différents ordres de réalités s'exprime volontiers par le rapport entre le modèle et l'image<sup>311</sup>. » Cette hiérarchie rend toute naturelle l'association du reflet à la partie "matérielle" de l'âme et du modèle (agent et voyant) à sa partie ontologiquement meilleure. L'auteur rappelle le paradigme de la *République*, celui du lit matériel, qui est à la fois l'image du lit intelligible et le modèle du lit peint<sup>312</sup>. Il ne doute pas du fait que cette hiérarchie puisse s'appliquer à la psycho-ontologie plotinienne. Elle semble en effet lui aller comme un gant. L'âme humaine « descendue », qui anime les corps, est à la fois une image de l'âme intelligible, c'est-à-dire de la partie d'elle-même qui est restée près de l'Intellect, et un modèle pour le corps humain, dans la mesure où elle retire un bref instant à un morceau de matière son caractère anonyme et informe.

Le second élément relève de la supériorité ontologique de l'unité sur la multiplicité. Plus typique de la métaphysique plotinienne que du platonisme en général, cette notion requiert toutefois en quelque sorte une glose, ou du moins l'explicitation d'un élément qui serait sous-entendu. L'âme qui reste auprès de l'intelligible serait en effet rendue multiple par la déformation du miroir:

D'autre part, Plotin parle à vrai dire de *polla katoptra*; cette pluralité, qui a retenu l'attention de Macrobe, donne à entendre une certaine irrégularité du reflet, et par là fait penser aux notations de Nonnus sur le miroir trompeur (δολίοιο κατοπτροῦ) et l'image déformée (νοθὸν εἶδος) de Dionysos; il n'est pas absurde d'imaginer

---

<sup>311</sup> Pépin, 1970, p. 315

<sup>312</sup> Pépin, 1970, p. 316

que Plotin a en tête un miroir, sinon brisé, du moins pourvu de facettes, plus propre qu'un miroir plan à captiver la curiosité d'un enfant en raison de la multitude d'images facétieuses auxquelles il donne lieu; ainsi comprendrait-on mieux la relation étroite que Proclus et Olympiodore nouent entre la découverte par Dionysos de son image et son *merismos* dans l'univers.<sup>313</sup>

L'irrégularité du reflet renforce l'idée que l'âme-reflet est moins parfaite que l'âme-modèle. Si l'idée du miroir brisé ou pourvu de facettes n'est pas absurde dans ce contexte, elle n'est pas non plus explicite. Reste à savoir si elle est implicite ou si, comme le pensent peut-être les commentateurs qui hésitent à rapprocher IV.3.12 du mythe du démembrement, elle est étrangère à la pensée de Plotin. L'idée que la descente des âmes est doublée d'une tendance inhérente vers la multiplicité trouverait écho dans les premières lignes de IV.3.12 si le « miroir de Dionysos », dont rien ne laisse non plus supposer qu'il doit être plan, était déjà un symbole interne du démembrement; un symbole interne au récit, une défiguration comme préfiguration du démembrement.

Cette concordance serait tout à fait bienvenue pour quiconque souhaite rapprocher le passage de IV.3.12 et le mythe de Dionysos. Parmi les quatre lieux de rapprochement que j'ai identifiés plus haut (le miroir, le démembrement, le morceau resté intact et la palingénésie), le démembrement est celui qui est le moins évident à mettre en parallèle. Il apparaît toutefois plus clairement si ce détail est pris en ligne de compte. Si le miroir de Dionysos est un objet qui renvoie une image déformée et multipliée, alors lorsque les âmes humaines s'y voient (ou se voient comme Dionysos s'y est vu<sup>314</sup>) et qu'elles tournent leur attention vers le monde matériel, elles éprouvent comme une déchirure qui les sépare de leur propre nature. Seul le retour vers elles-mêmes pourra les libérer ensuite de cette division interne. Bien que les éléments qui caractérisent le mythe se résument à de petites choses qui sont parfois de l'ordre du détail, on voit que la présence ou l'absence de l'un ou l'autre d'entre eux suscitent des interprétations qui modulent la perception de la relation de Plotin à ce mythe.

#### 4. Cosmogonie et figure du démiurge

L'analyse de ce passage de l'*Ennéade* IV.3, qui fait référence à un mythe populaire ou orphique peut nous renseigner sur la manière dont Plotin récupère du matériel mythique

---

<sup>313</sup> Pépin, 1970, p. 320

<sup>314</sup> Malgré toutes les discussions je ne saisis pas encore tout à fait ce que la tournure introduit.

pour illustrer son propre système, et possiblement de la manière dont celui-ci reçoit des traits narratifs connus de ses contemporains et les utilise dans une perspective d'expression philosophique. Certains auteurs commentent volontiers même le sentiment de Plotin à l'égard des mythes et de leur interprétation. La « factualité » de la croyance de Plotin à une sorte de réincarnation a fait l'objet de débat au 20<sup>e</sup> siècle, comme le souligne Blumenthal<sup>315</sup>, qui nous invite à adhérer avec lui à l'idée que Plotin croyait que les âmes passaient assez littéralement d'un corps à l'autre entre leurs vies. Dans sa traduction des *Ennéades*, É. Bréhier signale au sujet des dernières lignes du premier traité des *Questions sur l'âme*, qu'il s'agit « d'un des rares passages où Plotin semble prendre au sérieux la topographie des mythes de la destinée<sup>316</sup> »:

Elle [*scil.* l'âme] s'enfuit hors de ces choses multiples; réduisant le multiple à l'un, elle quitte l'indéterminé. Elle ne prend pas avec elle la masse de souvenirs terrestres; mais elle est légère et toute seule. Même dans la vie actuelle, lorsqu'elle veut penser et être dans l'intelligible, elle laisse pour cela toutes les autres choses. Bien peu de souvenirs d'ici l'accompagnent dans le monde intelligible; un peu plus pourtant, quand elle est seulement au ciel. (IV.3.32.19-24) *trad. Bréhier*

Le terme de topographie que choisit le traducteur évoque naturellement les descriptions physiques des lieux des Enfers décrits par exemple dans les mythes du *Phédon* et du *Gorgias*. Pourtant, ce dont il s'agit ici, c'est davantage des facultés que conserve ou non l'âme en dehors de son contact avec le corps. On le voit clairement dans l'exemple que Plotin offre en juxtaposition et qui conclut le traité:

L'Hercule de l'Hadès peut encore parler de sa bravoure; mais il l'estime une bien petite chose, lorsqu'il est passé en une région plus sacrée et qu'il est arrivé au monde intelligible; alors, doué d'une force plus qu'herculéenne pour ces luttes qui sont les luttes des sages, | que dira-t-il? Quels souvenirs conservera une âme qui est dans le monde intelligible, auprès de la substance (ἐπι τῆς οὐσίας)? IV.3.32.25-IV.4.1.2

Or, le destin de l'âme après la mort ainsi que sa nature et sa constitution sont par excellence des sujets de mythes. Discuter de la "croyance" ou de l'adhésion de Plotin à un mythe, platonicien ou non, mobilise une préconception épistémologique compliquée qui fait abstraction du fait que les mythes ont par essence et nécessairement un rapport

---

<sup>315</sup> Blumenthal, 1971, p. 95

<sup>316</sup> Bréhier, *Ennéade* vol. IV, p. 101

ambigu avec la vérité. Malgré cette caractéristique reconnue, certains mythes ont historiquement été le champ de bataille de débats sur leur littéralité. En effet, dans la section qui suit, je me pencherai sur le cas du mythe du démiurge, dont l'exégèse ininterrompue est caractérisée entre autres choses par son statut de mythe en tant que tel, et plus particulièrement sous le rapport de sa relation problématique à la vérité.

#### 4.1 Le contexte platonicien

En effet, la tradition n'est pas unanime sur le caractère littéral ou allégorique (ou figuré) de ce que Platon fait dire à Timée l'astronome au sujet du travail du démiurge dans le dialogue qui porte son nom. Dans un long monologue, le personnage éponyme livre une performance narrative qui relève de la cosmogénèse (29e-92c), en prenant soin de nous prévenir lui-même du caractère vraisemblable (εἰκόζ) de son discours. Le débat contemporain à ce sujet semble trouver son origine dans le commentaire de Cornford (le premier des auteurs qui seront dits non-littéralistes) à la traduction anglaise du *Timée* qu'il publie en 1937, et la réponse de Vlastos (le premier littéraliste) qui survient deux ans plus tard. Même parmi les littéralistes, on ne trouve personne pour défendre la position que l'entièreté du discours dans tous ses détails soient à prendre au sens strict, comme un discours *historique*. On ne trouve guère de spéculation sérieuse au sujet de l'existence d'un démiurge anthropomorphe, ou au sujet des figures géométriques qui composent l'âme, par exemple. Le débat qui concerne explicitement la *littéralité* ou le caractère *mythique* de l'oeuvre se concentre autour de quelques problèmes précis, et notamment à la question du travail du démiurge, à la nature de ce travail (sa rationalité) et à sa situation dans le temps (ponctuel ou duratif).

Le discours de Timée est d'une longueur extraordinaire (63 pages estiennes), surtout étant donné qu'il s'agit d'un monologue et qu'il est prononcé par un autre personnage que Socrate. Comme le souligne L. Taran, ce discours n'est qu'une partie d'un récit encore plus long: celui de la guerre entre Athènes et l'Atlantide<sup>317</sup>. Cette longueur peut peut-être expliquer la fragmentation du traitement des problèmes liés à la littéralité du discours. En effet, et on en voit déjà des exemples chez Plotin, les lecteurs du *Timée* ne semblent pas se croire tenus de juger en un seul bloc la justesse, la littéralité ou la vraisemblance

---

<sup>317</sup> Taran, 1971, p. 391

du discours de Timée. L. Taran affirme que même les littéralistes les plus radicaux ne vont pas jusqu'à soutenir que le discours entier est absolument dépourvu de métaphore: le premier exemple en est donné par Aristote, qui, même s'il réfute les incohérences reliées à la création du temps et à la mise en ordre du chaos, a pourtant recours lui aussi à une forme de métaphore de dieu créateur<sup>318</sup>. D'autre part, des querelles comme celle soulignée par Blumenthal au sujet de la réincarnation chez Plotin et au sein de laquelle il se positionne dans un camp qu'on pourrait dire *littéraliste* - "He did believe in reincarnation."<sup>319</sup> - trouve bien son origine dans le discours de Timée (voir 90e-92c), mais ces points d'ordre spécifiques ne poussent pas les commentateurs à des jugements généraux sur la littéralité du discours entier, et lorsque c'est le cas, cela sert à appuyer le problème qui est précisément traité.

Dire de F. Cornford et de G. Vlastos que ce sont de grandes pointures du platonisme relève évidemment de l'euphémisme. La persistance de ce débat (l'article de G. Carone, le plus récent qui sera commenté ici (2004), répond encore directement à Cornford, Vlastos et Cherniss) pourrait bien témoigner de sa difficulté, voire de son insolubilité. On pourrait toutefois attribuer cette persistance au caractère renouvelable de l'interprétation associée aux mythes. Les problèmes principaux qui sont au coeur du débat sur la littéralité du mythe du *Timée* comprennent: (1) la création du monde (l'univers est-il éternel ou a-t-il été créé à un certain moment), (2) les problèmes de succession temporelle en rapport avec cette création (paradoxe du temps et de la mesure), (3) la figure du Démonstrateur comme entité délibérante et son pouvoir causal. Ces problèmes ont aussi inquiété Plotin et il en rendra compte à différents endroits des *Ennéades*. Je dois renoncer à résumer tout l'essentiel du débat qui touche strictement le contexte platonicien, mais je veux faire quelques remarques préliminaires avant de décrire le traitement plotinien de ces problèmes. Ces remarques auront surtout trait aux considérations textuelles et épistémologiques utilisées par les auteurs pour justifier leurs positions.

Les raisons invoquées par F. Cornford pour considérer que le discours de Timée est un mythe sont de l'ordre de la forme littéraire<sup>320</sup>. D'abord, un argument spécifiquement

---

<sup>318</sup> Taran, 1971, p. 388

<sup>319</sup> Blumenthal, 1971, p. 95

<sup>320</sup> Cornford, 1937, p. 31

platonicien: la difficulté de créer un discours vrai dans le contexte de la description du monde sensible (son caractère changeant empêche la vérité de s'y attacher). Cet argument donne au *μύθος* une extension très large et pourrait englober des dialogues platoniciens entiers. Cornford laisse sous-entendre assez directement que tout discours sur le monde matériel peut être considéré comme "a 'myth' or 'story' (*μύθος*)". Cela rappelle l'association naturelle entre langage et monde sensible - les deux partagent une nature fluctuante et un caractère imitatif (le langage imiterait la pensée comme le monde sensible imite les formes). Dans sa deuxième remarque, Cornford introduit deux sortes de langage, l'un, analytique, qui divise et s'apparente à la description (synchronique), l'autre, auquel le discours de *Timée* appartient, la narration ("story"), qui construit et développe son sujet en plaçant ses éléments dans des moments successifs. Ici semblent presque s'opposer division spatiale et division temporelle, auxquelles correspondent description et narration, mais qui peuvent viser le même sujet: "the cosmology is cast in the form of a cosmogony, a 'story' of events spread out in time. Plato chooses to describe the universe, not by taking it to pieces in an analysis, but by constructing it and making it grow under our eyes<sup>321</sup>." Ces deux caractéristiques en rappellent d'autres que j'ai déjà décrites au chapitre précédent, à savoir le caractère fictif du mythe (la relation difficile avec la vérité), et l'introduction de temps (antériorité- postériorité) pour exprimer une hiérarchie causale ou ontologique (le critère qui devait être proprement plotinien).

En répondant en partie à Cornford, dans un article de 1939, Vlastos défend la thèse selon laquelle la cosmogénèse du *Timée* ne doit pas être considérée comme un mythe. Vlastos semble attaché à l'idée de l'existence d'une création du monde à un moment fixé dans le temps, et L. Taran montrera comment ce point de départ affecte le raisonnement de Vlastos, en agissant presque comme une pétition de principe qui l'oblige à utiliser souvent des arguments *ex silentio*. Vu l'objectif que je souhaite atteindre, je dois m'abstenir de commenter trop en détail les problèmes complexes reliés directement à la mise en scène cosmique du *Timée*, par exemple la nature du mouvement du chaos précosmique, la bonté éternelle inhérente au dieu, ou l'ordre chronohiérarchique de la création des âmes et des corps. Vlastos compte toutefois sur des caractéristiques

---

<sup>321</sup> Cornford, 1937, p. 31

linguistiques et intertextuelles qui sont d'intérêt supérieur pour comprendre la réception du *Timée* dans le contexte plotinien. D'abord, (1) l'εἰκὼς μῦθος du *Timée* manque de connexion avec les mythes classiques, contrairement aux autres mythes platoniciens et notamment dans des passages précédents dans le *Timée*, puis (2) vu la plus grande prévalence de l'expression εἰκὼς λόγος par rapport à l'expression εἰκὼς μῦθος, il faut accorder plus de poids à son caractère εἰκὼς qu'à son caractère de μῦθος<sup>322</sup>. En effet, l'expression μῦθος sert ici à rendre compte du caractère *narratif* (a tale) du passage, ce qui n'impliquerait pas nécessairement son caractère *fictif*, d'autant plus que l'expression εἰκὼς μῦθος sert en d'autres endroits à décrire des questions d'ordre scientifique. Vlastos affirme que même si on reconnaît au discours de Timée le « statut » de mythe, il devra s'agir d'un mythe profondément *différent*. L'absence de mention d'autres mythes classiques ou de personnages canoniques est difficile à accepter d'emblée et l'explication que Vlastos mobilise est défectueuse. D'abord, cette absence pourrait relever de facteurs purement contextuels: la cosmogénèse prend place bien avant la naissance des Olympiens et même des dieux plus archaïques. Le fait que ce discours soit imbriqué, comme une sorte de parenthèse, dans le contexte du mythe de l'Atlantide<sup>323</sup> ne semble pas non plus compter comme une manière d'être rattaché à la mythologie. Vlastos croit que ce qui empêche les dieux de la cité d'apparaître dans le discours de *Timée*, c'est leur caractère non-scientifique: "Why should the cosmology of the *Timaeus* exclude figures whose reality is vouched for by the law of the state? Because they fall below its standard of scientific probability<sup>324</sup>." Ce raisonnement, à la fois anachronique et qui relève de la pétition de principe, s'appuie sur une phrase du *Timée* que Vlastos coupe stratégiquement (40d-e): « il est impossible de ne pas croire aux enfants des dieux, même si ceux-ci parlent sans preuves ni vraisemblables ni nécessaires (ma traduction) - ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν ».

<sup>322</sup> Pour une position selon laquelle (1) λόγος et μῦθος renvoient à des aspects différents du discours de Timée et (2) εἰκὼς rend compte des limites du langage en vertu du caractère impermanent du monde sensible, voir L. Brisson. (2012). Why is the *Timaeus* called an *eikōs muthos* and an *eikōs logos*? Dans C. Collobert et P. Destrée (dir.), *Plato and Myth* (p. 369-391), Leiden-Brill.

<sup>323</sup> Taran, 1971, p. 391. Ce commentateur estime en outre que le *Timée* ne devait être que le premier tableau d'une trilogie inachevée, laissée en plan au milieu du *Critias*, et dont l'achèvement aurait encore davantage fait ressortir l'impossibilité d'interpréter littéralement le discours de la cosmogénèse.

<sup>324</sup> Vlastos, 1939, p. 382

Ainsi, Vlastos se sert d'une phrase qui appuie la « crédibilité » des mythes pour prouver leur infériorité « scientifique », ce qui est au mieux étrange.

Je dois abonder dans le même sens que Taran à cet égard, qui dénonce directement le manque de pertinence de l'argument, sans égard à la justesse du propos en particulier: l'absence des figures mythiques classiques ne peut en aucun cas servir de garantie, même partielle, de la littéralité du contenu proposé<sup>325</sup>. Ces deux observations, ainsi que la prise en compte du témoignage des contemporains de Platon (principalement Aristote, Xénocrate et Speusippe), permettent à Vlastos de conclure: "So the presumption must be that every element in the *Timaeus* is probable, and none fanciful, unless we are given further instructions or hints to the contrary<sup>326</sup>." Cette présomption est toutefois défendue énergiquement et les « instructions et indices » sont habilement ignorés. L'exemple le plus frappant en est le soin avec lequel Vlastos assainit à la fois le mot εἰκόϛ de toute trace de fiction et charge au contraire le mot μύθοϛ de vérité scientifique.

La position de Vlastos prend d'ailleurs pour un fait l'incommunicabilité entre les textes mythiques et les textes dialectiques: "But crushing refutation would be singularly inept against mythology<sup>327</sup>." Cette incommunicabilité se manifeste à la fois sur le plan discursif et sur le plan épistémologique: "If within the dream-world of the senses we draw pretty definite lines between the reality of people we see and hear | and, say, Hesiod's γῆγενεῖϛ (our sanity depends on it), so scientific probability must be kept clear from didactic fictions<sup>328</sup>." En fait, la séparation épistémologique *conduit* ici à l'incommunicabilité discursive, par un chemin qui n'est pas explicité. Les deux dernières phrases que j'ai citées ont l'apparence de faits évidents, si évidents en fait que l'auteur peut se permettre de les aborder avec une pointe d'humour. Sous cette apparente simplicité, elles sont cependant très chargées épistémologiquement. En réalité, les mythes et la réfutation/dialectique sont presque constamment en interaction. Cette « ligne plutôt bien définie » entre les objets sensibles à proximité immédiate et les objets décrits dans les

---

<sup>325</sup> Taran, 1971, p. 390

<sup>326</sup> Vlastos, 1939, p. 383

<sup>327</sup> Vlastos, 1939, p. 385

<sup>328</sup> Vlastos, 1939, p. 382-383

mythes classiques sauvegarde bien plus immédiatement la thèse de Vlastos que l'équilibre psychologique (*sanity*) de tout lecteur moderne.

Il n'est même pas nécessaire de sortir du corpus platonicien pour montrer que la ligne entre la vérité scientifique et la fiction pédagogique n'est pas aussi clairement tracée que semble l'espérer Vlastos. En effet, si la meilleure des preuves réfutatives peut ne pas suffire à invalider la mythologie, le contraire est pourtant souvent arrivé. C'est cette puissance qui fait raconter à Socrate un mythe eschatologique pour convaincre Calliclès de l'importance de bien se comporter pendant sa vie, alors qu'il vient de lui exposer et de le lui prouver<sup>329</sup>. C'est aussi à l'aide d'un discours imagé que Platon choisit de faire expliquer à Socrate la vocation et la responsabilité du philosophe dans sa société<sup>330</sup>. L'alternance entre ombre et lumière et l'alternance entre vrai savoir et imitation ont marqué tous les lecteurs de l'allégorie dite de la caverne. Que le discours de Timée soit différent des autres mythes platoniciens, comme le veut Vlastos, n'est pas exclu, mais il reste que dans les dialogues, la réfutation n'est pas étrangère au mythe. Cette ligne entre vérité historique et histoires classiques est brouillée par la nature même des dialogues de Platon, qui mettent en scène des personnages « historiques » dans des situations « fictives » - n'en déplaise à ceux qui veulent croire que Socrate a réellement discuté avec Parménide d'Élée dans sa jeunesse, alors que c'est chronologiquement impossible.

S'il est évident que les gens que nous côtoyons ("the people we see and hear") sont faciles à différencier de ceux qui apparaissent « dans les genèses d'Hésiode », le vrai problème se trouve davantage du côté de la différence entre les personnages historiques, disparus mais réels, et les personnages mythologiques. Ce qui complique le problème encore davantage est le fait que la mythologie des Anciens est très ancrée dans le territoire. La résidence des dieux sur le mont Olympe se trouve à un endroit qui existe. Le prologue du *Phèdre* donne aussi l'occasion de saisir la précision avec laquelle ces discours sont situés, même si leur statut de vérité est incertain. Lorsque Phèdre demande à Socrate si c'est bien à l'endroit où ils sont assis que Borée a un jour (ποθέν) enlevé Orythie, Socrate répond que c'est en fait deux ou trois stades plus loin, là où un autel est

---

<sup>329</sup> *Gorgias*, 523a

<sup>330</sup> *Rsp.* VII

consacré à Borée; puis Phèdre demande à Socrate s'il croit que ce « mythologème » est vrai (ἀληθές), ce à quoi Socrate répond à peu près que oui parce que cela n'a aucune importance. Enfin, comme le souligne L. Taran, on ne cesse de chercher et de « découvrir » l'Atlantide, bien que cette cité ait été inventée de toutes pièces par Platon<sup>331</sup>.

Sans aller jusqu'à devoir tout remettre en doute chez Platon, il me semble difficile de supporter une vision du monde ancien où une ligne très claire est tracée entre d'un côté Hésiode et de l'autre Platon. La désinvolture avec laquelle Vlastos la trace pourtant montre que son commentaire sert davantage à mobiliser une vision du monde partagée par tous les lecteurs occidentaux lettrés qu'à montrer avec clarté la limite entre vérité, littéralité et crédibilité.

Toujours est-il que l'insistance sur cette incommunicabilité sert à renforcer la thèse de Vlastos - c'est-à-dire que le discours de *Timée* n'est pas un mythe et que ses éléments doivent être pris au sens littéral à moins d'avis contraire. C'est sur cette incommunicabilité, ou sur cette ligne épistémologique clairement définie, que Vlastos compte lorsqu'il avance que la cosmogénèse décrite par Timée est bien davantage en communication avec les théories naturelles des présocratiques qu'avec les cosmogonies d'Homère et d'Hésiode, malgré son caractère *eikôs*<sup>332</sup>. La ligne bien définie que Vlastos trace lui-même entre personnes réelles et personnages mythiques créent un véritable noeud quand on veut l'extrapoler vers les dialogues platoniciens. La relation difficile qui se trouve entre discours et vérité dans le mythe ferait en sorte de devoir reléguer au discours faux de grands extraits de Platon, ce qui peut être passablement incommode. L'auteur semble prêt à défendre cette image d'une relation directe entre vérité, littéralité et crédibilité, et inversement entre imitation, fiction et interprétation aussi loin que nécessaire pour éviter d'accorder aux mythes et aux images, non seulement une grande puissance à la fois didactique et épistémologique, mais aussi une place prépondérante et essentielle dans la philosophie de Platon.

---

<sup>331</sup> Taran, 1971, p. 392

<sup>332</sup> Vlastos, 1939, p. 380

Cette « ligne dure » de la connaissance et des discours, qui sépare de manière étanche le *probable* et le *fanciful*, a un prix élevé sur le plan de l'argumentation, comme le montrent tous les commentateurs qui s'opposent aux liens ténus et aux arguments *ex silentio* donnés par Vlastos. En effet, ses détracteurs ne défendent pas une vision du *Timée* selon laquelle la cosmogénèse est une fable amusante dénuée de contenu philosophique. Au contraire, ils soutiennent au moins la non-incommunicabilité du mythe et de la vérité. Ainsi Cherniss: "This, to be sure, is a description of the precosmical chaos, which as such is "mythical"; but it represents in isolation one aspect of the universe as it exists, the random and disorderly effects of ἀνάγκη or the "errant cause"<sup>333</sup>." D'une manière qui peut sembler paradoxale, il apparaît qu'un mythe peut corriger un discours réfutatif - ainsi les mythes eschatologiques peuvent être le dernier mot d'un débat sur la justice - mais pas l'inverse - ainsi les traités de médecine de Galien ne peuvent pas corriger la position des parties de l'âme dans le corps. L'interaction peut potentiellement se faire à sens unique. La voie dite « médiane » empruntée par G. Carone montre quant à elle qu'on peut aussi concevoir une communication par discours interposé. Puisque le discours de *Timée* est sujet à interprétation en raison de sa nature mythique, il peut être mis sur le même « niveau de communication » que les discours réfutatifs s'il est d'abord interprété. Ou bien encore, comme le montre Carone, même si on se trouve dans l'impossibilité de le décrire ou de le concevoir, cela n'empêche pas que le monde ait été créé - cette rupture irréparable entre le discours et la connaissance n'est pas sans rappeler la relation épistémique que Plotin a avec l'Un.

Ma dernière remarque sur les aspects discursifs du débat sur la littéralité du discours de *Timée* en milieu platonicien concerne les deux types de contradictions qu'on voit émerger. On se rappellera l'importance de ce que M. Dixsaut<sup>334</sup> appelait les paradoxes comme indicateurs de la nécessité d'interprétation. En développant cette notion de contradiction féconde (car elle mène à l'acte subjectif d'interprétation par le lecteur du mythe), on voit se dessiner, en contrepartie, une sorte de contradiction qui, au lieu de mettre au jour un sens plus profond, caché, ou extra-discursif dans le texte, met au contraire en évidence des *erreurs* qui n'ont pas leur place et qui, au lieu de consolider la

---

<sup>333</sup> Cherniss, 1944, p. 444

<sup>334</sup> Voir chapitre 2 section 3.1, *L'interprétation non-allégorique*.

force du texte, ont pour effet de la désamorcer. Ainsi les contradictions en milieu mythique, appelées des apories ou des paradoxes, sont les preuves que le texte doit être interprété et guident le lecteur à la réflexion, alors que les contradictions en milieu rationnel ou réfutatif sont pour ainsi dire interdites, car elles sont les preuves de fautes ou d'erreur de la part de l'auteur et fournissent au lecteur l'occasion de réfuter l'auteur.

Cette ambivalence ou en tout cas cette ambipotence montre peut-être la possibilité de décider à l'avance de la conclusion du commentateur dépendamment du résultat que celui-ci recherche. Ainsi, explique Cherniss, lorsque Aristote reproche à Platon de se contredire au sujet de l'âme comme principe du mouvement (l'autonomie du mouvement de l'âme est bousculée dans le *Timée*, à cause de la figure du démiurge, et plus généralement, à cause de la mise en narration), ce reproche se trouve invalidé par la preuve que « l'interprétation littérale de la création dans le *Timée* est erronée<sup>335</sup>. » Ainsi, les contradictions inhérentes au mythe de la création<sup>336</sup> du *Timée* et qui font de lui un mythe à proprement parler ont aussi pour effet d'annuler la contradiction inhérente à l'ensemble des Dialogues, de sorte que cela fait de *Timée* un créateur de mythes et de Platon un créateur de doctrine philosophique aboutie et cohérente. À l'inverse, la critique aristotélicienne du *De Caelo* qui est décrite par Cherniss et qui concerne le mouvement autonome des âmes met au jour des contradictions internes au discours de *Timée* et qui l'invalide (puisque pris au sens littéral), et ces contradictions se répercutent dans le contexte plus général des Dialogues, qui devient un ensemble incohérent et donc au moins en partie faux.

Il ressort de cette dynamique étrange une règle fort utile pour le reste du problème dont je veux rendre compte: on ne cherchera à résoudre les contradictions *que* dans les discours dialectiques (logiques, réfutatifs) qu'on tient pour *vrais*; en contrepartie, des contradictions existent et seront laissées telles quelles aussi bien dans les discours dialectiques erronés (contradictions d'erreurs) que dans les discours mythiques, où elles indiquent la nécessité d'interpréter le texte (contradictions fécondes).

---

<sup>335</sup> Cherniss, 1944, p. 432

<sup>336</sup> Toutes les étapes de la preuve de L. Taran s'appuient sur des contradictions internes.

Si beaucoup d'éléments de fond (doctrinaux) que je n'ai pas exposés caractérisent également la complexité du problème et la pérennité du débat sur la littéralité du discours de Timée, pour les besoins de cette analyse je retiens les caractéristiques textuelles suivantes: (1) la présence de contradictions signale la présence d'un mythe (à condition de ne pas indiquer une erreur de raisonnement); (2) l'opposition entre fiction et vérité a pour effet de ranger tous les textes qui contiennent des contradictions du côté de la fausseté; (3) les textes littéraires et mythiques ne communiquent pas habituellement (ne se corrigent pas) entre eux, sauf dans le cas où un mythe sert à supplanter ou appuyer un discours littéral; et finalement (4) je voudrais rappeler la difficulté de maintenir à travers tout le corpus platonicien une ligne absolue, claire et dure entre discours vrais et historiques (*the people we see and hear*, mais dans le passé), et les discours qui relèvent de la mythologie classique ou locale - c'est ce qui permet à Socrate de pouvoir être à la fois véhicule de discours littéraires et sujet de mythes.

#### **4.1.1 Mythe du Timée et cadres théoriques**

Les cadres d'analyse présentés au deuxième chapitre nous obligent à considérer le discours de Timée comme un mythe platonicien, quitte à accorder une valeur littérale à certaines de ses parties ou une sorte d'imitation de vérité à certaines de ses idées. Tout d'abord, on peut se fier à G. Most qui inclut le discours de Timée en entier comme mythe faisant partie de son "*proposed provisional list of Platonic myths*"<sup>337</sup>. Ce discours répond donc aux 8 critères donnés par Most pour reconnaître un mythe platonicien. Rappelons que ces critères, en majorité formels, ne mentionnent ni la présence de contradictions inhérentes, ni la référence à d'autres mythes ou aux figures mythologiques classiques.

J'ai évoqué rapidement, à la section précédente, le lien entre la recherche de contradictions dans le texte, la valeur accordée à ces contradictions, et le travail sur le mythe de M. Dixsaut que j'ai exposé au chapitre précédent. Il ne fait aucun doute que l'humain est au centre de la question (l'âme humaine, son fonctionnement et son rôle prennent de plus en plus de place au fur et à mesure que le discours avance) et qu'il y a des paradoxes sur le plan logique (le plus évident ou le plus à propos étant la chronohiérarchisation de l'âme du monde et de la matière). L'aspect qui reste un peu plus

---

<sup>337</sup> Most, 2012, p. 24

subtil est le dégagement d'une prescription morale claire à partir de ce discours. C'est peut-être en ce sens que le mythe de la création du monde se distingue le plus des autres mythes platoniciens: là où les mythes eschatologiques ou ceux qui sont plutôt étiologiques (la perte des ailes de l'âme, la version de Protagoras du mythe de Prométhée, ou la naissance d'Éros) mènent le plus souvent à une prescription morale qui colle à leur contexte, on ne peut pas dégager du mythe de genèse du monde en tant que tel la nécessité d'être juste et radicalement honnête ou de collaborer avec ses concitoyens en émulant des comportements sociaux, ou une autre prescription claire de ce genre. Comme le remarque L. Taran, le discours de Timée est une partie d'un mythe de grande envergure: celui de la guerre qui oppose l'Athènes archaïque à l'Atlantide. Ainsi, à grande échelle, la prescription qui se dégage de la chute de l'Atlantide est d'ordre sociale, elle demeure d'ordre moral. À plus petite échelle, les principes ontologiques qui sont mis en image dans le *Timée* (la hiérarchie de principe entre l'âme et les corps, par exemple), peuvent aussi nous apprendre à soigner celle-ci davantage que ceux-là, par exemple.

Le fait que le discours de Timée s'auto-identifie comme mythe consiste aussi en un critère pondérant. L'argument de Vlastos selon lequel les expressions εἰκὼς λόγος et εἰκὼς μύθος doivent être comprises toutes deux comme des discours à valeur scientifique, dont le caractère εἰκὼς est plutôt vrai que vraisemblable, ne tient pas la route, et cela a été invariablement noté par les commentateurs<sup>338</sup>. Comme le remarque par ailleurs Hadot, cette expression d'εἰκὼς λόγος est aussi employée par Hésiode, Xénophane et Parménide pour désigner leur poésie philosophique, ce qui rapproche encore le *Timée* des grands poèmes théogoniques et cosmogoniques<sup>339</sup>. Celui-ci rapporte pratiquement du même souffle le mot d'Aristote (*Poét.* 1450a) selon lequel la seule description possible de la genèse du monde appartient au récit (que celui-ci soit appelé mythos ou logos) et s'apparente à la mimêsis<sup>340</sup>. Il va encore plus loin en plaçant le discours de *Timée* dans un cadre religieux: le tissage de ce beau discours est analogue au tissage du péplos d'Athéna, et lui est offert comme hymne à l'occasion de la fête du jour<sup>341</sup>.

---

<sup>338</sup> voir Cherniss, Taran, Carone.

<sup>339</sup> Hadot, 1983, p. 119

<sup>340</sup> Hadot, 1983, p. 119

<sup>341</sup> Hadot, 1983, p. 119

Enfin, je note la démarche de R. Ferwerda<sup>342</sup>, qui s'attarde à montrer l'évidence de la non-incohérence du discours de Timée et du mythe de la perte des ailes du *Phèdre* en termes de psychopoièse. Cette démarche qui peut sembler aller de soi en termes de cohérence du système platonicien, n'est pas si évidente à la lumière de ce qui a été dit un peu plus haut par rapport aux contradictions internes dans un texte. En effet, dans la mesure où il est normal qu'un mythe présente des contradictions (et même que cela sert de signe pour affirmer son caractère), n'est-il pas également normal (ou en tout cas sans conséquence) que les mythes se contredisent entre eux à l'intérieur d'un même système? Cette cohérence entre les mythes ne contribue-t-elle pas dès lors à donner une fausse impression de certitude au sujet de la cohérence du système platonicien? Cette recherche de cohérence est bien entendue ancrée dans la culture de l'interprétation allégorique. Ce qui est vraiment en jeu ici, ce n'est pas que le démiurge du *Timée* puisse se trouver dans le même univers que le chariot ailé, mais bien que ces récits ne véhiculent pas des informations (une fois passées à travers l'interprétation) qui attribuent à l'âme platonicienne, en l'occurrence, des caractéristiques ou des puissances contraires.

## 4.2 Le *Timée* dans le contexte des *Ennéades*

### 4.2.1 *Timée, temps et discours*

Le texte du *Timée* satisfait au critère, unique et donc d'autant plus déterminant, que Plotin lui-même donne au mythe, à savoir que ceux-ci « à la fois morcellent en différents moments ce qu'ils disent et dissocient les uns des autres de nombreux éléments appartenant à des êtres qui, tout en étant ensemble, sont distants par le rang ou par leurs puissances<sup>343</sup>. » Le travail de l'exégète consistera à rassembler de nouveau ces éléments, après avoir reçu leur enseignement (III.5.9.29). Dans cette caractérisation du mythe, Plotin semble concevoir l'interprétation comme une activité inhérente à l'appréhension du discours mythique. La lecture et l'interprétation deviennent deux étapes successives du contact signifiant entre le mythe et le lecteur. Le morcellement, comme outil pédagogique qui permet la transmission du message, et l'interprétation comme l'expression approchant le message, c'est-à-dire comme imitation de l'enseignement qui se transmet difficilement. D'ailleurs, Plotin donne, dans le reste du chapitre III.5.9,

---

<sup>342</sup> Ferwerda, 1980, *Vleugelverlies van de ziel*.

<sup>343</sup> III.5.9.24-26 trad. Flamand

l'équivalence qu'il estime appropriée entre les figures du mythe de Poros et Pénia dans le *Banquet* et les figures de son propre système métaphysique.

En ce qui concerne le discours de Timée, Plotin considère explicitement que cette cosmogénèse n'est pas un processus qui se déroule dans le temps. Les actions posées par le démiurge, cet « ordre de succession illusoire dans les étapes qui conduisent le démiurge à produire le monde<sup>344</sup> », ne reflètent pas la description d'un processus qui a existé dans le monde sensible à un moment éloigné, mais plutôt une manière imparfaite d'appréhender un phénomène d'imitation complexe (celui entre le monde sensible et le monde intelligible) et la hiérarchie des puissances qui en découle<sup>345</sup>. C'est donc dans ce sens qu'il faut interpréter les avertissements sur l'ordre de narration et l'ordre de production des âmes et des corps dans le récit cosmogénétique. Il ne découle pas du fait que le sujet de l'âme a été abordé en deuxième qu'elle a été créée en deuxième (34b). Cet ordre de succession inverserait la relation naturelle de commandement (ἄρχεσθαι) et de dépendance (συνέρξας) entre le plus vieux et le plus jeune (34c). Seul l'élément imprévisible du discours fait porter à croire autrement (34c).

Dans une courte exégèse de la figure du démiurge en III.9.1, Plotin soulève le problème de l'antériorité et de la postériorité de l'objet et de l'acte d'intellection: « Est-il vrai qu'il [Platon] dit que les Formes (εἶδη) existent avant l'intellect, étant déjà là (ὄντα) quand l'intellect les intellige?<sup>346</sup> » Ce problème fait écho, en restant distinct, à celui de l'ordre de création du corps (du vivant) et de l'âme qui vient d'être déconstruit. C'est vraisemblablement à ce passage du *Timée* (39e) que Plotin fait référence:

Τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. Ἐπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῶ ὅ ἐστιν ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

Cette partie du monde qui restait à faire (*scil.* il s'agit d'insérer tous les animaux dans le monde), le dieu s'employa donc à la réaliser en reproduisant la nature du modèle. Conformément à la nature et au nombre des espèces dont l'intellect discerne la présence dans ce qui est le Vivant, le dieu considéra que ce monde aussi devait avoir les mêmes en nature et en nombre. (trad. Brisson)

---

<sup>344</sup> Dufour, 2006, p. 212

<sup>345</sup> Hadot, 1983, p. 122

<sup>346</sup> Οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν; - ma traduction

Le problème vient du fait que le mythe laisse sous-entendre que les Formes intelligibles existent séparément de l'activité démiurgique, et donc que le démiurge (ici le dieu) peut les imiter alors qu'il les contemple d'un point de vue extérieur. Si on veut maintenir, avec Plotin, que le démiurge se situe au niveau de l'intellect, il faut éviter la multiplication des entités qui se trouvent sur un même plan. D'ailleurs, cette cohabitation des Formes et du démiurge pourrait entraîner le problème de l'appartenance du dieu aux Formes, ce qui entraînerait à son tour le problème éventuel de la création d'un dieu sensible, si « la nature et le nombre des espèces » doivent être respectés. Plotin contourne cette pente glissante en affirmant le caractère illusoire de cette séparation. Le démiurge et les Formes représentent chacun un aspect différent de l'intellect, respectivement l'activité (la puissance) et la nature (*l'objet* ou le *contenu*, pourrait-on dire à la manière d'une métaphore), mais ne sont pas réellement ou essentiellement séparés. Les figures du démiurge et des Formes sont ici essentielles pour rendre compte de ce phénomène abstrait qu'est l'unité productrice de l'intellect.

Ces deux extraits du *Timée* sont identifiés par Plotin comme des passages qu'il faut comprendre dans une logique de mythe. Le premier concerne la succession temporelle de la création des âmes et des corps - elle représente une hiérarchie de puissances; le second concerne la séparation spatiale du démiurge et des Formes au sein de l'intellect - cette séparation représente une double puissance. Il me reste encore deux autres extraits à présenter dans cette section préliminaire avant d'analyser directement les commentateurs contemporains. Dans le premier extrait suivant, on voit comment Plotin reprend le vocabulaire de sa propre caractérisation du mythe pour l'appliquer au discours génétique du *Timée* - ce rapprochement permet de mieux comprendre cet extrait des *Ennéades* et de corriger légèrement les traductions précédentes pour rendre le sens plus explicite. Dans le second extrait présenté, Plotin se lance dans la critique et la correction de la nature et de l'interaction des quatre éléments de base qui constituent le monde. On voit alors un commentaire complètement étranger aux exégèses de mythe qui ont été vues jusqu'ici. Il s'agit au contraire, de rendre compte correctement d'un état de fait *physique* qui concerne le monde sensible. La juxtaposition de ces deux attitudes « opposées » par rapport à l'exégèse du *Timée* m'empêche de conclure à une vision « en bloc » du discours de Timée comme mythe ou comme discours logique. En tout cas, le statut de « récit

vraisemblable » que Plotin accorde au *Timée* ne semble ni suffire à invalider la vérité de ce qui est avancé au sujet de la physique du monde sensible, ni faire en sorte que toute difficulté puisse être résolue commodément par le brandissement de ce statut.

#### 4.2.2 Plotin exégète du mythe du *Timée*

Ainsi, pour Plotin, le travail du démiurge ne se déroule pas dans le temps. En cela, il se range du côté de la plupart des platoniciens - à commencer par Xénocrate et Speusippe, les successeurs de Platon à l'Académie, qui s'opposaient à Aristote en ce qui concerne l'interprétation littérale de la création du monde. La succession de ces étapes de création sont donc pour lui un moyen d'illustrer les structures hiérarchiques qui régissent le monde sensible et le rapport entre le monde sensible et le monde intelligible. En cela, on peut considérer que Plotin considère le discours de *Timée* comme un récit vraisemblable, qui a le statut d'un mythe et qui est fabriqué « à des fins de clarté et d'éducation<sup>347</sup>. » C'est ainsi qu'il écrit, dans un style qui n'est pas sans rappeler l'*Ennéade* III.5.9, le plus haut lieu plotinien d'analyse et d'interprétation de mythes platoniciens:

Ἄ δὴ ὑποδεικνὺς ὁ Πλάτων ἡρέμα, ὅτε διαιρεῖ αὐτὰ ἐκ τοῦ ὑστέρου κρατῆρος καὶ μέρη ποιεῖ, τότε καὶ φησὶν ἀναγκαῖον εἶναι εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἐπεὶπερ ἐγένοντο μέρη τοιαῦτα. Εἰ δὲ λέγει σπεῖραι τὸν θεὸν αὐτάς, οὕτως ἀκουστέον, ὥσπερ ὅταν καὶ λέγοντα καὶ οἷον δημηγοροῦντα ποιῆ· ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων, ταῦτα ἢ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα. IV.8.4.35-42

C'est ce que Platon indique de manière sous-entendue (*ἡρέμα*), lorsqu'il les sépare du dernier cratère et en fait des parties, il dit qu'il est nécessaire qu'elles arrivent à la genèse au moment où ces parties sont advenues précisément ainsi. S'il dit que le dieu les (*scil.* les âmes) sème, il faut l'entendre ainsi, comme s'il parlait et faisait un discours: en effet les choses qui sont dans la nature sont issues d'un tout, et c'est l'objet de ce discours qui génère (*γεννᾷ*) et fabrique (*ποιεῖ*), en les plaçant l'une après l'autre à des fins d'exposition, les choses qui adviennent et existent toujours de la même manière. (ma traduction)

Ce passage très dense fait référence à la fabrication des âmes par le démiurge. Même s'il est court, il comporte plusieurs éléments qui peuvent porter à confusion. Toutefois, cette confusion se dissipe si on accepte que Plotin répète ici ce qu'il a déjà dit ailleurs (notamment en III.5.9 et en VI.7.35), à savoir que c'est le discours qui introduit la

---

<sup>347</sup> Voir Dufour, 2006, p. 212

succession pour nous faire comprendre une réalité qui se produit dans la pure simultanéité.

Ainsi, R. Dufour a raison d'affirmer que Plotin met ici son lecteur en garde contre le caractère « vraisemblable » des actions du démiurge, « qui découpe dans le temps des opérations intemporelles et qui impose un ordre de succession illusoire dans les étapes qui conduisent le démiurge à produire le monde<sup>348</sup>. » On n'a pas, toutefois, à traduire ἡ ὑπόθεσις par « le discours hypothétique », ce qui introduit de la confusion car cela laisse croire qu'il pourrait s'agir d'un discours qui n'a pas été prononcé ou dont le contenu est de l'ordre de la supposition. L'« hypothèse », ici, le point de départ, c'est le discours de Timée/Platon, la mise en scène qui fait l'objet du discours et qui est à la base du commentaire que fait Plotin<sup>349</sup>. Il échoit à cette « hypothèse » qui fait naître et fabrique (γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ) les choses qui existent le même rôle qu'au démiurge lui-même, producteur et père (ποιητὴν καὶ πατέρα 28c) des choses qui se trouvent dans le monde. Le caractère interprétatif du passage est admis par Plotin dès lors qu'il affirme que Platon enseigne ces choses *de manière sous-entendue* (ἡρέμα); ailleurs il utilise des verbes comme αἰνίττεται ou κρύπτεται pour annoncer le même genre de mise en garde, ou de commentaire.

Il ne faut pas traduire, comme Bréhier: « Platon suppose engendrées et créées les choses qui sont dans la nature et il croit qu'elles manifestent, dans leur série, les événements et les réalités éternels<sup>350</sup>. » En effet, même si la phrase reflète la *mimêsis* qui relie les choses de la nature (et donc sensibles) aux formes intelligibles qui les font exister, et le rapport différent que ces deux niveaux entretiennent avec le temps, ce n'est pourtant pas de cela qu'il s'agit ici. Les verbes γεννᾷ et ποιεῖ sont à l'actif et ont l'hypothèse pour sujet, et de même, προάγουσα doit avoir ταῦτα comme objet et non comme sujet. L'interprétation de Bréhier demande donc une gymnastique grammaticale qu'il n'est pas nécessaire de mobiliser quand on comprend le passage comme une description de l'effet trompeur du discours, et plus particulièrement du discours qui appartient au mythe et qu'il est nécessaire d'interpréter.

---

<sup>348</sup> Dufour, 2006, p. 212

<sup>349</sup> Voir Lidell-Scott sens II.4-5.

<sup>350</sup> Bréhier, *Ennéades* v.4, p. 222

### 4.2.3 Plotin critique de la physique du *Timée*

On est toutefois forcée d'admettre que ces avertissements faits par Plotin au sujet d'informations sous-entendues et du langage figuré dans le *Timée* ne suffisent ni à discréditer *en bloc* toute l'information que le discours de Timée contient, ni à la « métaphoriser » en bloc. Ainsi, si Plotin s'efforce de montrer que la succession des générations est un effet secondaire du discours qui ne doit pas nuire à notre compréhension de la nature éternelle du monde et du vivant, cela ne l'empêche pas de faire une réfutation détaillée de la position et du rôle de chacun des éléments tels que décrits dans le discours de *Timée*. Cette critique invalide l'idée selon laquelle l'exégète aurait tendance à prendre littéralement les doctrines avec lesquelles il est d'accord et à comprendre métaphoriquement les doctrines avec lesquelles il est en désaccord, afin de protéger sa fidélité au maître. En effet, R. Dufour décrit une manifestation de cette relation compliquée entre Plotin et le « divin Platon », et explique que ce n'est pas un élément allégorique qui vient sauver la fidélité de Plotin à Platon, mais plutôt ce qu'il appelle une « pirouette exégétique d'une audace peu commune<sup>351</sup>. » En effet, ce que Plotin avance pour prouver qu'il suit l'opinion de Platon en II.1.7 ne suffit pas vraiment à compenser le « désaveu » qui vient de se produire au chapitre 6.

Selon le discours de Timée (31b-c), les éléments sont toujours présents dans ce qui possède les qualités qui leur sont propres, et les éléments sont en outre dans une relation complémentaire et interdépendante où le mélange de deux d'entre eux nécessite la présence d'un troisième, de sorte que les quatre éléments se trouvent mêlés et cohabitent pratiquement partout dans l'univers.

Σωματοειδές δὲ δὴ καὶ ὄρατὸν ἀπτὸν τε δεῖ τὸ γεγόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἂν ποτε ὄρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἀπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίησε. Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς [31c] οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι.

C'est évidemment corporel que doit être le monde engendré, c'est-à-dire visible et tangible. Or, sans feu rien ne saurait jamais devenir visible; et rien de saurait par ailleurs être tangible sans quelque chose qui soit solide; or rien ne saurait être solide sans terre. De là vient que c'est avec du feu et avec de la terre que le dieu, lorsqu'il commença de le constituer, fabriqua le corps du monde. Mais deux

---

<sup>351</sup> Dufour, 2006, p. 220

éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième; il faut en effet, entre les deux, un lien qui les réunisse. (trad. Brisson)

La position de Plotin en II.1.7 est radicalement opposée à ce qui précède: les éléments n'ont ni à être présents pour donner au corps leur propriétés (car ils sont en communauté), ni à se joindre à un troisième terme pour qu'un mélange ait lieu entre des éléments opposés:

ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν κόσμῳ κοινωνίαν ὃν ὃ ἐστὶ λαβεῖν οὐκ αὐτὸ ἀλλὰ τι αὐτοῦ, οἷον οὐκ ἀέρα, ἀλλ' ἀέρος τὴν ἀπαλότητα καὶ τὴν γῆν πυρὸς τὴν λαμπρότητα· τὴν δὲ μίξιν πάντα διδόναι, καὶ τὸ συναμφοτέρον τότε ποιεῖν, οὐ γῆν μόνον καὶ τὴν πυρὸς φύσιν, τὴν στερεότητα ταύτην καὶ τὴν πυρότητα. II.1.7.14-19

Mais en vertu de la communauté qui règne dans le monde, tout en restant ce qu'il est, il ne s'approprie pas l'élément lui-même, mais quelque chose de lui. Par exemple, un élément ne s'adjoindra pas l'air, mais la subtilité de l'air, et la terre s'appropriera la luminosité du feu. Et le mélange donne toutes les propriétés et il produit alors un composé, mêlant non seulement la terre avec le feu, mais mêlant aussi la solidité et la densité de la terre avec le feu. (trad. Dufour)

Immédiatement après ce passage, Plotin invoque un passage du *Timée* voisin de celui qui vient d'être contredit,

Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς τούτοις εἰπὼν· φῶς ἀνῆψεν ὁ θεὸς περὶ τὴν δευτέραν ἀπὸ γῆς περιφορὰν, τὸν ἥλιον λέγων, καὶ λαμπρότατόν που λέγει ἀλλαχοῦ τὸν ἥλιον, τὸν αὐτὸν δὲ λευκότετον, ἀπάγων ἡμᾶς τοῦ ἄλλο τι νομίζειν ἢ πυρὸς εἶναι, πυρὸς δὲ οὐδέτερον τῶν εἰδῶν αὐτοῦ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ τὸ φῶς ὃ φησὶν ἕτερον φλογὸς εἶναι, θερμὸν δὲ προσηνῶς μόνον· τοῦτο δὲ τὸ φῶς σῶμα εἶναι, ἀποστίλβειν δὲ ἀπ' αὐτοῦ τὸ ὁμόνυμον αὐτῷ φῶς, ὃ δὴ φαμεν καὶ ἀσώματον εἶναι· II.1.7.19-28

Platon lui-même en témoigne: « Dieu, dit-il, alluma une lumière dans le deuxième cercle à partir de la terre »; c'est le soleil, qu'il appelle ailleurs le plus brillant et le plus éclatant des astres; il veut ainsi nous détourner de croire qu'il soit autre chose qu'un être de feu; il n'est d'aucune des deux espèces de feu dont il parle ailleurs; mais il est cette lumière qui, dit-il, est différente de la flamme, et n'a qu'une douce chaleur. La lumière, prise en ce sens, est un corps; d'elle rayonne une chose qu'on appelle du même nom, une lumière que nous déclarons incorporelle; elle dérive de la lumière corps. (trad. Bréhier)

On peut effectivement y reconnaître en partie le témoignage de Platon, en ce qui a trait à la présence du soleil dans la deuxième orbite la plus rapprochée de la Terre. Mais on ne

trouve ni ici, ni ailleurs, comme l'a remarqué R. Dufour<sup>352</sup>, d'affirmation ou même d'indices qui pourraient laisser croire que la lumière qui émane de lui est de nature différente (incorporelle) que celle de la flamme (corporelle).

Ἴνα δ' εἶη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτῶ φοράς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῶα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς. *Timée* 39b

Et, pour faire qu'il y ait une mesure vraiment claire à la vitesse et à la lenteur avec laquelle ils accomplissent leurs huit révolutions, le dieu alluma un luminaire dans le second des cercles à partir de la Terre - celui-là précisément auquel tout à l'heure nous avons donné le nom de « Soleil » - afin qu'il puisse au mieux remplir tout le ciel de sa lumière et qu'eussent part au nombre tous les vivants, à qui cela convenait, en l'apprenant par la révolution du Même et du Semblable. (trad. Brisson)

Ainsi, les extraits que je viens de mettre en évidence montrent un Plotin dissident, et réticent à affirmer cette dissidence. Peut-être reconnaît-il, comme le suggère Dufour, que la position de stoïciens qui lui sont contemporains est tenable et convaincante, puisque ceux-ci affirmaient également que le feu du soleil est d'un type particulier<sup>353</sup>. Peut-être est-il soucieux de présenter un monde sensible en harmonie avec son propre système, où les âmes des astres sont moins « descendues » que celles des animaux et demeurent donc plus pures et moins divisées. Quelles que soient les raisons qui poussent Plotin à une telle rupture d'avec Platon, et malgré le fait que le discours de *Timée* soit traité comme un mythe qui nécessite l'interprétation à d'autres égards, ici Plotin n'évoque en aucun cas la possibilité que ce qui est dit au sujet de la physique des quatre éléments fondamentaux soit une sorte de métaphore ou recèle un sens caché quelconque. On ne trouve pas, comme c'était le cas plus haut avec l'adverbe ἡρέμα, d'indice que Platon voulait inciter le lecteur à l'interprétation. Le vocabulaire de Plotin est celui d'un adversaire qui s'oppose concrètement à une opinion problématique, et non celui d'un exégète zélé qui voudrait excuser l'erreur du maître en la dissimulant sous le couvert du langage métaphorique ou indirect.

---

<sup>352</sup> Dufour, 2006, p. 221

<sup>353</sup> Dufour, 2006, p. 221, (*SVF* I, 120 ; II, 682 ; voir aussi Cicéron, *De Natura Deorum* II, XV, 40-41)

### 4.3 L'exégèse de l'exégèse: commentateurs contemporains de Plotin

Plotin semble considérer comme fluide le degré de littéralité contenu dans le discours cosmogénétique du *Timée*. Toutefois, cette fluidité se manifeste dans des passages différents et sur des sujets différents. En effet, certains éléments, comme la création dans le temps (tel que vu plus haut) et la figure du démiurge (tel que je le montrerai plus bas) sont toujours systématiquement considérés comme relevant du mythe, mais les détails qui concernent la composition des éléments ou de l'âme peuvent faire l'objet de correction (comme à la section précédente), comme s'il ne s'agissait plus d'un texte à interpréter mais d'un texte d'exposition dont certains éléments sont fautifs. Dans le corpus de commentateurs contemporains qui ont écrit à ce sujet, tous n'ont pas le même degré de souci de ce double problème, c'est-à-dire du débat autour du statut du discours de *Timée* auquel s'ajoute celui de la relation de Plotin avec ce discours. Je montrerai dans les prochaines pages pourquoi il est problématique de considérer que Plotin lit ou serait supposé lire le *Timée* comme les autres dialogues où la "doctrine platonicienne" est exposée.

#### 4.3.1 La lecture métaphorique de la cosmogénèse

Le titre choisi par R. Chiaradonna pour son article portant sur la réception plotinienne de cet extrait<sup>354</sup> contient déjà une connotation proprement révélatrice du problème que j'essaie ici de souligner. En effet, parler de « lecture métaphorique » (*metaphorical reading*) peut sembler plus approprié pour un texte qui véhicule déjà un message sans avoir besoin d'être interprété, c'est-à-dire un texte qui n'est pas un mythe. En effet, l'idée de lecture métaphorique (ici présentée comme alternative) suppose la possibilité de lecture littérale, et donc à la possibilité d'un double sens, où le sens littéral et le sens métaphorique ne peuvent cohabiter et entrent en compétition l'un contre l'autre. Plus précisément, on doit comprendre que le sens chez Platon serait littéral, et que Plotin présenterait un sens métaphorique qui lui ferait concurrence. L'interprétation allégorique, au contraire, peut attribuer de nouvelles identités aux éléments d'une histoire sans jamais pouvoir remplacer le texte original, ou rendre ces éléments ou ce récit obsolètes.

---

<sup>354</sup> Chiaradonna, 2014.

Le vocabulaire utilisé par l'auteur met en évidence cette compétition entre les sens « littéral », celui de Platon, et métaphorique, celui de Plotin, et où le texte du *Timée* 36d-e et celui de l'*Ennéade* IV.3.20 deviennent mutuellement exclusifs. L'extrait du *Timée* est proche d'autres extraits vus à la section précédente et concerne la disposition relative du monde et de l'âme universelle:

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς [36e] αὐτῆς ἐτεκταίετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν· ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.  
*Timée* 36d-e

Une fois l'âme entièrement constituée conformément à l'idée de celui qui la constitua, ce dernier passa à l'assemblage de tout ce qu'il y a de matériel à l'intérieur de cette âme et, faisant coïncider le milieu de celui-ci avec le milieu de celle-là, il les ajusta. Alors, l'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieur, commença, à la façon d'une divinité, en tournant en cercle sur elle-même, une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée du temps. (trad. Brisson)

Εἰ δέ γε ὁρατὸν ἡ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντη τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων <sup>355</sup> ιοῦσα εἰς ἴσον, οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον. IV.3.20.46-51

En revanche, si l'âme était visible et sensible, entièrement revêtue de vie et s'étendant de façon égale jusqu'aux extrémités du corps, nous dirions non pas que l'âme est dans le corps, mais que ce qui est de peu d'importance se trouve dans ce qui est plus important, que le contenu est dans le contenant, et que ce qui fluctue se trouve dans ce qui ne fluctue pas. (trad. Brisson)

Le chapitre IV.3.20 aborde le problème difficile de la présence de l'âme au corps et de son action auprès de lui malgré leur différence de nature par rapport à la corporéité et au lieu. La structure du chapitre 20 suggère une rafale méthodique de réponses que Plotin formule à l'endroit de ses prédécesseurs et de ses contemporains et dont l'enjeu précis est la question du lieu (τόπος). Sans nommer ses adversaires, comme à son habitude, il soulève les incohérences de leurs doctrines au sujet de l'âme et du lieu, et parfois même

<sup>355</sup> Une variante textuelle donne οὔσα. Puisque le mouvement concerne ici une entité qui occupe tout l'espace du monde (ou un peu plus), il doit être compris comme l'expression de son "étirement", c'est-à-dire d'une certaine adaptation de l'âme pour s'ajuster à la nature du corps. En ce sens, le verbe *aller* n'indique pas vraiment un mouvement de déplacement, de sorte que les deux leçons ont un sens assez équivalent.

en utilisant leurs propres concepts contre eux: « si d'ailleurs on conçoit le lieu comme un intervalle, la thèse que l'âme est dans le corps comme en un lieu est encore moins admissible<sup>356</sup> ». Le chapitre se conclut sur la phrase citée plus haut et qui rappelle le travail du démiurge du *Timée* et la manière dont l'âme y est dite *envelopper* (περικαλύψασα) le corps du monde: Plotin confirme sa fidélité au « divin Platon » en soulignant, bien que sans la nommer, la justesse de l'image qu'il a créée dans le *Timée* - et en rappelant sa nature allégorique. En faisant mine de reprendre à son compte l'image de l'âme *enveloppant* le corps, Plotin parle pourtant d'une âme qui se trouve entourée (περιελημμένον) par la vie<sup>357</sup>. On peut aussi y déceler une sorte d'avertissement, en ce sens qu'il faut voir en cette analogie quelque chose de juste, mais que cette explication/comparaison est faite pour nous aider à comprendre, et qu'il ne faut pas considérer que l'âme a effectivement de l'étendue. Voici maintenant le commentaire de Chiaradonna qui porte sur le commentaire de Plotin:

Yet (and this has hardly been noted) Plotinus modifies Plato's argument in one crucial respect. Whereas Plato does not hesitate to present the world soul as extended and "enveloping heaven all round on the outside (κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα)", Plotinus points out that this spatial language would aptly describe the relation between soul and body *if the soul were a visible thing*: Εἰ δέ γε ὀρατὸν ἢ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιελημμένον πάντα τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων οὕσα εἰς ἴσον κτλ. What Plotinus is suggesting is that Plato's language does not convey the relation between the soul and the body in itself, but rather describes this relation from the perspective of the *visible* world.<sup>358</sup>

La lecture que fait Chiaradonna de ces deux extraits est chirurgicale. L'analyse détaillée de l'auteur recèle un piège, qui peut nous donner un faux sentiment de certitude: en découpant de trop petits morceaux de texte, on perd de vue le sentiment général du passage. On ne peut qu'acquiescer, en effet, à la différence qu'il souligne entre les deux passages. S'il est vrai que Plotin souligne le caractère « irréel » de cette affirmation (le caractère étendu de l'âme dans le *Timée*), il n'en découle toutefois pas nécessairement qu'il y a divergence par rapport à Platon. Il n'y a divergence qu'à condition de prendre

<sup>356</sup> IV.3.20.24-25, trad. Bréhier: Ἀλλ' οὐδ' εἰ ὁ τόπος διάστημα εἶη, πολὺ μᾶλλον οὐκ ἂν εἶη ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι.

<sup>357</sup> Cette remarque vient peut-être du souci de Plotin de ne pas heurter son propre système ontologique, où l'âme, responsable de donner et soutenir la vie des corps, reçoit pourtant son principe (son *logos*) d'instances plus élevées: l'Intellect et l'Un.

<sup>358</sup> Chiaradonna, 2014, p. 194

les mots de Platon très au sérieux, c'est-à-dire de les prendre au sens littéral. Du point de vue de la lecture métaphorique et très contextuelle, Plotin apporte effectivement une correction: l'âme n'est pas visible et étendue, mais l'imaginer telle aide la lectrice à concevoir sa relation au corps. Du point de vue de l'interprétation allégorique, il explique le texte du *Timée*, comme si celui-ci était généralement précédé de cette mise en garde et il rappelle un principe de lecture du discours cosmogénétique: voici comment l'âme apparaîtrait si elle était visible et étendue.

On pourrait considérer assez naturellement que les avertissements de Timée en début de discours vont dans le même sens que la condition irréaliste donnée par Plotin. Le fait d'appeler son discours εἰκῶς - et que celui-ci soit λόγος ou μῦθος - révèle son caractère *imagé*. Si on se trouve dans un mythe, ou au moins dans un discours imagé, ce qui était divergence et rectification devient explication et récupération. C'est en ce sens que j'affirme que Chiaradonna se positionne de manière implicite dans le débat qui concerne le caractère littéral ou mythique du discours de Timée. L'affirmation de l'auteur que Plotin fait une lecture *métaphorique* du *Timée*<sup>359</sup> suggère que le texte de départ est un discours littéral et non mythique. On ne parle pas vraiment, en effet, de « lecture métaphorique » d'un mythe, mais plutôt de son interprétation, de sa signification, de ses ὑπόνοιαι et ainsi de suite dans le vocabulaire du déchiffrement. Pour résumer en termes proprement plotiniens, la lecture attentive d'un mythe doit *de toute façon* se caractériser par la synthèse de l'information qui a été transmise sous forme découpée et successive.

#### **4.3.2 Physique et métaphysique dans la lecture plotinienne du *Timée***

Si ce sont des critères « internes » qui font que Chiaradonna fait une lecture littérale de Plotin, le prochain commentateur trahit son parti-pris avec des critères qu'on pourrait appeler « externes ». P. Kalligas affirme, dans son analyse du traitement plotinien du *Timée*, que Plotin en retient la position des parties de l'âme, mais qu'il corrige certains éléments à l'aide de nouvelles découvertes médicales de son époque: "but he is also correcting and supplementing Plato's account in view of later developments due mainly to the anatomical researches of the Alexandrian physicians Herophilus and

---

<sup>359</sup> Chiaradonna, 2014, p. 194

Erasistratus<sup>360</sup>. Plotin, séparé de Platon par 7 siècles, doit sans doute lire le *Timée* (ou la *République*, ou les autres dialogues où l'âme est « positionnée ») avec un certain recul que l'avancement de la science permet. De la même manière, nous-mêmes ne pouvons plus adhérer littéralement aux théories des anciens qui placent, par exemple, le siège de la réflexion ou de la douleur dans la poitrine. Il me semble toutefois que la correction de ces « erreurs » n'est pas à notre portée; on peut tout au plus recadrer ou reformuler les principes qui les guident pour mettre en évidence et rendre visible la structure ontologique ou le problème philosophique qu'elles manifestent ou résolvent.

L'article de Kalligas ne porte pas principalement sur la figure du démiurge chez Plotin, ni même sur la lecture plotinienne du *Timée*. Cet article très intéressant rend compte avec discernement de la notion de *trace* de l'âme et de son rôle dans la communication entre l'âme et le corps dans la psychologie plotinienne. Mon commentaire consiste donc en une remarque périphérique du point de vue de l'article. Je choisis toutefois de le maintenir car il me semble que la désinvolture avec laquelle on peut prétendre que les recherches médicales postérieures peuvent corriger le texte du *Timée* va complètement à l'encontre de ce qu'il y a de plus sensé et fécond dans l'article de Vlastos, à savoir que la réfutation ne peut avoir aucun effet sur le mythe! Si cet argument sert à Vlastos à prouver que le discours de *Timée* ne relève pas du mythe, il peut aussi servir à montrer qu'un auteur *invisibilise*, volontairement ou involontairement, le caractère mythique du *Timée*. C'est ce que Cherniss reproche déjà à Aristote<sup>361</sup> (contre Vlastos, qui voit une confirmation dans le témoignage du Stagirite<sup>362</sup>), et c'est un piège dans lequel même un chercheur contemporain de bonne foi peut tomber.

La correction d'un texte dont la valeur est littérale, et particulièrement d'un texte scientifique, qui concernerait par exemple la physique des éléments ou l'anatomie humaine, passe par la réfutation et annule le texte corrigé. Dans le discours littéral, les contradictions ne sont pas permises et doivent être éliminées; dans le discours mythique elles sont plutôt expliquées et préservées. Dans le cas du mythe du *Timée*, on ne peut pas vraiment affirmer que la médecine, ni celle du IIIe siècle, ni celle du XXIe siècle, ait

---

<sup>360</sup> Kalligas, 2012, p. 153

<sup>361</sup> Cherniss, 1944, p. 406, 409-10, 411, et 432

<sup>362</sup> Vlastos, 1939, p. 386-7

réussi à le rendre obsolète. Ce problème de correction ou d'interprétation rappelle d'une part les considérations sur l'incommunicabilité entre les textes mythiques et littéraires qui ont été soulevées dans le cadre du commentaire sur la position de Vlastos, et d'autre part les passages des *Ennéades* sur la physique du *Timée*.

Ces caractéristiques d'appartenance à un genre sont mobilisées, pour ainsi dire, des deux côtés de l'argument. Vlastos déclare la parenté du discours de *Timée* avec les traités de physique des présocratiques pour montrer son appartenance à un discours du même genre<sup>363</sup>; Hadot voit dans la forme du discours des ressemblances structurelles avec les théogonies hésiodiques et homériques, suffisamment proches pour les apparenter<sup>364</sup>. Ainsi, si la réfutation n'a aucun pouvoir sur le mythe, ce que j'accorde volontiers à Vlastos, de quelle façon et dans quelle mesure ces « recherches sur l'anatomie » peuvent-elles *corriger* un mythe sur la constitution et la position de l'âme? J'ai déjà rappelé, un peu plus haut, qu'à l'intérieur des dialogues platoniciens, le mythe a bien souvent le dernier mot et en même temps ne peut ni vraiment être contredit sans être dénaturé, ni vraiment être dénaturé en étant contredit<sup>365</sup>.

Il y a pourtant, comme je l'ai montré à la section précédente, des passages où Plotin semble réellement reprendre et remodeler certaines notions de la physique du *Timée* qui lui semblent erronées ou dépassées. Deux problèmes émergent: (1) ces corrections de la physique platonicienne sont-elles faites à partir d'information issue de la recherche scientifique? Et de manière subséquente, servent-elles à informer le lectorat de Plotin sur la véritable nature des éléments contenus ou non dans les corps célestes? Ou bien ces corrections sont-elles faites en vue de rendre le système physique plus cohérent avec le système métaphysique défendu par Plotin (en vertu de la structure mimétique et processionnelle des mondes)? En effet la pureté élémentaire des astres reflète la plus grande pureté-simplicité des âmes qui les animent. (2) Dans les corrections de Plotin portant sur la physique des éléments, ces corrections ne concernent que des éléments physiques, sensibles (que cela ait ou non des implications sur la structure métaphysique). Or, est-il possible de faire le même genre de corrections quand il s'agit de la position de

---

<sup>363</sup> Vlastos, 1939, p. 380

<sup>364</sup> Hadot, 1983, p. 119

<sup>365</sup> *Phèdre*, 229c-230a

l'âme dans le corps, un sujet qui se trouve explicitement à l'intersection du visible et de l'invisible?

En ce qui concerne le premier problème, il peut être utile de mobiliser la notion de vérifiabilité théorisée par L. Brisson dans son livre d'introduction à la philosophie du mythe dans la section sur les mythes platoniciens. Au chapitre 2, j'ai montré que même si cette notion fonctionne de manière limitée - on peut en effet affirmer en toute sécurité que les mythes et leurs sujets ne sont pas vérifiables - elle ne peut pas servir de critère classifiant décisif pour départager un texte mythique d'un texte dialectique, notamment mais non limitativement à cause du renversement des causes et des effets que cela suppose dans la séparation du monde entre sensible et intelligible. Elle demeure toutefois utile pour comprendre la séparation entre des textes et même entre des disciplines, d'abord parce qu'elle se comprend et s'applique intuitivement (Brisson ne donne d'ailleurs pas de critères ou de ligne directrice pour reconnaître un discours vérifiable), et également parce que cette vérifiabilité offre un terrain commun de communicabilité intertextuelle (tous les textes vérifiables appartiennent *de facto* à la même réalité partagée, celle de la description du monde sensible telle que visée par la méthode scientifique).

L'une des failles du critère de vérifiabilité est l'assimilation que celui-ci fait des discours vérifiables vérifiés et des discours vérifiables non vérifiés. En prenant le sujet du discours (par exemple, la croissance des plantes, les exploits des héros du passé, ou la physique des astres) pour critère de vérifiabilité et en faisant des discours vérifiables ceux qui appartiennent à la dialectique et sont étrangers au mythe, il faut occulter le fait que des discours farfelus sur des sujets vérifiables puissent circuler dans le corpus philosophique. Sans compter que l'extension de ce qui nous semble vérifiable de nos jours et de ce qui l'était dans l'Antiquité est probablement différente, notamment en raison de l'avancement des travaux et des méthodes des sciences naturelles.

Les sources de Plotin en matière d'astronomie me semblent extérieures au cadre de ma recherche, cependant, il ne me semble pas du tout certain que les corrections qui se trouvent en *Enn.* II.1.7 soient faites sur des bases strictement scientifiques, au sens où nous l'entendons. Cette réflexion montre la possibilité (1) que les discours anciens sur la

composition des astres en général ne soient pas nécessairement toujours « vérifiables » selon nos critères contemporains et que (2) le discours de Plotin en particulier est peut-être davantage de l'ordre de l'expression allégorique que de la description « vérifiée ». Dès lors, si le discours de Plotin en II.1.7 est organisé autour de sa concordance avec le monde intelligible qu'il doit représenter (qu'il importe d'ailleurs davantage de bien représenter que le monde sensible), ce qui représente au moins une possibilité réelle, alors il ne se trouve pas vraiment sur le même plan de communication que la physique des éléments qui se trouve dans le *Timée*, que celle-ci soit, ou non, à son tour, décrite pour elle-même ou décrite en vue de ses symboles.

De sorte que si la question de la/l'(in)communicabilité se pose pour des sujets comme la physique des corps célestes, « vérifiables » puisqu'ils font l'objet d'une science, elle se pose encore à plus forte raison pour des sujets comme la relation de l'âme au corps, à l'intersection du visible et de l'invisible et classés « invérifiables » selon le mot de Brisson. D'autre part, je ne peux écarter la possibilité que ce soit notre compréhension moderne de la séparation des disciplines scientifiques qui fasse en sorte que le problème se pose différemment pour la physique des astres et pour la position des âmes, puisqu'elle colle à notre division entre physique et métaphysique.

Pour résumer ma réflexion, en lien avec la remarque de P. Kalligas sur la correction que Plotin fait au *Timée* grâce à des textes contemporains sur l'anatomie humaine, il ne me semble pas du tout certain que ces trois discours (le *Timée*, l'*Enn.* IV.3.20 et les recherches des médecins alexandrins Hérophile et Érasistrate) soient sur le même plan de communicabilité. En effet, l'importance que Plotin accorde à la situation de parties de l'âme dans des parties du corps ne peut être que secondaire et indirecte puisque pour lui elle est essentiellement indivise et que l'animation du corps lui donne une apparence de division. Et puisque Plotin se montre systématiquement plus soucieux de la cohérence du système métaphysique que physique en tant que tel, on doit comprendre ces ajustements au goût du jour de la médecine de son époque comme la création d'une nouvelle image qui correspond mieux à la structure invisible que Plotin décrit, que celle-ci soit modifiée ou non par rapport à celle du *Timée*. Dans cette section, j'ai voulu montrer les écueils où on peut potentiellement se retrouver si on considère trop littéralement les modifications

que Plotin apporte au texte du *Timée*. En effet, il apparaît que même dans les passages où le contenu peut paraître simplement actualiser ou corriger des notions factuelles sur le monde sensible, Plotin prend garde de toujours respecter le sens caché, à savoir la description des structures métaphysiques que le monde physique imite.

#### ***4.3.3 Philosophèmes et mythologèmes de la cosmogénèse***

Pour préciser la vision plotinienne du mythe du *Timée*, il me reste à caractériser l'interprétation de trois de ses éléments. Ceux-ci ont été choisis pour l'intérêt qu'ils présentent soit en raison du décalage réel ou apparent entre la métaphysique platonicienne et plotinienne qu'ils véhiculent, soit en raison de la discussion exégétique qu'ils suscitent. Il s'agit de (1) la démathématisation des nombres, (2) la réflexion/planification propre au démiurge et (3) des équivalents allégoriques de la figure du démiurge.

Les références plotiniennes aux nombres nous mettent en face de problèmes plus proprement ontologiques que mathématiques. Plotin consacre un traité entier à la question de la valeur ontologique de la quantité - une des questions les plus centrales est de savoir si les nombres se conçoivent sans objets comptés, et lorsqu'ils sont conçus avec les objets, s'ils le sont avant ou après ces objets. Pour Plotin, les nombres sont reliés intrinsèquement à la quantité, au multiple (ou l'*autre* dans le vocabulaire des grands genres du *Sophiste*), et se manifestent donc dans le sensible. Ainsi dans le système plotinien, quand la quantité, l'étendue, ou le multiple se manifestent dans l'intelligible, c'est normalement au niveau de l'âme hypostase et c'est par attraction pour les niveaux ontologiques inférieurs. Le titre de ce traité - *Sur les Nombres* (VI.6 [34]) est donc susceptible de décevoir quiconque espère y trouver les fondements ou les développements de théories mathématiques plotiniennes. Porphyre faisait déjà l'observation suivante (VP 14.7-10) : malgré sa grande culture dans le domaine de la géométrie, de l'arithmétique et de la musique, Plotin ne s'est pas attardé à l'étude et à l'application de ces sciences. Des commentateurs contemporains donnent raison à

Porphyre en affirmant que l'importance philosophique et éthique des mathématiques dans la tradition pythagoricienne et platonicienne ne trouve aucun écho chez Plotin<sup>366</sup>.

Cette absence du corpus plotinien semble cruciale pour R. Chiaradonna, qui la souligne à deux égards. D'abord, l'aspect mathématique de la composition des âmes serait complètement évacué dans la lecture plotinienne du *Timée*<sup>367</sup>, ensuite, la « métaphysique des nombres » développée par Plotin sans référence concrète à des notions arithmétiques et géométrique résulterait d'une lecture « démathématisée » du *Timée*. Le silence à l'égard des propriétés mathématiques de la structure du monde sensible est utilisé comme appui à l'argument selon lequel il existe une tension entre Platon et Plotin en ce qui a trait à l'étendue de l'âme du monde. Cette analogie est sinon probante, du moins développée: l'absence d'intérêt de Plotin pour les mathématiques ferait en sorte qu'il néglige de commenter la structure mathématique de l'âme et des éléments, apparemment sans comprendre son importance; l'indifférence de l'auteur par rapport à la structure mathématique équivaut à son rejet; le rejet de la structure mathématique de l'âme et des éléments renforce ou soutient l'idée selon laquelle Plotin leur refuse la quantité qu'elle avait chez Platon.

J'ai déjà montré, un peu plus haut, pourquoi j'estime qu'il est difficile de maintenir la position de Chiaradonna sur la question de l'étendue de l'âme du monde: cela nécessite de prouver que la lecture « métaphorique » de Plotin soit circonscrite et exceptionnelle, alors qu'il est plus utile et plus facile de considérer le discours de Timée comme un récit qui est intrinsèquement voué à l'interprétation et que par conséquent, le  $\epsilon\iota\ \delta\eta$  n'introduit pas une correction mais une remise en contexte. À présent, je considère également que ces arguments de silence (la structure mathématique est rejetée chez Plotin parce qu'il n'en parle pas) ne suffisent pas à dissiper mes réserves. En effet, jusqu'à preuve du contraire, je ne vois pas de raison de discréditer, comme le fait Chiaradonna, le témoignage de Porphyre et de croire que l'affirmation d'un certain désintérêt de Plotin de développement sur les sciences mathématiques dans les *Ennéades* cache en vérité un manque de compétence<sup>368</sup>. J'aurais aimé des exemples d'exégèse comparative de nature

---

<sup>366</sup> Chiaradonna, 2014, p. 199

<sup>367</sup> Chiaradonna, 2014, p. 191

<sup>368</sup> Chiaradonna, 2014, p. 199

plus probante. Dans le développement de l'argument de l'évacuation plotinienne des mathématiques, peu de références sont faites aux passages mathématiques du *Timée* en tant que tel (comme 32a sur les modalités de la proportion parfaite ou 53d-55c sur les fameux solides platoniciens et leur supériorité naturelle), et la décrédibilisation de Plotin me semble reposer, d'une part, sur l'absence de théories mathématiques dans le traité *Sur les Nombres* (VI.6) et d'autre part, sur une lecture partielle de l'analogie de la ligne en *République* VI 511d qui ne tient pas compte du statut intermédiaire complexe des objets et des hypothèses mathématiques entre le sensible et l'intelligible. Jusqu'ici, je ne vois donc pas de raison de croire qu'il faut déduire un rejet de l'importance de la structure mathématique là où des éléments théoriques ne sont pas répétés.

D'autres études mettent plus directement en parallèle l'*Ennéade* VI.6 et le *Timée*. Le but de ce traité n'est effectivement pas de discuter des propriétés mathématiques des nombres, mais plutôt des propriétés ontologiques de la multiplicité. La multiplicité (plus particulièrement la multiplicité de la matière) est comprise comme un élément intermédiaire dans le travail du démiurge dans le travail de S. Slaveva: la multiplicité (de la matière) est à la fois une séparation de l'Un et un ordre opposé au désordre primordial (chaotique) de l'Infini. C'est en ce sens qu'on peut la comprendre comme le résultat du plan du démiurge<sup>369</sup>. Le vocabulaire employé par Plotin en *Enn.* VI.6 rappelle celui des traités sur l'âme et sur le mouvement de l'âme hypostase et des âmes individuelles entre les aspects sensible-matériel et spirituel-intelligible de leur existence. La multiplicité tournée vers l'extérieur tend vers l'infini, qui se situe à un niveau ontologique qui ne peut que correspondre à l'absence d'ordre qui caractérise un monde imaginaire et inexistant qui n'aurait pas été touché par l'intervention du démiurge (où la succession dans le temps du *Timée* figure l'impossibilité logique); la multiplicité tournée vers l'intérieur, vers son origine, l'Un, retrouve son caractère unifié, fini, entier et *s'appartient à elle-même*.

S'il est vrai qu'au lieu des théorèmes arithmétiques et des discussions sur les proportions qu'un lecteur pourrait espérer trouver dans un traité qui porte un titre comme *Sur les Nombres*, on trouve plutôt une description presque esthétique de la relation entre l'Un, la dyade, la multiplicité et l'infini, sans aucun égard à des nombres en particulier, il me

---

<sup>369</sup> Slaveva-Griffin, 2003, p. 61

semble vain d'en tirer un reproche adressé à Plotin. Rien, en effet, ne nous empêche de penser qu'il est prêt à adhérer à la manière dont l'âme est proportionnée dans le *Timée*, mais qu'il lui semble plus pressant de commenter, par exemple, le problème de l'interaction entre l'Intellect et la multiplicité<sup>370</sup>. Ou encore que les raisons de son désaccord sur l'interaction entre les éléments ne relèvent pas de considérations géométriques, mais de problèmes d'un autre ordre<sup>371</sup>. En ce sens, la prétendue « déformation » du discours de *Timée* dans le corpus plotinien est basée sur des arguments *ex silentio* et ne sert qu'à appuyer l'existence d'un problème qui s'écroule aussitôt qu'on reconnaît la nature proprement mythique du discours de *Timée*, ce qu'on a raison de faire pour toutes les raisons exposées plus haut. En effet, les extraits invoqués dans la discussion de « l'évacuation de la dimension mathématique des nombres » montrent le souci de Plotin de faire une exégèse du *Timée* qui démontre la conformité générale de sa philosophie avec celle de Platon au sujet de l'origine du monde et du rapport entre l'âme du monde et la matière, mais non de rendre compte de tous les détails de la narration. Dans l'ensemble, cette démarche est parfaitement conforme à celle de l'exégète d'un mythe.

#### *Caractéristiques du travail du démiurge*

Le caractère spontané et à la fois nécessaire et volontaire que donne Plotin aux activités de l'âme et aux interactions entre l'âme et les autres éléments des mondes intelligible et sensible est souvent ce qui marque et qui touche le plus son lectorat. Ce caractère qui est à la base de la métaphysique plotinienne est toutefois difficile à réconcilier avec une cosmogonie exécutée par un démiurge volontaire, selon un plan établi et par des moyens de fabrication artisanaux où le résultat créé est entièrement l'oeuvre passive du créateur. Dans ce qu'on appelle la dimension « artisanale » du travail du démiurge (ou de l'âme, ou de l'intellect), on peut distinguer deux aspects traités séparément par Plotin. Premièrement, l'idée de la démiurgie comme travail qui se fait « à l'aide des mains et avec des outils<sup>372</sup> ». Cette analogie est généralement rejetée par Plotin, il refuse donc à la fois l'idée d'un travail de façonnage où les formes des corps sont entièrement reçues du

---

<sup>370</sup> Slaveva-Griffin, 2003, p. 60

<sup>371</sup> Voir plus haut les remarques justes de R. Dufour à cet égard.

<sup>372</sup> V.8.7.9-12

principe qui les informe, ainsi que l'idée d'un principe complètement actif qui agit sur une matière complètement passive pour former un résultat d'un nouvel ordre. Deuxièmement, le rôle de la planification qui est requise dans le travail du démiurge qui consiste à créer une image sensible correspondant aux formes intelligibles qu'il contemple (*Timée* 30d). Plotin résiste manifestement et pour des raisons qui deviendront de plus en plus claires à l'idée que le démiurge puisse utiliser une faculté comme la raison (λογισμός) ou la prévision (προνοία) pour exécuter son travail de création. Deux autres thèmes seront abordés dans les pages qui suivent, le caractère anthropomorphe de la figure du démiurge et ce que cela peut vouloir dire de mettre de l'avant une telle figure, et finalement, j'explorerai l'idée selon laquelle le démiurge platonicien pourrait être soumis au même traitement plotinien polyvalent que d'autres figures de la mythologie classique, c'est-à-dire que son équivalence allégorique est multiple et s'adapte au contexte ou au problème que Plotin aborde.

*(1) Le démiurge ne façonne pas le monde comme un artisan avec ses mains et des outils*

Plotin a souvent recours au vocabulaire de la réflexion (celle des miroirs), de l'affinité et de la participation pour décrire le rôle de la matière dans l'interaction avec la forme<sup>373</sup>, malgré sa passivité. Les commentateurs observent la disparition des analogies artisanales dans le corpus des *Ennéades* et ce, malgré la présence de la figure du démiurge; de sorte que le rôle du dieu *artisan* du *Timée* doit être redéfini.

L. Brisson rend compte de cette redéfinition dans un article sur les liens entre discours et univers dans le platonisme. Selon lui, Plotin est l'initiateur d'une « désartisanalisation » du processus de genèse du κόσμος, à laquelle d'autres philosophes néoplatoniciens se rallieront. Pour Brisson, la figure de l'artisan en tant que travailleur manuel pose un problème et il donne trois raisons qui peuvent expliquer cette résistance<sup>374</sup>. Premièrement, les philosophes anciens en général auraient éprouvé trop de mépris envers les ouvriers pour en élever un au statut d'artisan de l'univers. Cette affirmation n'est pas soutenue par un passage des *Ennéades* mais par une référence un peu ambiguë à la *République*, ce qui

---

<sup>373</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 226, n.17 cf. IV.3.10.13-16, III.6.11.20-1, V.8.7.19-23; Hadot, 1976 faisait la même remarque dans son article sur le mythe de Narcisse - le miroir et sa réflexion conviennent proprement à la matière plotinienne.

<sup>374</sup> Brisson, 1979, p. 126

laisse croire qu'elle est un peu généralisante. Deuxièmement, il y a chez Plotin un héritage d'Aristote de distinction entre processus naturel et processus artisanal, et dans le contexte cosmogénétique, c'est le processus naturel qui doit être mobilisé. Au début de son exposition, Brisson citait un extrait de l'*Enn.* V.8.7 où Plotin explique que le cosmos ne vient pas d'une fabrication qui se fait « de la même manière que nos artisans qui créent en utilisant les mains et des outils<sup>375</sup> »; cette citation qui sert à montrer l'évacuation de la dimension artisanale de la cosmogénèse dans son ensemble vise toutefois spécifiquement l'aspect « façonnage » de la démiurgie cosmique. S'il est clair que pour Plotin, il n'y a pas de démiurge universel qui oeuvre comme une tisserande à son métier ou un potier à son tour, l'extrait n'exclut cependant pas l'aspect « pronoiétique » ou « logistique » de la création, où le sensible, copie de l'intelligible, découle de la contemplation de l'original qui devient plan/modèle. En ce qui concerne spécifiquement cette deuxième raison « d'ordre théorique », Brisson donne plusieurs références au corpus aristotélicien (*Mét.* Z 7, 1032 a sq.; *Phys.* II 8, 199 b 28; *De Caelo* II 4, 287 b 15 sq.), et une seule au corpus des *Ennéades*, il s'agit d'*Enn.* IV.8.8 sans mention de ligne, mais c'est probablement aux lignes 13-16 qu'il fait référence:

L'âme totale, celle de l'univers<sup>376</sup>, organise l'univers par la partie d'elle-même qui est du côté du corps [partie inférieure]; elle est supérieure au tout et agit sans fatigue [κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως], parce qu'elle se décide [βουλεύεται] non par raisonnement, comme nous [ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς], mais par intuition intellectuelle, comme l'art [ἀλλὰ νῶ, ὡς ἡ τέχνη]: c'est la partie inférieure de cette âme, qui organise l'univers<sup>377</sup>. (trad. Bréhier)

Ce passage, un peu plus compliqué qu'il ne le paraît au premier abord, entretient un rapport plutôt ambigu à la délibération. Même si l'âme totale n'agit pas ἐκ λογισμοῦ, il reste néanmoins qu'elle βουλεύεται, un terme qui rappelle le travail du démiurge en 29e. L'âme totale agit dans la contemplation, mais son mode d'action intellectif est comparé à la τέχνη. Elle procéderait comme la technique, certes, mais pas comme le technicien, puisque c'est ce que Brisson entend prouver en mobilisant ce passage. Il arrive que dans les *Ennéades*, Plotin se serve de la relation entre la science et ses théorèmes pour

<sup>375</sup> V.8.7.11-12, ma traduction

<sup>376</sup> Parfois associée à l'âme du démiurge.

<sup>377</sup> IV.8.8.13-16.

comparer la relation des âmes individuelles à l'âme totale; le *logismos* étant une propriété des âmes individuelles, serait-ce pour poursuivre ce genre d'analogie que le *nous* de l'âme totale est comparé à la τέχνη? Même si ce genre de raisonnement n'est pas complètement exclu, il demeure insuffisant pour faire de cet extrait, le seul cité par l'auteur, un exemple probant de la « disparition » de la dimension artisanale de la création du monde, et me semble même brouiller les cartes avec le rapprochement entre l'intellect et la τέχνη. D'autres extraits auraient pu mieux montrer que Plotin « distingue soigneusement entre processus naturel et processus artisanal ». J'aurais préféré que soit mobilisé un passage où le raisonnement est explicitement nié:

Donc la providence (πρόνοια) qui s'exerce sur l'animal [=le vivant] et en général sur l'univers ne naît pas d'un raisonnement; il n'y a plus du tout de raisonnement là-bas; mais on emploie les mots « raisonnement et prévision » (λογισμός et προόρασις) pour indiquer que toutes choses sont telles qu'un sage, ici-bas, les aurait faites par raisonnement, ou les aurait prévues (προῖδοιτο). VI.7.1.28-32 (trad. Bréhier)

Ou encore un passage qui rend compte plus en détail de la structure universelle qui rend inutile la planification, comme celui-ci issu du traité *De la nature, de la contemplation et de l'un*:

Et si on lui demandait pourquoi elle produit [ποιεῖ], elle [la φύσις] répondrait, si elle consentait à entendre la question et à parler [ἐθέλοι ἐπαίειν καὶ λέγειν]: « Il ne fallait pas me questionner; mais il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même; car je n'ai pas l'habitude de parler [οὐκ εἶθισμαι λέγειν]. » [...] Ce qu'on appelle *nature* est une âme; elle est le produit d'une âme antérieure animée d'une vie plus puissante qu'elle; [...] elle voit, grâce à cette intelligence et à cette connaissance qu'elle a d'elle-même, les choses qui sont après elle, autant qu'il lui est possible de les voir, et sans autre recherche [οὐκέτι ἐζήτησεν] elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation [θεώρημα ἀποτελέσασα], avec toutes ses splendeurs et toutes ses grâces. III.8.4.1-4 et 15-22 (trad. Bréhier)

Ici, le travail poétique de la nature est décrit comme un processus interne. Tournée en elle-même, elle produit sans effort les choses dont elle a la connaissance. Le refus de parler évoque aussi, par connexion de polysémie, le refus du λόγος. Cet extrait me semble faire écho à la description du travail du démiurge de Timée, qui contemple aussi les formes intelligibles dans la production du monde; le vocabulaire platonicien de la *mimesis* est ici remplacé par un vocabulaire de la relation entre intérieur et extérieur, qui

permet, comme en d'autres endroits<sup>378</sup>, de préserver la structure des hypostases de la métaphysique plotinienne. Ainsi, ces deux extraits, malgré leur complexité rendent mieux compte de la supposée disparition de la dimension artisanale de la production du monde sensible; en effet on est ici à la fois devant une entité créatrice apparentée au démiurge et devant un remplacement du vocabulaire du *logos* et de la production par le vocabulaire de la contemplation.

La troisième raison nommée par Brisson vient de l'opposition de Plotin à ses adversaires gnostiques au sujet du rôle du démiurge dans la création. On sait que l'un des aspects clé de ce débat est le rôle du mal dans le processus de création du monde; les gnostiques lui donnent un rôle actif que Plotin refuse. Le passage sur la contemplation se trouve d'ailleurs au début d'une longue réfutation détaillée de points de doctrine gnostique, les traités numéros 30-33 dans l'ordre chronologique correspondant respectivement aux *Ennéades* III.8, V.8, V.5 et II.9.

Toutefois, il existe d'autres aspects d'ordre philosophique où l'adaptation au système plotinien exige de retirer le *logismos* du processus de cosmogénèse. En *Ennéade* III.4 (*Sur le démon qui nous est échu en partage*) et IV.6 (*Sur la sensation et la mémoire*) il est expliqué que le raisonnement (*logos*), comme mode de pensée, nécessite la mémoire à cause de son caractère successif et développé dans le temps. Or, les dieux et les astres n'ont ni besoin ni usage de mémoire puisque leur activité intellectuelle est toujours de l'ordre de l'intuition instantanée. Le démiurge, plus précisément, n'a pas usage de la délibération, puisqu'il ne possède pas la mémoire qu'elle nécessite pour opérer. Cela renforce l'idée, explicite en VI.7.1.32-37, selon laquelle le raisonnement logique, un outil palliatif à l'usage des humains, ne peut pas entrer dans le processus de création du monde sensible, puisque c'est incompatible avec le mode de pensée des êtres supérieurs aux humains. On peut aussi tenir compte, d'autre part, de ce que les commentateurs ont nommé la théorie de la double activité. La théorie de la double activité fait en sorte que même si le principe de ce qui se trouve dans le monde se trouve toujours du côté de l'intelligible et que la matière est impuissante sans l'intervention de l'intellect et des

---

<sup>378</sup> Voir par exemple à la section précédente les remarques de l'article de S. Slaveva sur l'unité et la multiplicité.

âmes, son rôle n'est pas non plus entièrement passif - ce qui empêche les analogies artisanales qui supposent un créateur entièrement actif et un matériau complètement passif, et qui exige de redéfinir le rôle du dieu *artisan* du *Timée*, si celui doit être conservé.

Le fait que Brisson mobilise des critères extérieurs au système philosophique plotinien entraîne une sorte d'ambiguïté sur les motifs de Plotin qui justifient la redéfinition de la figure du démiurge. Est-ce son opposition aux idées des gnostiques qui motivent la redéfinition de la démiurgie, ou est-ce son désir de réconcilier Platon avec son propre système en restant le plus fidèle possible à une version du monde qu'il trouve vraie? Toujours est-il que ces raisons entrent certainement dans la formation du système philosophique qui sous-tend les *Ennéades*, et qu'on peut conclure que l'aspect artisanal du travail du démiurge y est évacué.

*(2) Le démiurge n'a pas recours au raisonnement, et s'il est dit réfléchir, c'est de manière métaphorique*

Le deuxième problème relié aux facultés du démiurge concerne plus directement sa faculté de raisonnement (nous venons de conclure que sa faculté de façonnage est exclue). S'il y a généralement absence de raisonnement dans les entités métaphysiques supérieures, nous verrons que certains passages laissent croire que Plotin ne la rejette pas totalement. Toutefois, nous concluons que c'est toujours par le biais de l'interprétation que cette faculté doit être comprise et qu'il n'y a pas de réel problème à rejeter le raisonnement du démiurge au sens littéral, puisque celui-ci provient d'un mythe vraisemblable, qui doit naturellement être interprété.

Même en tenant compte seulement du raisonnement, le noeud du problème peut se trouver à différents endroits. En effet, des passages comme celui cité par L. Brisson (où le démiurge ne procède pas par logique comme nous mais par intellection comme la τέχνη), pris seul et sans égard aux passages où le ποιεῖν de l'artisan est déconstruit (comme V.8.7, ou la prosopopée de la nature en III.8), pourraient être compris à peu près comme ceci: dans sa version plotinienne, le démiurge, artisan du cosmos, procède par pure intellection, comme s'il était plutôt l'art lui-même sans exécutant, comme une sorte de

fusion de l'art et de l'artisan; les notions de fabrication, de raisonnement et de planification introduisent malencontreusement une succession temporelle, ou des étapes successives dans la création, mais le travail du démiurge rend simultanées la contemplation du modèle et la production de la copie, dans une durée sans cesse renouvelée et non seulement à un point d'origine. Ainsi, cela pourrait ne pas être la planification des objets qui pose le problème mais la planification comme processus successif divisé dans le temps: si en architecture humaine, le plan est élaboré et terminé avant le début de la construction de la maison, en architecture démiurgique, l'exécution du plan et de la construction seraient simultanés, ce qui n'empêcherait pas le plan de préexister à tout être sensible.

P. Vassilopoulou souligne la coexistence, au sein d'un même chapitre d'*Ennéade*, d'images qui décrivent la démiurgie cosmique d'une part comme un processus créatif délibératif (qui correspond au cadre général du *Timée*) et d'autre part comme un phénomène d'interaction instantanée entre le sensible et l'intelligible (qui demeure cohérent avec le *Timée* par le développement de la théorie du réceptacle en 49a-52d)<sup>379</sup>. En *Ennéade* IV.3.9, le contact de l'âme du monde avec la matière montre son caractère proprement cosmogonique: en effet, l'auteure fait remarquer que la question du contact entre l'âme du monde ou l'âme-hypostase et le sensible éclipse, dans ce contexte, tout ce qui a trait à leur existence séparée, c'est-à-dire *antérieure*. Ce « premier contact » correspond à la fois à la genèse et à la condition d'existence du monde comme corps animé (ou comme âme incorporée) tel que nous le connaissons<sup>380</sup>.

Trois images y décrivent successivement des analogies qui permettent de comprendre l'interaction entre le sensible (la matière) et l'intelligible (l'âme du monde). (1) L'âme du monde est comme un faisceau de lumière qui cause à sa limite une pénombre figurant la matière. (2) Le monde animé est analogue à une maison dont l'architecte peut contempler l'existence comme résultat de son propre travail. (3) La manière dont les deux niveaux de réalités sont imbriqués sur le plan spatial n'est pas de l'ordre du contenu et du contenant, mais l'âme peut être comparée à un filet de pêche qui s'étire au maximum dans la mer

---

<sup>379</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 220

<sup>380</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 207-8

sans toutefois la contenir. La première et la troisième image sont celles qui manifestent le contact sensible-intelligible comme un phénomène spontané, mais la deuxième rappelle à coup sûr le langage du *Timée* et de son artisan. L'adaptation plotinienne du modèle cosmogonique platonicien doit toutefois se faire en harmonie avec l'adaptation plotinienne des structures hiérarchiques de la métaphysique platonicienne. La forme intelligible du modèle platonicien classique est une entité d'une puissance rare: les notions de modèle et de copie qui sont à la base de la relation mimétique entre la forme intelligible et l'objet sensible forment un système rigide et à sens unique, où la participation des choses sensibles est négligeable par rapport à la causalité des formes. Dans la métaphysique plotinienne, il y a davantage de fluidité entre les degrés d'être, davantage de spontanéité dans la venue à l'être des choses sensibles et davantage d'ouverture à un effet de « reflux », où les degrés inférieurs affectent les degrés supérieurs autrement que par une simple participation (ce que j'ai appelé plus haut la double-activité et qui est entre autres figuré par un effet de miroir). Il en résulte un portrait d'une totalité dont les éléments sont davantage interdépendants que dans le modèle désormais classique du *Timée*, où le démiurge est exclusivement cause et où le monde sensible est exclusivement résultat. Les trois images cosmogénétiques de l'*Enn.* IV.3.9 tendent, selon Vassilopoulou, à accentuer cette interdépendance et à tempérer la hiérarchie causale entre les degrés d'être qu'elles représentent:

This tendency operates, as we have already seen, both in a passive and an active way. Passively, it guides, for example, **the omission of all the details concerning the creative activity of the architect: when Plotinus had the narrative opportunity to present the operations of the maker on the material, he sent off-stage the maker** (safeguarding his transcendent status), made no mention whatsoever of the material, and concentrated his attention on the house made. Actively, this tendency is expressed in **the choice and elaboration of the two other images: the spatio-temporal frameworks and the natural phenomena described in both images tend to merge or collapse the separate elements into a single entity: the light-with-its-boundary, the net-within-the-sea**<sup>381</sup>.

En ce qui concerne la première et la troisième image, la manière dont l'interdépendance du sensible et de l'intelligible est accentuée est directement liée au choix de l'image; la lumière et l'ombre sont les deux aspects du même phénomène, et l'étirement d'un filet

---

<sup>381</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 220

dans l'eau dépend autant de la structure du filet que des propriétés naturelles de l'eau. En ce qui concerne la deuxième image, celle qui nous intéresse particulièrement ici, Vassilopoulou a raison de dire qu'il y a une vraie occasion narrative manquée et une omission qui semble volontaire dès qu'il s'agit de rendre compte de la nature de l'activité de l'architecte. On trouve l'architecte alors qu'il contemple déjà un résultat fini, ce qui fait état de l'effet que son oeuvre peut produire sur lui, mais son propre travail (qui prenait toute la place, *mutatis mutandis*, dans la mise en scène du démiurge de Timée) est passé sous silence exactement au moment où on s'attend à le voir décrit.

Toutefois, Plotin choisit de maintenir cette image, malgré ces réserves, et s'il passe l'occasion de décrire les détails de l'aspect artisanal de la cosmogénèse, il passe aussi l'occasion de l'exclure et de la remplacer. Dans un tel passage, où la tension narrative est élevée, on ne peut exiger de Plotin le même niveau de détail et de justification que dans les passages scolaires qu'il consacre à peser les qualités et les défauts des théories de ses contemporains et de ses prédécesseurs. L'auteure plaide d'ailleurs en faveur d'une interprétation de ces trois images comme un mythe de métamorphose; pour bien justifier les raisons pour lesquelles une telle interprétation me semble encombrante, il faut encore exposer la théorie reliée à l'image, je terminerai donc ma réponse au prochain chapitre. Il est possible d'arriver à la conclusion provisoire que la dimension artisanale-planificatrice du travail démiurgique cohabite avec des modèles où ce processus est plus spontané et moins hiérarchisé. On peut même comprendre cette cohabitation comme analogique à la tension entre les équivalents allégoriques du démiurge qui résulte en une sorte de division des tâches démiurgiques: la contemplation échoit à l'intellect, la division et la création échoit à l'âme et surtout à l'âme du monde<sup>382</sup>. On peut aussi avancer que le travail de planification de l'architecte, celui qui est éliminé en IV.3.9, est un aspect qui résiste à l'analogie présente, au profit du sentiment de satisfaction et de bienveillance qui survient chez l'architecte une fois le travail achevé. Un extrait de V.8.8 va en ce sens, puisque Plotin y explique que c'est à des fins de clarté et d'explication que Platon montre un démiurge satisfait de son travail achevé, afin de souligner la parenté de la beauté sensible avec la beauté intelligible: « C'est pourquoi Platon voulant exprimer la chose d'une

---

<sup>382</sup> Gurtler, 2002, p. 104-105

manière suffisamment claire pour nous, montre le Démiurge satisfait de son ouvrage : il veut ainsi indiquer combien est aimable la beauté du modèle et de l’idée<sup>383</sup>. » Mais toutes ces explications, et même la solution de Vassilopoulou, reposent sur des stratégies d’interprétation, et non sur des stratégies de simple analyse au premier degré, ce qui rend la tension possible sans contradiction flagrante.

*Quelques remarques supplémentaires sur la nature métaphorique de la planification démiurgique*

L’image de l’architecte en IV.3.9 reste somme toute plutôt isolée et les passages selon lesquels le raisonnement et la planification sont absents du contact entre le sensible et l’intelligible sont plus fréquents. Ainsi, de manière similaire à V.8.8, au premier chapitre de l’*Enn.* VI.7:

Donc la providence (πρόνοια) qui s’exerce sur l’animal (ζώον) et en général sur l’univers ne naît pas d’un raisonnement; il n’y a plus du tout de raisonnement là-bas; mais on emploie les mots « raisonnement et prévision » (λογισμός et προόρασις) pour indiquer que toutes choses sont telles qu’un sage, ici-bas, les aurait faites par raisonnement, ou les aurait prévues (προΐδοιτο). *trad. Bréhier* VI.7.1.28-32

Dans ce passage qui sert d’introduction à une exégèse du *Timée*, il n’y a pas de référence à l’aspect manuel de la création démiurgique ou au fonctionnement de son processus, mais seulement à sa planification. Cette planification est exprimée par le terme λογισμός et par des mots qui ont le préfixe προ- et un radical apparenté à la pensée, la connaissance ou la vision. Le monde crée est appelé soit  λωσ τ  π ν ou τ   στερα. Cette dernière expression, avec les substantifs et les verbes en προ-, suggèrent l’introduction d’une succession temporelle dans une chose simultanée, ou rappellent celle que le mythe du *Timée* introduit en figurant un passage du chaos à l’ordre. D’ailleurs, l’expression  ν τοῖς  στεροῖς, comprise par Bréhier de manière spatiale (ici-bas), est comprise par Armstrong comme temporelle (*at a later stage*)<sup>384</sup>. Dans le contexte d’un commentaire plotinien

---

<sup>383</sup> V.8.8 7-11, trad. Bréhier. Armstrong a raison de prendre le dernier καὶ comme enclitique (“the beauty of the model, which is the Idea”), le modèle n’est pas autre chose que le pendant intelligible, de sorte que le modèle et l’idée ne sont pas deux choses différentes.

<sup>384</sup> Therefore neither forethought of a living thing nor forethought for this universe in general derived from a plan; since there is no planning (λογισμός) there at all, but it is called planning to show that all things

portant sur un texte qui doit être compris comme un mythe, la description d'une séquence temporelle doit être comprise comme une possible circonscription du lieu où les mots manquent et que les facultés humaines ne suffisent plus. Ce premier chapitre de l'*Ennéade* VI.7 est consacré en grande partie à rappeler le caractère insaisissable des problèmes métaphysiques fondamentaux, ceux de la cosmogénèse et du contact de l'âme avec le sensible. Ce passage sert à rappeler que la pensée logique qui caractérise nos lacunes en tant qu'êtres créés, est dans le mythe du *Timée* à la fois un résultat de la genèse et un paradigme pour mieux comprendre son origine. Les lignes qui suivent immédiatement celles citées plus haut rappellent aussi le caractère terrestre et palliatif de ce λογισμός en mettant en lien la multiplicité (des issues possibles) avec la contingence (du processus délibératif en tant que tel):

Le raisonnement est utile chez des êtres qui sont au-dessous de ceux qui ne raisonnent pas, parce que celui qui prévoit ne possède pas la faculté qui permet de se passer de prévision. La prévision en effet vise à ce qu'il arrive non pas tel événement mais tel autre; et elle redoute, en quelque sorte, l'issue contraire; mais, où il n'y a qu'une issue, il n'y a pas de prévision. *trad. Bréhier* VI.7.1.32-37

R. Chiaradonna suggère qu'en suivant cet ordre hiérarchique entre le raisonnement<sup>385</sup> et l'intellect, Plotin quitte le navire platonicien pour se rallier à une opinion plus proche de celle d'Alexandre d'Aphrodise, un péripatéticien. Dans une argumentation un peu similaire à celle qui a servi à montrer que Plotin s'écarte subtilement de Platon en ce qui concerne l'étendue et la quantité de l'âme du monde, l'auteur invoque ici ce qu'il voit comme une nouvelle manifestation de la fameuse « lecture métaphorique du *Timée* ». En laissant sous-entendre que Plotin réutilise de vieux trucs pour éviter de voiser son désaccord<sup>386</sup>, Chiaradonna renforce sa position de littéraliste radical à l'égard du mythe du *Timée*. En effet, la surprise que montre l'auteur est complètement dissipée dès lors qu'on considère, même de la manière la plus conservatrice possible, que Plotin se pose en exégète du mythe du *Timée* et non en rhapsode.

---

there are as they would be as a result of planning at a later stage, and foresight because it is as a wise man would foresee it. (VI 7 [38], 1.28-32; trad. Armstrong)

<sup>385</sup> À noter que dans l'argumentation de Chiaradonna, le mot *craftsmanship* est utilisé pratiquement comme synonyme de *raisonnement*, de sorte que la différence entre travail de façonnage et travail de planification n'est pas discutée.

<sup>386</sup> "This conclusion plainly contradicts what Plato says in the *Timaeus*, but Plotinus provides (again!) a metaphorical solution for this predicament..." Chiaradonna, 2014, p. 206

Chiaradonna donne un passage de l'*Enseignement des doctrines de Platon* d'Alcinoos comme représentant du canon platonicien à l'égard du travail du démiurge:

[I]t is necessary that the most beautiful of constructions, the world, should have been fashioned by God looking to a Form of world (πρός τινα ιδέαν κόσμου ἀποβλέποντος), that being the model of our world (παράδειγμα ὑπαρχουσας), which is only copied from it, and it is by assimilation (ἀφομοιωθέντα) to it that it is fashioned (ἀπειργάσθαι) by the creator, who proceed through a most admirable providence (πρόνοια) and administrative care (δίαιτα) to create the world, because 'he was good' (*Tim.* 29e). (*Didasc.* 167.12-15; trad. Dillon)

Il n'y a aucun doute que cet extrait est un commentaire du *Timée* 29e-30b et qu'il partage avec Plotin, par exemple, la conviction de la beauté supérieure du monde sensible, qui le départage souvent d'avec ses adversaires gnostiques. Notons aussi que le dieu artisan « regarde avec ardeur » la forme intelligible qui sert de modèle pour la création du monde. La deuxième moitié est celle qui intéresse le plus Chiaradonna: le démiurge produit le monde avec avec πρόνοια et διάιτα, ici appelées *providence and administrative care*. C'est ce passage uniquement qui représente le canon platonicien dans l'argumentation de Chiaradonna et ce choix ne me semble pas dépourvu de problèmes.

D'abord, toute la première partie de l'extrait me semble cohérente avec ce qui est proposé en III.8.4, au sujet du travail silencieux et contemplatif de la *phusis*, dont l'activité poïétique est complètement confondue avec l'activité contemplative. Ce thème de la fusion *poiesis-theoria* se retrouve aussi dans l'extrait du *Didaskalikos*, là où on donne l'*assimilation* (ἀφομοιωθέντα) comme outil pour achever (ἀπειργάσθαι) la copie du modèle. Ensuite, l'affirmation de la πρόνοια et διάιτα du démiurge n'est pas un argument aussi concluant que l'auteur le laisse entendre.

En effet, on s'attendrait à trouver πρόνοια et λογισμός pour être convaincue de la parfaite continuité entre le texte du *Timée* et celui du *Didaskalikos*. En effet dans les paragraphes 29e-30b, il est question de πρόνοια, dont il est dit explicitement que le dieu en fait preuve, de νοῦς, dont il est dit qu'il ne peut être contenu dans une création dépourvue d'âme, et de λογισμός à deux endroits. D'abord, il est dit que le dieu est arrivé à la conclusion que l'intellect doit se trouver dans l'âme, *en y ayant réfléchi* (λογισάμενος οὖν ἤϊρισκεν), et que c'est à cause de cette réflexion (δία δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε) qu'il mit

l'intellect dans l'âme<sup>387</sup>. Dans le *Didaskalikos*, au lieu de λογισμός, on a δίατα, qui n'est ni un synonyme de λογισμός, ni un mot qui exprime habituellement un type de pensée. Selon les dictionnaires, δίατα désigne habituellement ou bien un processus d'arbitrage dans le contexte judiciaire, ou bien un type de mode de vie. Le dictionnaire Lidell & Scott donne comme quatrième et dernier sens possible "*discussion, investigation*" et renvoie à deux passages de la *Géographie* de Strabon (1.1.7, 15.1.10) où le mot δίατα peut certes être rendu par « discussion » mais revêt toutefois une connotation sinon de « justice » du moins de « justesse », davantage que de réflexion ou de dialectique. Ce sens n'apparaît pas dans le dictionnaire français de Bailly.

La traduction de Dillon (*administrative care*) reproduite depuis l'article de Chiaradonna ne va pas nécessairement non plus dans le sens d'un raisonnement. J'affirmerais même qu'elle va dans le sens d'une lecture métaphorique du travail du démiurge: comment penser littéralement, en effet, les soins « administratifs » d'une divinité aux pouvoirs cosmogénétiques, dont l'outil principal est la puissance de la contemplation? D'un autre côté, l'éditeur du texte grec, J. Whittaker, note l'apparition de cette δίατα comme « assez étrange<sup>388</sup> ». Aux problèmes reliés à δίαταν comme leçon dans les manuscrits (la plus difficile et la plus ancienne parmi celles proposées), s'ajoute le problème de la continuité entre le texte du *Timée* 29e et les explications d'Alcinoos. Whittaker note à quelques endroits dans les lignes qui précèdent la similitude des formulations de l'auteur avec des passages des Dialogues. En ce sens, la présence d'un mot étranger à Platon est d'autant plus significative. Puisque l'auteur du *Didaskalikos* est manifestement familier avec

---

<sup>387</sup> Il faut noter au passage que la réflexion du dieu aboutit à une nécessité: pour que la création du dieu soit la meilleure possible, l'intellect *doit* être présent à l'âme pour exister (νοῦν δ' αὐτὸ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον 30b), et le dieu *doit* par nature produire la meilleure création possible (θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον 30a). Ce processus de réflexion est donc différent de celui défini par Plotin en VI.7.1.32-37, où il permet de choisir entre deux situations d'ordre contingent. Dans la mesure où le démiurge est tenu à l'excellence, on saurait mieux qualifier ce processus de « discernement » que de « choix » en vue de cette excellence.

<sup>388</sup> C'est également Chiaradonna qui renvoie précisément à cet ouvrage et à cette note, pour expliquer « ce sens inhabituel du mot δίατα ». Toutefois, la note de Whittaker ne justifie pas le « sens » à lui attribuer, mais expose les problèmes découlant de l'absence de δίαταν de certains manuscrits et donne des leçons alternatives qui ont été suggérées (δι<καιοτάτην> αἰτ<ί>αν et δι' αἰτ<ί>αν), et qu'il choisit de rejeter, en se justifiant par des références à Origène parlant de Jésus-Christ et à la littérature patristique en notant l'emploi parallèle chez des auteurs chrétiens. Il faudrait donc prendre une certaine conception d'un dieu « arbitre » dans la littérature chrétienne comme un signe de la présence d'un démiurge raisonnant dans le médio-platonisme, ce qui me semble un peu trop éloigné pour être accepté sans autre justification. Louis, 1990, p. 110, n. 224

*Timée* 29e-30c et qu'il est en train de faire référence à ce passage, il aurait été naturel de reprendre, en plus de πρόνοια, le mot λογισμός qui apparaît deux fois plutôt qu'une dans le texte de Platon pour décrire la nature du travail du démiurge<sup>389</sup>. C'est d'ailleurs ce que fait Plotin dans son propre commentaire de *Timée* 29e, en VI.7.1.28, que j'ai cité quelques pages plus haut, alors même qu'il « refuse » cette qualité au démiurge.

Ainsi, sans avoir à totalement résoudre cette question de prévision et de bienveillance divine dans le *Didaskalikos*, on peut affirmer que ce passage ne suffit probablement pas à montrer que le raisonnement du démiurge est une caractéristique canonique du médio-platonisme, comme le voudrait Chiaradonna, puisque dans le seul exemple donné, il n'est pas du tout clair que: "As noted above, Platonists before him [Plotin] were perfectly happy to ascribe λογισμός to the Demiurge and conceived of him as a benign craftsman<sup>390</sup>."

Le malaise de Chiaradonna avec la nature du travail du démiurge est d'autant plus étrange qu'elle révèle une conception très littérale de la figure du démiurge en tant que telle, une conception encore plus littérale que celle défendue par les littéralistes anciens et modernes. D'abord, les critiques d'Aristote (qui fut le premier à lire le *Timée* « littéralement ») évitent complètement le sujet du démiurge et la métaphore d'un artisan créateur se trouve aussi chez Aristote<sup>391</sup>. Ensuite, on voit que chez les littéralistes modernes du siècle dernier comme G. Vlastos, ce qui représente le nerf de la guerre, c'est ultimement de prouver que Platon *croit vraiment* à une certaine création originelle du monde dans le temps<sup>392</sup>. Les motifs de la lecture littérale de Chiaradonna m'échappent cependant. Là où des lecteurs littéralistes se justifient avec des arguments d'ordre exégétique, Chiaradonna semble tout simplement prendre le texte du discours de Timée au premier degré possible, et sans départager ce qui représente « la doctrine platonicienne » de ce qui représente des éléments narratifs comme il s'en trouve dans

---

<sup>389</sup> Ainsi, le traducteur français qui rend διαίταν par « délibération » serait-il animé par le même désir que Chiaradonna, celui de voir une école platonicienne affirmer à l'unisson que le démiurge est doué de raison? Louis, 1990, p. 26

<sup>390</sup> Chiaradonna, 2014, p. 206

<sup>391</sup> Taran, 1971, p. 388

<sup>392</sup> Une création qui sans y être identique, n'est pas sans rappeler celle, *ex nihilo*, de la tradition des peuples du livre. Une conception du monde naturelle à ceux issus des sociétés d'héritage judéo-chrétien, et peut-être primordiale pour ceux qui demeurent fortement attachés à cet héritage.

tous les dialogues. En effet, tout lecteur averti se gardera de considérer avec certitude comme identiques le fait de contredire une phrase ou un passage dans un dialogue platonicien et le fait de contredire la pensée de Platon.

Ainsi, ma critique aussi se répète, et ce qui a été dit au sujet de l'étendue de l'âme du monde s'applique aussi ici. S'il était question, plus haut, d'un matériau mythique, c'est-à-dire d'un texte dont il est naturel qu'il soit interprété, il doit en être question ici aussi. De sorte que la « nouvelle manifestation » de la lecture métaphorique est plutôt la suite cohérente de la précédente que le renouvellement d'un mécanisme. À la question de la (dis-)continuité entre le *Timée* et les *Ennéades* s'ajoute, dans l'article de Chiaradonna, des parallèles avec la pensée d'Alexandre d'Aphrodise. Cette démarche a le mérite de montrer la diversité des sources de Plotin, mais ajoute de nouvelles contraintes nombreuses à un problème déjà complexe.

### (3) *L'anthropomorphie du démiurge est un indicateur de son caractère mythique*

Parmi les rectifications et les interprétations que Plotin fait sur le démiurge, beaucoup correspondent au retrait de ses traits humains. Ainsi, R. Dufour a raison d'affirmer que Plotin « répudie plusieurs des caractéristiques essentielles que Platon attribue au démiurge<sup>393</sup> », et les caractéristiques qu'il nomme font partie de ce qui donne au démiurge ses traits humains: « Le démiurge plotinien n'est pas un artisan, il n'use pas de réflexion et sa puissance n'est pas contrariée par la matière.<sup>394</sup> » Il va de soi que le fait d'être artisan appartient à l'humanité, et il a été montré plus haut que Plotin prend soin de distinguer la réflexion proprement humaine du mode d'opération du démiurge. En effet, Gurtler souligne la différence tranchante (*sharp*) introduite par Plotin entre la réflexion et la prévoyance du démiurge et celles des humains: c'est par analogie que les facultés du démiurge portent le nom des facultés humaines, et c'est le souci constant de Plotin de montrer que même si on donne à un processus noétique un nom qui provient de facultés qui lui sont inférieures, ces facultés inférieures doivent quand même leur puissance à une parenté mimétique ou analogique à ces facultés supérieures<sup>395</sup>.

---

<sup>393</sup> Dufour, 2006, p. 215

<sup>394</sup> Dufour, 2006, p. 215

<sup>395</sup> Gurtler, 2002, p. 119

La résistance de la matière est moins directement liée à l'anthropomorphisme, mais son absence chez Plotin peut aussi être expliquée par le caractère nécessaire du travail du démiurge: en créant le monde sensible le mieux possible, et de la seule manière possible, il n'y a pas lieu de rencontrer des problèmes dans l'exécution. R. Chiaradonna associe en effet le retrait de la délibération et des alternatives qu'elle implique à l'expression de la nature essentielle des forces en jeu<sup>396</sup>. Cette section un peu plus courte me sert principalement à rappeler que l'anthropomorphisation est un procédé narratif prévalent dans les mythes classiques et que la déconstruction mise en oeuvre par Plotin doit être vue comme l'exégèse d'une figure mythique. L'humanité du démiurge communique sur le plan des éléments narratifs mythiques, pour le faire communiquer avec le système métaphysique, il faut passer par l'interprétation (notamment allégorique), ce qui implique de le dénuer de tout ce qui relève des schèmes mythiques, ces éléments introduits pour créer une tension féconde dans l'interprétation: ici en l'occurrence le temps, l'espace et l'humanité.

Ainsi, si de manière générale, le démiurge peine à trouver sa place dans la métaphysique plotinienne, comme le remarque Dufour, en raison des nombreux changements qu'on lui fait subir: « Tout indique que Plotin, en bon platonicien, tente d'insérer dans sa philosophie une pièce importante de la cosmologie platonicienne, même si le mariage s'avère difficile<sup>397</sup>. » Si vraisemblable soit-il, le discours de *Timée* demeure un mythe, l'insertion du démiurge dans le système plotinien demande aussi un changement de niveau discursif, ce qui est à coup sûr difficile.

#### (4) *Qui est le vrai démiurge plotinien?*

Il s'agit ici de revenir à un concept que j'ai présenté plus haut: la polyvalence des allégories entre figures mythiques et concepts métaphysiques dans la pensée plotinienne. J'y avais conclu (avec J. Lacrosse, 2008) que malgré les inconstances dans les figures qui représentent tel concept, et dans les concepts que représente une figure, Plotin se montre constant dans l'illustration des relations entre ses concepts métaphysiques et des dynamiques que ces relations entraînent. Sur l'échelle plotinienne des concepts

---

<sup>396</sup> Chiaradonna, 2014, p. 205

<sup>397</sup> Dufour, 2006, p. 215

métaphysiques, partant de l'Un au sommet jusqu'à la matière tout au bas de l'échelle, le mouvement du haut vers le bas se manifeste en termes de *logos*, c'est-à-dire de principe, mais aussi comme une sorte de réalisation du potentiel, et le mouvement du bas vers le haut se manifeste en termes de retour (*strepsis*) et d'*éros*. On peut aussi conclure de ces observations que s'il est vrai, d'une part, que les « points de doctrine » platonicienne jouissent d'un certain privilège dans les *Ennéades* au sens où ils sont toujours défendus en priorité là où un conflit apparaît avec les autres écoles, ce privilège ne s'étend toutefois pas aux figures des mythes platoniciens, qui ne semblent pas être mobilisés en priorité par rapport à celles des mythes classiques des poètes.

Les commentateurs (ici Gurtler, Dufour et Chiaradonna) expriment à l'unisson la « difficulté » de Plotin à trouver une place au démiurge dans son système et l'ambiguïté qui résulte de cette inconstance. Pour Chiaradonna, elle trahit une ambiguïté inhérente au système plotinien, le résultat de l'échec du mariage de ses influences aristotéliciennes et platoniciennes qui le force à l'imprécision: "Such an ambiguity is not incidental. (1) Unlike later Neoplatonists, Plotinus has a rather fluid and dynamic view of the metaphysical hierarchy, whose internal distinctions are less precise than those laid out in later theories<sup>398</sup>." Pour R. Dufour, deux intentions sont à l'origine de cette inconstance: la fidélité au platonisme qui exige l'insertion du démiurge<sup>399</sup> et l'opposition à des adversaires gnostiques qui exige de rectifier leur conception fautive du démiurge :

Plotin accuse les gnostiques d'avoir confondu le démiurge avec l'Âme : « Souvent, au lieu de l'intellect qui réfléchit, c'est l'Âme qui joue selon eux le rôle de démiurge, et ils croient que tel est le démiurge selon Platon, car ils sont bien loin de savoir qui est le démiurge. » (33 (II, 9), 6, 21-24). Afin de se conformer à l'exigence du *Timée*, qui dépeint le démiurge comme un intellect, Plotin fait donc de l'Intellect le véritable démiurge<sup>400</sup>.

Pourtant, comme le souligne Gurtler, le démiurge peut certes être associé à l'intellect (comme explicitement en II.9.6, V.1.8 et IV.2.2), mais il joue aussi le rôle de l'âme-hypostase (différente de l'intellect mais en quelque sorte séparée du monde comme en III.9.1 et V.8.3) et celui de l'âme du monde (au sens de *phusis*, mettant en valeur sa

---

<sup>398</sup> Chiaradonna, 2014, p. 205

<sup>399</sup> Dufour, 2006, p. 215

<sup>400</sup> Dufour, 2006, p. 210

puissance créatrice comme en IV.3.7). Gurtler propose aussi un « détour » aristotélicien, en montrant par exemple comment la notion de causalité immanente influence la structure de la métaphysique plotinienne. Malgré la présence de ce détour, l'argumentation demeure plus claire que celle de Chiaradonna. Gurtler approche le problème plutôt comme un état de fait que comme une erreur de cohérence, ce qui le mène plutôt à expliquer l'inconstance interprétative comme une richesse d'exégèse que comme le résultat d'une volonté de réconciliation impossible. Là où c'était « l'existence » du démiurge qui était en jeu chez Chiaradonna, il s'agit plutôt pour Gurtler de rendre compte du problème du point de vue de l'exégèse plotinienne d'une figure mythique. Cette différence de point de vue doit certainement contribuer à la plus grande fluidité de l'argumentation de Gurtler.

En effet, il existe au sujet de ce démiurge plotinien une sorte d'ambiguïté sur la correspondance allégorique qui ne peut pas être résolue facilement à l'aide d'idées comme l'évolution de la pensée de Plotin ou en postulant des erreurs tout simplement. Malgré, par exemple, la véhémence réelle ou apparente, totale ou partielle de Plotin en II.9.6 de démentir l'équivalence entre le démiurge et l'âme - en raison de la mauvaise interprétation que font les Gnostiques de cette équivalence - il y a en d'autres lieux dans les *Ennéades* une assimilation très claire du démiurge à différents degrés de l'âme. Cette tension irréductible s'ajoute à celle concernant le raisonnement du démiurge et à celle de la double interprétation plotinienne du mélange de l'âme en *Timée* 35a<sup>401</sup>.

On doit finalement accepter le fait que Plotin fasse subir au démiurge le même genre de transformation contextuelle qui fait de Zeus tour à tour l'équivalent de toutes les hypostases. Comme image *polyvalente*, le démiurge peut mobiliser plutôt un portrait de relations entre certains concepts, selon le contexte et c'est pourquoi on le voit faire tantôt des choses qui relèvent de l'intellect, tantôt des choses qui relèvent de l'âme. Pour trouver une sorte de constance ou une explication de ces rapports entre concepts métaphysiques, j'ai essayé de mobiliser l'idée, en suivant L. Couloubaritsis, selon laquelle la relation entre les concepts métaphysiques s'exprime toujours en termes de *logos* (quand il s'agit procession vers le sensible) et d'*éros* (quand il s'agit du mouvement

---

<sup>401</sup> Voir l'article de Morelli, 2011.

de retour vers l'Un). En effet, pour Couloubaritsis, le *logos* et l'*éros* sont des hypostases « intermédiaires » qui permettent le passage de l'une à l'autre des hypostases « fondamentales »<sup>402</sup>. Ainsi, j'espérais montrer que le démiurge plotinien a toujours un rapport qui relève du *logos* avec les produits de sa création: c'est-à-dire les âmes (et plus particulièrement les âmes individuelles) et les objets sensibles que celles-ci animent. Cette démarche fait écho à celle de J. Lacrosse qui montre le rôle de ce *logos* dit « hénologique » à l'oeuvre dans les différentes représentations de Zeus comme équivalent allégorique de concept métaphysique<sup>403</sup> et que j'ai résumée à la section 2.2 ci-haut.

Comme le montre le problème de la rationalité du démiurge que j'ai exposé plus haut, l'association entre démiurge et *logos* ne peut pas être faite si on prend ce *logos* comme *logismos*, puisque le démiurge plotinien ne peut pas raisonner (s'il est dit le faire chez Platon, dit-il, c'est par analogie seulement). Pour que l'activité du démiurge puisse être associée au *logos*, il faut lui donner un sens qui soit plus proche de celui de *logos spermatikos*, un sens très téléologique qui tend fortement vers le sens causal du *logos* plutôt que vers son sens *discursif*<sup>404</sup>. L'association plotinienne du démiurge à l'Intellect facilite aussi l'association entre démiurge et raisons spermatiques, où ces dernières renferment les principes qui guident la détermination de ce qui est créé, par opposition à l'indétermination de la matière, puisque le démiurge est en effet par essence la raison d'être des choses sensibles. Cela est renforcé également par le caractère nécessaire du processus de cosmogénèse, comme le résume R. Dufour:

Rien ne peut empêcher l'âme du monde de venir sur la matière afin de tracer une première esquisse de l'univers, de manière à ce que les âmes individuelles n'aient plus qu'à parfaire et à compléter les corps en suivant les guides déjà établis par l'âme du monde (38 (VI,7), 7,8- 16)<sup>405</sup>.

Cette association rappelle d'ailleurs le constat de P. Vassilopoulou, puisque c'est dans ce rôle de détermination que s'exprime la proximité de la cosmogénèse et de la métempsycose qui peut parfois frôler l'identité.

---

<sup>402</sup> Couloubaritsis, 1992, 236

<sup>403</sup> Lacrosse, 2008, 495-496

<sup>404</sup> Voir VI.7.3.

<sup>405</sup> Dufour, 2006, p. 227

La polysémie du mot *logos* permet donc déjà à la fois de l'associer au démiurge (sens causal) et de l'y opposer (sens discursif). C'est essentiellement le même genre de *logos* comme « raison d'être » que Couloubaritsis voit à l'oeuvre dans le mythe de Poros et Pénia:

Bien qu'il soit, selon Platon, ivre de nectar, c'est Poros qui apporte cette raison (*logos*). Lorsqu'il se dispense et en quelque sorte se déploie autour de l'âme et dans l'âme, Poros symbolise le *logos* venu des êtres intelligibles. Aussi doit-on interpréter ce *logos* comme la raison d'être des choses sensibles, telles qu'elles se donnent en l'Âme du monde<sup>406</sup>.

Toutefois, si Poros est ici raison d'être, le fait de le désigner comme raison d'être des choses sensibles est un peu surprenant, puisque c'est Éros (et non le monde sensible) qui dans le mythe est engendré par Pénia avec le concours de sa semence. De sorte que pour la suite de l'application de la théorie du mythe couloubaritsienne au démiurge plotinien, les difficultés suivantes se posent: (1) si d'une part, le champ sémantique du *logos* est élargi à tous ses sens possibles, il devient obsolète puisque le démiurge peut y être à la fois identifié et opposé et (2) si des liens très indirects, comme celui qui pose Poros comme raison d'être des choses sensibles, deviennent permis et pertinents, alors il est possible que ceux-ci se voient multipliés, et ce spécifiquement à cause de la structure de la métaphysique plotinienne où les hypostases entretiennent entre elles des relations où cette cause, pour ainsi dire « spermatique », est omniprésente.

De la même manière, l'assimilation de l'*éros* à toute tendance ou aspiration (ἔφεσις) et à tout désir ou retour efface la spécificité du motif que l'auteur dépeint. S'il y a effectivement une sorte de retour lié à l'*éros* dans le mythe du *Banquet*, et donc en *Ennéade* III.5, il se trouve sûrement dans le rôle paradoxalement actif que Pénia tient dans la relation sexuelle avec Poros (celui-ci étant évanoui d'ivresse), mais alors Éros devient à la fois le moteur et le produit de cette union, ce qui peut poser problème en termes d'interprétation allégorique.

Lorsque Couloubaritsis affirme que: « Éros est, dit Plotin, "l'acte (*energeia*) de l'Âme quand elle se penche vers le Bien [...]"<sup>407</sup> », cela s'applique très bien au contexte de

---

<sup>406</sup> Couloubaritsis, 1992, p. 235-236

<sup>407</sup> Couloubaritsis, 1992, p. 235

l'*Ennéade* III.5, où le thème de l'éros est central. Il faut rappeler, d'ailleurs, que cet Éros épistémico-ontologique du discours de Diotime est une invention platonicienne, qui fait elle-même partie d'un mythe (et non qui fait l'objet du mythe). Ainsi, la conception d'*éros*, dans l'application de la théorie selon laquelle le mouvement descendant vers la matière est symbolisé par le *logos* et le mouvement inverse par l'*éros*, me semble souffrir de la même imprécision que le précédent. L'Éros du *Banquet*, que Couloubaritsis semble prendre comme symbole caché du mouvement ascendant entre les hypostases plotiniennes, est lui-même produit par Platon comme symbole délibéré de la remontée des âmes vers les formes intelligibles.

D'autre part, je n'ai pas trouvé, jusqu'ici, de rapport érotique entre le démiurge et sa création. Si ce rapport se conçoit dans le cadre de l'*Ennéade* III.5 et dans le rapport d'Aphrodite à Zeus (lorsque celle-ci est l'Âme-hypostase et celui-là l'Intellect-hypostase), il n'est pas aussi évident dans le rapport de Zeus à Cronos (lorsque ceux-ci sont respectivement Âme et Intellect), qui en est plutôt un d'inimitié, ni dans celui des choses générées envers leur démiurge, dans le contexte des cosmogènes plotiniennes. Ce rapport est plutôt le plus souvent décrit en termes de dépendance et d'imitation, comme ici en VI.7.7.16-30: « les êtres intelligibles ne regardent pas les choses d'ici-bas (*γενήσιν*), mais que celles-ci se rattachent à ceux-là et en sont les images (*ἀνήρησθαι καὶ μίμησθαι*) ». Le sentiment de reconnaissance est parfois exprimé par l'âme du monde dans son retour vers l'Intellect, comme en IV.3.9-10, mais ces chapitres mobilisent un autre imaginaire cosmogonique qui n'est pas tout à fait celui du démiurge.

Finalement, Couloubaritsis décide de changer la définition courante du mot hypostase pour y inclure le *logos* et l'éros en tant qu'hypostases de transition. Ceux-ci semblent être des hypostases dans la mesure où ce sont des objets susceptibles d'être symbolisés par des figures mythiques. Toutefois, ce changement, qui peut porter à confusion, ne semble pas absolument nécessaire pour montrer, par exemple, que « la raison ne suffit pas; elle doit être portée également par le désir ou, plus exactement, elle doit tendre vers quelque chose (*ἔφεσις*), par l'amour et l'aspiration (*ἔφεσις*) au Beau et au Bien<sup>408</sup>. » Je ne vois pas

---

<sup>408</sup> Couloubaritsis, 1992, p. 234

pourquoi Plotin se sent « obligé » de les considérer comme des hypostases, ni la différence entre le *logos* et l'*éros* « subjectifs » et « objectifs ».

Ainsi, là où j'espérais mobiliser les éléments de la théorie de Couloubaritsis pour ajouter de la subtilité à la relation allégorique entre le démiurge et la métaphysique plotinienne, je me suis retrouvée devant un ensemble de concepts difficiles à appliquer, et à m'apercevoir de failles dans les analyses précédentes. Si ces concepts de *logos* et d'*éros* peuvent être appliqués au démiurge plotinien, c'est dans la mesure où ils sont très malléables.

Pour conclure cette longue sous-section sur la nature du travail du démiurge, j'aimerais proposer un court résumé. (1) Il apparaît de ce qui précède que Plotin rejette toute forme de travail artisanal comme étant littéralement à la base du processus de création de l'univers; la figure du démiurge n'est pas rejetée parce qu'elle peut servir de métaphore, mais ce n'est pas la métaphore préférée de Plotin pour décrire l'animation du monde. (2) Dans la mesure où la métaphore de l'artisan peut être récupérée (IV.3.9 et le commentaire de Vassilopoulou), elle est modifiée. Le « démiurge » est appelé « architecte », ce qui évacue l'aspect manuel du travail. Le côté planificateur ou réfléchi est passé sous silence dans l'analogie de l'architecte, qui est concentrée sur le lien qui unit « émotionnellement » l'oeuvre au créateur, et l'architecte y est décrit admirant une maison achevée. Force est de constater que la faculté de raisonnement de l'architecte, pourtant centrale à notre compréhension de son travail, résiste au portrait global de l'analogie. Celle-ci fonctionne sur la base de l'émerveillement du créateur par rapport à son oeuvre. L'architecte comme exemple a peut-être été retenu en raison du fait qu'il peut « habiter » ou « se trouver dans » sa création, comme l'âme peut être présente au monde sensible, ou « habiter » un corps. (3) À cet égard, Plotin fait une récupération de la figure du démiurge qu'on peut qualifier de « métaphorique », mais il n'est pas nécessaire (ni opportun) de supposer qu'il le fait en s'inscrivant contre le canon académicien. En effet, son approche est celle d'un exégète du mythe du *Timée* et il n'est à ce titre pas tenu de répéter littéralement le contenu du dialogue, mais d'interpréter ses éléments pour en rendre compte. En ce sens, il se situe, comme les platoniciens qui le précèdent, du côté de ceux qui interprètent le *Timée* comme un mythe. (4) Enfin, si le travail du démiurge

plotinien peut être décrit en termes de logos, c'est seulement en évacuant sa dimension discursive; et l'introduction de la notion d'Éros-hypostase ne peut pas vraiment se faire dans le contexte.

La toute dernière chose qu'il reste à observer pour faire le tour de la question du démiurge plotinien est de savoir s'il est adéquat ou non de considérer, avec P. Vassilopoulou le passage de l'*Ennéade* IV.3.9.23-43 comme un mythe cosmogénétique plotinien original<sup>409</sup>. La nature de ma recherche m'amène à prendre au sérieux toute suggestion de ce genre avec un intérêt sincère. Le passage à l'étude décrit successivement trois images qui illustrent la relation entre l'âme du monde et son corps. Même s'il existe un lien thématique avec le *Timée*, celui de la cosmogénèse, il sera toutefois plus facile d'aborder ce sujet après avoir exposé, au chapitre suivant, les mécanismes de la métaphore plotinienne, puisque c'est une accumulation de métaphores que l'auteure nous invite à considérer comme un mythe.

### **Conclusion du chapitre 3**

Dans ce chapitre, j'ai voulu mettre en valeur les problèmes qui relèvent du double langage de l'allégorie: celui des symboles, apparenté au langage du mythe, et celui des entités qui sont représentées par les symboles, apparenté à l'interprétation du mythe. L'allégorie suppose un rapport paradoxal entre le mythe et la connaissance: le recours au mythe a lieu là où le langage courant ne suffit pas, mais ce mythe doit être décodé en langage courant pour être mieux compris. Ces deux langages entretiennent des rapports différents à la connaissance, notamment (1) par la place qu'ils autorisent aux contradictions (paradoxes ou apories) et (2) par la communicabilité intertextuelle qui les relie ou non.

Là où les paradoxes ou aspects contradictoires sont dans le mythe un moteur de réflexion, de dépassement et surtout une précieuse indication que le texte appartient au genre du mythe - ces contradictions, ou le décalage par rapport à la norme platonicienne sont ce qui sert le mieux les commentateurs qui veulent confirmer que le discours de *Timée* est un mythe, les contradictions qui se trouvent dans un texte non-mythique sont des

---

<sup>409</sup> Vassilopoulou, 2002.

anomalies qui doivent être éliminées, réparées ou réfutées. Les textes dialectiques, non-mythiques, font ainsi partie d'une sorte de macro-corpus qui doit être harmonisé et exempt de contradiction de manière à former une cartographie correcte d'une certaine doctrine (et éventuellement, de la vérité en général). À l'opposé, les mythes semblent *autorisés* à former un microcosme entier qui n'a pas à s'accorder avec le reste des mythes, et ni d'ailleurs, avec lui-même, comme en témoigne l'existence de plusieurs versions coexistantes d'un même mythe qui ne s'éliminent pas les unes les autres.

Ensuite, et de manière corrélative, les textes non-mythiques sont voués à se réfuter les uns les autres, et les mythes, à s'accumuler; de sorte qu'un mythe peut parfois réfuter un discours dialectique, en faisant appel à la persuasion, mais le pouvoir du discours dialectique se limite à l'interprétation, l'analyse, et la déconstruction du mythe. C'est seulement à la suite de cette interprétation (allégorique dans la plupart des cas) que le travail de réfutation peut commencer. C'est en quelque sorte la démarche de Plotin en *Enn.* II.9 lorsqu'il entreprend de corriger l'équivalence allégorique erronée que les Gnostiques font du démiurge, puisqu'elle est le reflet de croyances fausses. Ces deux aspects forment en quelque sorte la charnière, les aspects privilégiés qui permettent de remettre en question le statut, mythique ou non-mythique, d'un texte.

La véritable difficulté qui se présente particulièrement dans le contexte de l'allégorie plotinienne est celle de la polyvalence des symboles, qui lui est particulière et qui surprend encore les commentateurs de nos jours. Certains éléments du discours semblent même pouvoir sauter d'un côté et de l'autre de la clôture, puisque le démiurge, parfois considéré comme symbole de l'âme, façonne lui-même les âmes, ou bien s'il est considéré comme symbole de l'intellect, alors le symbole associé à l'âme sera... l'âme. La polyvalence des symboles propre à l'allégorie plotinienne pourrait bien être la clé du problème de communication entre les deux langages (celui du mythe et celui de l'interprétation): en effet s'il était réellement possible de créer un catalogue de symboles constants et univoque, alors la spécificité du langage mythique à l'égard de la contradiction interne et de l'incommunicabilité intertextuelle disparaîtrait, puisqu'il serait soumis indirectement aux mêmes critères de cohérence que le langage dialectique.

La faculté des figures allégoriques polyvalentes de s'accumuler ainsi sans se contredire préfigure une notion qui sera centrale au prochain chapitre, celle de la résistance de l'image. Nous verrons ainsi que la métaphore plotinienne est peut-être la véritable force tranquille du langage mythique plotinien.

## Chapitre 4: Mythe et image

### *Tradition, imitation et résistance*

*Autrefois j'ai fait des poèmes  
Qui contenaient tout le rayon  
Du centre à la périphérie et au-delà  
Comme s'il n'y avait pas de périphérie mais le centre seul  
Et comme si j'étais le soleil : à l'entour l'espace illimité  
C'est qu'on prend de l'élan à jaillir tout au long du rayon  
C'est qu'on acquiert une prodigieuse vitesse de bolide  
Quelle attraction centrale peut alors empêcher qu'on s'échappe  
Quel dôme de firmament concave qu'on le perce  
Quand on a cet élan pour éclater dans l'Au-delà.*

H. Saint-Denys Garneau 1937

Ce dernier chapitre est peut-être celui qui rendra le mieux compte de l'universalité de la pensée de Plotin. Cette universalité vient peut-être du fait que le type de discours non-littéral qu'il me reste à décrire est celui qui touche le plus immédiatement à l'expérience humaine. Ainsi, Plotin a fait des traités qui contenaient tout le rayon, du centre à la périphérie, comme s'il n'y avait pas de discours mais l'être seul; comme si le philosophe devenait l'objet de son étude, enivré du vertige de cette connaissance. Dans les chapitres qui précèdent, il a été question du traitement plotinien de grandes figures mythologiques, de grands mythes platoniciens et de l'exégèse des poètes classiques. Certains des moments les plus forts des *Ennéades* sont toutefois articulés autour d'un mécanisme du langage non-littéral beaucoup plus simple, qu'on appellera ici simplement *l'image*, et parfois *métaphore*. Ce mécanisme est d'autant plus simple qu'il est puissant, et même des commentateurs modernes n'hésitent pas à y voir la voie la plus directe vers l'intelligible. Cette affirmation nécessite cependant des explications, en effet, comment comprendre qu'un langage imagé soit plus direct qu'un langage descriptif précis et juste pour rendre compte de la nature de certaines réalités, si abstraites soient-elles?

Ce qu'on entend par image dans le contexte de ce chapitre vise principalement les choses invisibles ou abstraites et englobe toutes les comparaisons (que celles-ci soient ou non précédées d'une particule de comparaison comme οἷον) et toutes les descriptions qui sont

jugées non-littérales par les lecteurs. De sorte qu'on retrouve dans cette catégorie de langage à la fois des exemples plotiniens célèbres mais interchangeables, où les rayons d'un cercle ou des jeux de lumières sont comparés à la nature ou à l'activité des hypostases, et à la fois des descriptions qui ne sont pas à proprement parler des comparaisons, mais qui ne peuvent fonctionner que sur le plan de la métaphore, ce sera le cas de la notion de « trace » de l'âme. Une notion est fondamentale pour la compréhension de ce réseau d'« images plotiniennes », celle de l'insuffisance du langage pour décrire une certaine expérience. On verra qu'il est finalement plus naturel, en effet, de comprendre ce réseau en termes d'expérience plutôt que de la description d'une structure métaphysique indépendante de la conscience.

La notion d'image dans la pensée de Plotin sera abordée sous trois aspects. D'abord, la section 4.1 *Image et tradition* sert à montrer des liens intertextuels entre les images plotiniennes et des passages d'autres philosophes qui mobilisent le même genre d'image, ainsi que le rôle de l'appartenance à une école philosophique dans la transmission d'information, mais surtout à montrer l'insuffisance de cette intertextualité et de ces facteurs d'appartenance pour expliquer le mode de fonctionnement et le potentiel épistémique des images dans les *Ennéades*. L'un des ouvrages les plus célèbres sur le sujet des images plotiniennes est un répertoire datant du milieu du siècle dernier<sup>410</sup>. Cet ouvrage a été applaudi pour son exhaustivité et sa clarté, mais a laissé plusieurs commentateurs en manque de fondements théoriques sur le fonctionnement des images en tant que langage et cette section montrera les objections des commentateurs à cette démarche.

Ce fonctionnement sera illustré dans la section suivante: 4.2 *Image et imitation* détaille le rôle et les limites de la *mimêsis* dans ce processus, en plus de donner un exemple idéal de limite entre l'image et le mythe. Enfin, 4.3 *Image, pensée et langage* explore le rôle de la parole et du langage comme outil et comme obstacle à la compréhension par l'image, et comment les images plotiniennes s'organisent ou non en réseau cohérent. Bien entendu, je suis en faveur d'une représentation de l'image comme un véhicule qui dépasse la simple comparaison et dont l'ensemble, à l'instar de l'interprétation allégorique

---

<sup>410</sup> Ferwerda, 1965.

plotinienne et de sa polyvalence, ne peut pas tout à fait être consigné dans un catalogue, ou en tout cas, dont la consignation dans un catalogue ne peut rendre compte de l'exhaustivité ou de la subtilité.

## 1. Image et tradition

### 1.1 Les images de Plotin avant Plotin

J'ai évoqué plus haut le livre exhaustif de R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, qui date de 1965. Le tout début de l'introduction annonce une expérience de lecture presque métaphysique et une vision plutôt transcendantale de la métaphore:

Quand un homme s'élève *au-dessus du niveau des objets immédiatement perceptibles aux sens*, et quand il en vient aux prises avec le suprasensible pour lui arracher les réponses à ses questions perpétuelles, il ne tarde pas à découvrir que, même s'il a réussi à les saisir, *il n'est pas à même de les traduire à ses frères humains* d'une manière entièrement satisfaisante. C'est que le langage humain n'est pas fait pour exprimer le spirituel et que les sons métalliques des *mots quotidiens* déchirent le vécu de l'âme plutôt qu'ils ne le transmettent<sup>411</sup>.

Ainsi, les images et les métaphores visent expressément des objets abstraits et des objets intelligibles. Elles servent à les rendre compréhensibles à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience (ne se sont pas *élevés* jusqu'à eux, pour rendre la métaphore spatiale employée). Cette référence à l'expérience transcendantale rejoint la vision de P. Hadot, qui se montre soucieux de montrer la singularité de la démarche plotinienne en même temps que son universalité:

L'historien peut noter au passage: cette image se trouve déjà dans Sénèque ou dans Épictète, cette expression se retrouve textuellement dans Numénius, il n'en est pas moins emporté par un mouvement irrésistible, qu'il ne peut analyser, qu'il ne peut réduire à un système de notions définies [...] | Une expérience fondamentale, mais inexprimable, transfigure tout<sup>412</sup>.

Cela montre d'ailleurs d'entrée de jeu que l'image en tant que procédé explicatif est fondamentalement liée à l'expérience humaine, non seulement dans son déroulement, mais aussi parce que c'est une certaine expérience humaine difficile à décrire qui motive son apparition. Ainsi, le recours à l'image ou à la métaphore n'est plus seulement une

---

<sup>411</sup> Ferwerda, 1965, p. 1, mes italiques.

<sup>412</sup> Hadot, 1973, p. 15

stratégie didactique, mais une nécessité épistémique reliée à une découverte, une expérience, et c'est ce fondement qui peut expliquer en partie la singularité de la démarche plotinienne du recours aux images. Cette singularité pourrait aussi être expliquée par l'accumulation des images chez Plotin, un phénomène auquel je reviendrai plus loin et qui n'est pas sans rappeler la polyvalence des allégories plotiniennes, qui se distinguent des allégories stoïciennes qui se détaillaient volontiers en catalogues univoques bidirectionnels. D'ailleurs, sous la plume d'Hadot, le caractère intérieur de cette expérience transcendante est relié directement à son caractère universel, et se trouve tout à fait au centre de la pensée métaphysique de Plotin: « Nous retrouvons ici l'intuition centrale de Plotin: le moi humain n'est pas irrémédiablement séparé du modèle éternel du moi, tel qu'il existe dans la pensée divine. Ce vrai moi, ce moi en Dieu, nous est intérieur<sup>413</sup>. » Dans cette perspective, il devient tout naturel que la philosophie, et surtout son aspect de spéculation métaphysique, fasse usage d'un langage qui se veuille séparé des phénomènes tout en voulant véhiculer un savoir spécifiquement humain.

En effet, ces métaphores telles que la définition de Ferwerda les présente ont quelque chose de fondamentalement paradoxal mais qui s'avère incontournable. Elles sont présentées comme l'antidote à l'insuffisance du langage, des mots quotidiens qui « déchirent le vécu de l'âme ». C'est pourtant de ces mêmes mots que sont faites les métaphores, de sorte que l'insuffisance du langage est palliée... par le langage. L'étude de Ferwerda consiste essentiellement en un catalogue où les métaphores sont classées par catégories de signifiants (les choses/mots du quotidien) et non de signifiés (le vécu de l'âme), les sections correspondent donc aux images représentées (le miroir, la lumière, les formes géométriques, les animaux...). Pour chacune d'entre elles, l'auteur dresse un bref historique de l'utilisation de cette métaphore dans l'Antiquité, c'est ainsi qu'il trace des liens entre le corpus plotinien et le corpus platonicien, mais également par exemple entre le corpus plotinien et les écrits de stoïciens dont certains ont été les contemporains de Plotin. L'ouvrage est donc très commode à consulter si on veut avoir une idée générale de la portée intertextuelle d'une image en particulier. L'auteur recense ensuite tous les passages des *Ennéades* où l'image apparaît (tous les passages, par exemple, où il est

---

<sup>413</sup> Hadot, 1973, p. 28

question de figures circulaires), puis termine la section avec un bref commentaire, où il détermine généralement dans quelle mesure on peut considérer les images recensées comme proprement plotiniennes, et l'effet qu'elles véhiculent ou sont censées véhiculer chez le lecteur.

L'auteur semble particulièrement sensible au fait de déterminer si une image est « scolaire » ou non. Si elle est scolaire, cela signifie qu'elle peut souvent avoir été reprise d'un autre corpus et elle sert généralement à fournir un exemple didactique à l'explication d'un concept difficile. C'est essentiellement sur le mode de la comparaison entre deux termes que s'articulent les métaphores recensées. Par exemple, « l'homme est sous beaucoup de rapports comme une plante<sup>414</sup> », et « l'âme universelle contient les autres âmes comme un être animé présente une multiplicité de formes<sup>415</sup> ». La plupart des métaphores se traduisent ainsi par un parallèle entre deux termes, ou entre deux relations. On pourrait les décomposer sous la forme « A est comme B » ou « A est relié à B comme C est relié à D ». Quelques-unes d'entre elles présentent une différence subtile: elles se présentent comme une affirmation où seul le *mot d'introduction* (dans ces cas, souvent οἷον ou τις) indique qu'il faut y voir une différence, et quelques-unes seulement se passent entièrement de mot d'introduction. C'est le cas de « Si l'on s'écarte des voies de la nature qu'on a suivies au début, on dévie du droit chemin *pour ainsi dire* et on fait une chute profonde<sup>416</sup> » où seul l'adverbe οἷον nous rappelle que la dialectique n'est un chemin qu'en pensée, ou « l'ordre qui procède de l'Un laisse voir la source de l'intelligence, la cause du bien et la racine de l'âme<sup>417</sup> » où il faut peut-être se souvenir de l'instruction en VI.8.13.50 qui nous demande de toujours entendre le discours sur l'Un avec un « comme si<sup>418</sup> ».

Ferwerda accorde beaucoup d'importance à ces mots d'introduction. Leur présence essentielle constitue la première de ses « conclusions générales » au sujet des images et métaphores<sup>419</sup>. Deux raisons peuvent pousser à rester sceptiques face à cette conclusion.

---

<sup>414</sup> III.4.2.9. Ferwerda, 1965, p. 93

<sup>415</sup> IV.3.8.18. Ferwerda, 1965, p. 108

<sup>416</sup> III.5.1.51. Ferwerda, 1965, p. 72

<sup>417</sup> VI.9.9.2. Ferwerda, 1965, p. 95

<sup>418</sup> Ferwerda, 1965, p. 5

<sup>419</sup> Ferwerda, 1965, p. 194

D'abord, on pourrait surévaluer le nombre de métaphores en y classifiant toutes les expressions qui contiennent des adverbes ou des pronoms qui introduisent une comparaison. Ferwerda conclut que les métaphores sont « strictement comparatives » (deuxième conclusion générale<sup>420</sup>), mais ne semble pas manifester de prudence à l'égard d'éventuelles « comparaisons strictes ». Le passage suivant fait partie de la liste (dans la catégorie sur la lumière, le soleil et les autres astres): « Est-ce que la lumière peut se produire sans air? Par exemple (οἶον) le soleil éclairerait-il la surface des corps, si le milieu aérien qui, actuellement, est éclairé par accident parce qu'il se trouve là, était remplacé par le vide<sup>421</sup>? » On ne peut douter du fait que la lumière est souvent utilisée à titre de métaphore, dans les *Ennéades* en général et surtout dans ce traité (IV.5, intitulé *Problèmes relatifs à l'âme III ou La vue*) en particulier, où les facultés visuelles sont mises en relation avec les facultés de l'âme. Cependant, il semble que la présence de ce passage en particulier dans le livre de Ferwerda ne puisse être justifiée que par la présence de l'adverbe οἶον, qui sert pourtant davantage, comme le rend la traduction de Bréhier, à préciser la question qu'à introduire une comparaison. Il devient difficile de douter du fait que les métaphores sont strictement comparatives si on inclut à leur nombre même les comparaisons les plus strictes.

En second lieu et de manière inverse, certaines métaphores sont ajoutées à la liste sans qu'elles ne soient introduites par les mots désignés. Ce sont principalement des motivations qui relèvent de l'intertextualité qui permettent de considérer que « l'univers est un animal unique<sup>422</sup> » relève de la métaphore. Cette image qui daterait au moins de Pythagore, fut précisée dans le *Timée*, et fut par la suite abondamment commentée chez les Stoïciens<sup>423</sup>. S'il est vrai que cette affirmation fait écho au *Timée*, ce qui est tout à fait vraisemblable, alors c'est à juste titre qu'on l'ajoute à la liste des métaphores, puisque c'en est une dans son contexte original. En effet, avant d'affirmer que « notre monde [...] est un vivant (ζῷον) douée d'une âme pourvue d'un intellect » (30b-c), *Timée* avait averti

---

<sup>420</sup> Ferwerda, 1965, p. 194

<sup>421</sup> IV.5.6.1-4. trad. Bréhier; le passage est paraphrasé en Ferwerda, 1965, p. 52.

<sup>422</sup> IV.4.35.8, Ferwerda, 1965, p. 109

<sup>423</sup> Ferwerda, 1965, p. 105

Socrate que ce qu'il s'apprête à dire est une « image infidèle<sup>424</sup> » dont il faudra néanmoins se contenter (29c).

La conclusion la plus intéressante à laquelle parvient Ferwerda est celle qui concerne ce qu'il appelle la « vérification des images ». Cela désigne le procédé où « Plotin lâche souvent une image pour prendre une nouvelle image qui éclaire la même difficulté sous un autre angle<sup>425</sup> ». Cela se produirait le plus souvent dans les passages centraux des *Ennéades*, « là où Plotin discute de l'être et de l'activité de l'Un, de l'Intelligence, de l'Âme ou de la matière<sup>426</sup> ». Ce serait donc en quelque sorte par induction que le lecteur des *Ennéades* arriverait à se former une « opinion approximative » sur la *puissance incorporelle* de ces sujets très abstraits, un mode de connaissance qui contraste avec celle, presque épiphanique, des grands penseurs qui sont « aux prises avec le suprasensible » et qui réussissent à lui « arracher des réponses à leurs questions perpétuelles » à travers des expériences plus ou moins reproductibles, si on en croit l'introduction de Ferwerda que j'ai citée en début de section.

À une prise de connaissance « directe » correspond donc, paradoxalement, un mode de communication basé sur la multiplicité. En effet, il peut sembler étrange, dans un contexte plotinien, que ce soit la multiplicité des images qui puisse nous rapprocher de la connaissance de l'Un. Ferwerda explique la diversité et la plurivocité des images (par rapport à un objet métaphysique) par ce qu'il appelle le dynamisme des images et métaphores: « Ce caractère dynamique des images met donc en lumière la *cohérence intime* de toutes les parties de l'univers plotinien et il neutralise en un certain sens l'opposition radicale entre les niveaux [ontologiques] différents<sup>427</sup>. » Ce n'est pas qu'en apparence que cette solution comporte quelque chose de contre-intuitif: d'abord ces métaphores ou images sont censées rectifier le discours ordinaire, incapable de rendre compte directement de l'Un ou d'autres objets métaphysiques, à l'aide d'un discours encore plus ordinaire qui parle de cercles, de lumière et de danseurs et ainsi rendre

---

<sup>424</sup> Le discours est aussi appelé « mythe vraisemblable » quelques lignes plus bas, mais la distinction entre métaphore et mythe n'exclut pas dans ce contexte particulier ce passage du répertoire des images de Ferwerda.

<sup>425</sup> Ferwerda, 1965, p. 194

<sup>426</sup> Ferwerda, 1965, p. 195

<sup>427</sup> Ferwerda, 1965, p. 196

compte de manière plus précise de ces objets; ensuite, malgré la prétendue propension de l'Un à se soustraire complètement à la fois au langage, à l'activité et à la multiplicité, c'est dans la multiplication (dynamique!) de figures de langage indirect que celui-ci sera le mieux décrit. Comment le langage indirect peut-il possiblement être plus précis que le langage direct et ce, d'autant plus que les contradictions s'additionnent? Comment la diversité et la multiplication d'images révèlent-elles possiblement la cohérence intime de l'univers?

Là où la polyvalence des images, un effet corollaire de ce dynamisme, peut trouver une certaine cohérence dans l'interprétation allégorique des mythes classiques à travers la constance des relations représentées, il n'est pas du tout certain qu'il puisse en être de même pour ces images plus « pures » qui ne s'appuient pas toujours sur un réseau de signification aussi complexe et subtil que celui des mythes classiques et des mythes platoniciens. Malgré l'ampleur et la qualité du travail réalisé par R. Ferwerda, on ne peut prétendre que les explications sur la *vérification* et le *dynamisme* fassent absolument le tour de la question et suffisent à mettre à jour le mécanisme par lequel le langage des métaphores pallie l'insuffisance du langage et ce, essentiellement par l'accumulation. On voit que pour Ferwerda, les métaphores sont essentiellement comparatives et pédagogiques, et ainsi, sans la nommer comme telle, il nous propose une solution qui se situe du côté de *l'analogie*, puisque ces images éclairent finalement un chemin qu'il faut parcourir par nos propres moyens. Faut-il pourtant se contenter d'un tel cas de figure, où les images qui nous parlent par procuration des objets transcendants ne le font que pour nous stimuler par leur beauté et leur mystère pour nous encourager à rechercher nous-mêmes l'union avec ces objets? Car si c'était le cas, on pourrait difficilement soutenir que les images pallient l'insuffisance du quotidien, puisqu'elles n'agiraient que comme une propédeutique agréable.

## **1.2 Image traditionnelle et pensée primitive**

De manière un peu inattendue, c'est chez É. Bréhier que j'ai trouvé un complément à la thèse de Ferwerda, complément inattendu puisqu'il se trouve dans deux textes qui lui sont

antérieurs<sup>428</sup>. Le plus ancien porte sur l'expression par images symboliques en général et le plus récent applique ces idées au corpus plotinien en particulier. Bréhier va un peu plus loin que Ferwerda dans la description du mécanisme pour résoudre le problème de la connaissance véhiculée par les images en philosophie. Le texte « Origine des images symboliques » est ancien mais ne trouve pas beaucoup d'échos depuis sa publication dans la littérature sur la philosophie grecque, et demeure utilisable dans ce contexte. Certains passages chez Clark (2016) et Banner (2018) pointent dans une direction similaire mais de manière moins développée et ne font d'ailleurs pas directement référence aux travaux de Bréhier. Ce texte qui date de 1913 appelle à un renversement d'une idée que l'auteur estime la plus en vogue chez les intellectuels de son temps: les *concepts*, d'une part, seraient fixes et pourraient être atteints universellement par la pensée et les *images*, d'autre part, seraient plus fluides, pouvant varier d'une situation à l'autre selon des contextes particuliers sans garder de valeur qui leur est propre. La thèse que soutient Bréhier montre les images symboliques comme des signes qui ont leur propre histoire (ce qui explique la récurrence prononcée d'un petit nombre d'entre elles par rapport au champ des possibles) et leur propre indépendance; les concepts ont une capacité d'adaptation et une malléabilité beaucoup plus grande que ne le pensent ses adversaires et servent à exprimer une sorte de rapport entre deux éléments ou plus: ainsi, « l'image est l'élément fixe et le concept l'élément variable<sup>429</sup> ». Loin d'être particulières ou accidentelles, les images symboliques font partie de systèmes complexes et développés, soutenus le plus souvent par une tradition religieuse, socioculturelle (rites et mythes) ou scolaire (c'est-à-dire un corpus de textes). Bréhier récuse la possibilité de lien analogique entre un concept et une image, en raison du fait que les images n'expriment pas elles-mêmes de rapport, comme les concepts. Il faut en effet observer et décrire une image, donc réfléchir à son sujet pour pouvoir en dégager un rapport, ce qui rend indirect tout lien analogique qu'on puisse formuler à partir d'elle.

Le lien entre l'image et le concept ne peut donc pas être analogique à proprement parler et Bréhier le qualifie de *primitif*. Le lecteur a raison de se méfier de ce genre de

---

<sup>428</sup> Bréhier, 1949, « Images plotiniennes et images bergsoniennes »; et Bréhier, 1913, « Origines des images symboliques ».

<sup>429</sup> Bréhier, 1913, p. 138

vocabulaire qui indique parfois une association entre une prétendue évolution des capacités cognitives entre les peuples, calquée presque sur le développement des facultés cognitives chez l'individu entre l'enfance et l'âge adulte. À l'époque où écrit Bréhier, la théorie dite du mythe-rituel a le vent dans les voiles, portée par la multiplication de grandes expéditions ethnographiques visant à cataloguer la culture de peuples autochtones ayant eu peu de contacts avec des Occidentaux et qu'on appelait alors *primitifs*, et même tout simplement *inférieurs*. Les travaux qui résultent de ces expéditions, comme le livre de Lévy-Bruhl que cite Bréhier<sup>430</sup>, adhèrent en grande partie à des thèses structuralistes qui, en recherchant les caractéristiques universelles des faits sociaux, en viennent à trouver exactement ce qu'ils cherchent, ce qui résulte en grandes généralisations sur la nature et la culture humaines.

Selon cette théorie du mythe à laquelle adhère Bréhier à l'époque, le mythe (ici décrit comme une image symbolique qui est passée dans les moeurs et la tradition orale) est toujours soutenu par une expérience (par exemple un phénomène qui affecte la vie humaine), une croyance et un rite. S'il y a quelque chose de séduisant dans le fait de rapprocher la vie humaine individuelle, la vie spirituelle et la cohésion sociale jusqu'à montrer leur interdépendance dans des faits culturels, un approfondissement de la théorie du mythe-rituel, même succinct, montre vite son incapacité à rendre compte de mythes issus des corpus platonicien et plotinien, et son inutilité pour comprendre le rôle du mythe en philosophie. L'exemple choisi par Bréhier pour illustrer la persistance des images est celle de l'âme ailée, comme celle du *Phèdre*, qui aurait pénétré en Grèce depuis l'Égypte où l'âme du mort devenait un épervier affamé. Cette analogie n'est pas sans rappeler l'oeuvre de Plutarque<sup>431</sup>, qui avait alors une approche plus strictement littéraire. Ici, le rapprochement littéraire est « conceptuellement » soutenu par la grille de lecture structuraliste, qui explique ce rapprochement par l'universalité supposée de la structure, justement, des cultures humaines. Le développement des explications fournies par Bréhier est aussi problématique que celui de ses cousines anthropologiques<sup>432</sup>: là où Lévy-Bruhl trouvait sur le « terrain » chez des autochtones précisément ce qu'il fallait

---

<sup>430</sup> Bréhier 1913, p. 151

<sup>431</sup> *Isis et Osiris*

<sup>432</sup> voir Bréhier, 1913, p. 151

pour découvrir la trace des « étapes » antérieures d'une téléologie sociale inventée de toutes pièces, ici Bréhier trouve sans peine les lieux de rapprochement qui l'arrangent et laisse sans doute tomber les éléments qui le dérangent, de manière à servir simplement une sauce égyptologique au plat de fabulation anthropologique qui était alors en vogue.

Bien entendu, je n'adhère pas à la manière de Bréhier de mobiliser son idée de renversement de la fixité/flexibilité des images et des concepts pour en faire une fixité des structures culturelles qui uniformisent les mythes et les images d'une manière qui ne semble pas s'être améliorée depuis que Plutarque le faisait. Toutefois, en laissant de côté cet aspect du développement, on peut tout de même retenir quelques conclusions intéressantes et qui peuvent, en temps et lieux, être appliquées à la métaphysique plotinienne.

La manière dont l'image en tant que mode d'expression peut contribuer à l'expression philosophique comporte des problèmes, notamment sa résistance aux liens de cause à effet, son peu de besoin de cohérence et son mode de fonctionnement qui semble pouvoir aller dans plusieurs directions à la fois. Ces problèmes peuvent être surmontés en constatant l'efficacité et la persistance de l'image comme mode d'expression.

Le lien de cause à effet ainsi que tous les ressorts associés à l'argumentation et aux preuves deviennent inutilisables dans le recours aux images symboliques parce qu'ils appartiennent à la discursivité, qui leur est étrangère. Bréhier en prend pour témoin un phénomène qu'il appelle le « paradoxe de l'image symbolique », décrit comme une quasi-évidence de la signification de l'image pour celui qui la pense, doublée de l'artifice du rapprochement pour celui qui en a perdu la clef, ce qui donne lieu à des exégèses à coup sûr incomplètes et parfois malaisées<sup>433</sup>.

Ce paradoxe rappelle à coup sûr celui de l'Un plotinien et le lien privilégié du sage qui arrive à le connaître sans toutefois pouvoir en parler. C'est le paradoxe décrit par Porphyre dans la *Vie de Plotin* et rapporté par Ferwerda dans son introduction et qui motive sa démarche. Parmi les caractéristiques les plus notables de ce paradoxe, il y a le fait que l'Un et ses proches parents échappent à la discursivité, et sont connus sur un

---

<sup>433</sup> Bréhier, 1913, p. 143

mode qui se rapproche davantage de l'intuition, un mode qui est même décrit comme une imagination, au sens de la production mentale d'images. Or, il y a une réalité qui correspond par excellence à un ensemble d'images assez fixe et qui est le sujet d'interprétations successives, sans toutefois pouvoir être réduite à une série d'idées et de concepts sans perdre sa valeur initiale: il s'agit du mythe, ou de l'ensemble des mythes. En effet, ce sont les mythes qui par excellence contiennent le tissu émotif et imaginaire qui se transmet sans arguments aux auditeurs et aux lecteurs<sup>434</sup>. Alors bien que cette faculté d'être saisi par l'esprit de manière intuitive s'applique typiquement aux mythes, elle est propre, également à toute forme d'image symbolique, et se manifeste d'autant mieux avec des mythologèmes qui ne sont pas nécessairement pris dans une narration qui ajoute d'autres couches de complexité à l'effet du mythe sur le lecteur.

Ainsi, toute image forte, surtout classique, ou qui se trouve chez plusieurs auteurs dans des contextes différents (l'image de l'âme ailée est un exemple récurrent tout au long de l'article), a le pouvoir de marquer l'esprit du lecteur ou de l'auditeur par un « canal » qui relève davantage de l'impression que du raisonnement discursif, ce qui a pour effet de la rendre plus mémorable que tout autre type de discours:

L'image, par sa vitalité propre, persiste dans la conscience alors même qu'elle n'est plus adéquate à la réalité, et tant qu'elle n'est pas encore refoulée par une autre : l'esprit se représente la réalité comme il peut, avec les moyens disponibles; à défaut d'autres, il utilise les images qu'il sait inexactes.<sup>435</sup>

Il n'y a pas d'objet propre à l'image et d'objet propre à la discursivité, mais Bréhier décrit ce qui distingue les démarches sur le même objet comme des « états d'esprits »:

N'y a-t-il pas cependant une différence extrême entre l'état d'esprit du poète dont la vision aiguë découvre immédiatement dans le mouvement qui dessine la courbe des points de comparaison avec d'autres mouvements, et le mathématicien qui, grâce à ce procédé des coordonnées cartésiennes, découvre méthodiquement une analogie entre une forme géométrique et l'allure d'un phénomène?<sup>436</sup>

Comme en d'autres endroits, l'appréhension de l'image par voie intuitive/imaginative la traite dans son ensemble comme étant elle-même une partie d'un tout, en notant sa

---

<sup>434</sup> Bréhier, 1913, p. 147

<sup>435</sup> Bréhier, 1913, p. 153

<sup>436</sup> Bréhier, 1913, p. 146

parenté avec d'autres auxquelles la relie des sentiments suscités et des qualités esthétiques; sa description associée au discours scientifique isole certains de ses aspects pour en décrire les caractéristiques:

Dans le premier cas l'image de la courbe est « complète », baignant en quelque sorte dans une atmosphère des sentiments intellectuels qui font partie de son tracé, la grâce de ses inflexions, l'audace de son élévation, le heurt de ses contours, la monotonie de son dessin, tout ce qui donne aux arabesques leur charme ; dans le second cas on a isolé de l'image un caractère unique, la forme.<sup>437</sup>

Finalement, l'auteur souligne l'importance des rapports entre les images et leur attachement les unes aux autres: c'est ce qui rend certaines d'entre elles *compréhensives*. L'auteur émet l'hypothèse que ces rapports et cet attachement tiennent bien davantage à la force d'impression de ces images sur le lecteur, et que c'est à cette force qu'on doit leur persistance et leur petit nombre, plutôt qu'à des soucis de fidélité ou des habitudes venant de l'appartenance à une tradition scolaire ou une autre et qui motiverait par exemple le désir de reprendre les images des maîtres. Ainsi, la force des images, leur fertilité par rapport à l'esprit du lecteur compterait bien davantage que des éléments d'intertextualité pour expliquer leur petit nombre et leur puissance. Cette supposition que les mêmes images puissent frapper similairement la plupart des esprits est peut-être aussi issue de la pensée structuraliste, si celle-ci provient de l'hypothèse de l'uniformité *structurelle* de l'esprit humain et de la pensée humaine.

Le fait de décider à savoir si la sensibilité à une image symbolique *tient* à son histoire intertextuelle, ou si c'est cette sensibilité qui *cause* sa popularité dépasse le cadre de ma recherche, mais il suffit ici de souligner que la récurrence d'une image symbolique ne peut pas, pour Bréhier, être pensée indépendamment du rôle actif du lecteur qui « l'imagine » et qui la met en lien avec d'autres à travers sa propre sensibilité (et non seulement la constatation de similitudes).

S'ils peuvent viser les mêmes objets, alors les deux « états d'esprit » doivent ou bien s'affronter, ou bien coexister. La thèse de Bréhier plaide en faveur de la coexistence. Il n'y a pas, plaide-t-il, de système parallèle, d'allégorie totale entre le mythe et la philosophie, où la philosophie serait un mythe décoloré et le mythe, une philosophie

---

<sup>437</sup> Bréhier, 1913, p. 146

embellie<sup>438</sup>, mais chacun entraîne une toile de systèmes interdépendants. Si on pouvait s'attendre à ce que l'un remplace l'autre sur les mêmes sujets, la pensée critique aurait tôt fait de dissoudre toute pensée imaginative. Or, les connaissances scientifiques sur le soleil ne dissolvent pas ni n'annulent les métaphores de la lumière<sup>439</sup>. Il s'ensuit donc que la lutte entre les formes de discours est compliquée et qu'elle ne peut être résolue par l'avènement d'un miracle grec, qui serait la cause ou l'effet du progrès réalisé dans les facultés d'abstraction<sup>440</sup>.

Bréhier souligne la nécessité pour le discours scientifique d'employer des images que le lecteur se représente par l'imagination, pour autant que ces images soient adéquates: ainsi l'image de la création du monde *ex nihilo* est remplacée par l'image de périodes géologiques de longue durée, qui, bien qu'elle soit plus adéquate, n'est pas appréhendée par une faculté d'imagination différente par rapport à l'image précédente. Il y a une certaine parenté entre ce problème de l'image dans le discours scientifique et celui du mythe en philosophie, que j'ai évoqué au chapitre 2, qui met en évidence l'impossibilité d'expliquer la persistance du mythe dans le discours philosophique en maintenant l'idée du progrès temporel d'un discours à l'autre.

Selon Bréhier, cette méfiance envers les symboles et leur faculté de véhiculer un discours vrai est ancrée non pas dans un souci plus ou moins grand de vérité ou d'exactitude, mais dans une certaine conception du monde, un certain idéalisme latent ou inconscient, et qui suppose la possibilité de rendre compte de tous les éléments qui composent la réalité à l'aide de concepts (d'idées) et de rapports entre ces concepts<sup>441</sup>. Cette possibilité ne devrait pas être tenue pour acquise selon l'auteur, et une approche ontologique plus « réaliste », plus « décentralisée », pourrait permettre d'élargir le champ de la pensée.

### **La résistance des images plotiniennes**

Le mode de fonctionnement des images symboliques est appliqué au contexte des *Ennéades* dans « Images plotiniennes, images bergsoniennes ». Bréhier y décrit un

---

<sup>438</sup> Bréhier, 1913, p. 149

<sup>439</sup> Bréhier, 1913, p. 149

<sup>440</sup> Bréhier, 1913, p. 150

<sup>441</sup> Bréhier, 1913, p. 154-155

phénomène d'accumulation similaire à celui que Ferwerda appelle la « vérification de l'image ». Il s'agit de « corrections successives<sup>442</sup> » ou de « lutte des images entre elles<sup>443</sup> ». À cela s'ajoute une précision importante, l'image doit être accompagnée, chez le lecteur, d'une certaine disposition de l'esprit<sup>444</sup> pour faire son effet. Même si cette disposition n'est pas vraiment précisée ou décrite, elle introduit tout de même une certaine participation essentielle du lecteur, ce qui fait contraste avec les conclusions de Ferwerda, pour lequel je postule moi-même l'intention anagogique; il y a bien certaines descriptions de l'effet des images sur le lecteur, sur le plan dialectique et sur le plan littéraire<sup>445</sup>, mais jamais de rappel quant à l'exigence d'engagement philosophique comme celle que propose Bréhier.

S'ajoute au champ lexical de l'affrontement le concept de « résistance » dialectique. C'est précisément, selon l'auteur, l'inadéquation de l'image qui lui confère sa valeur philosophique: « dès qu'on la précise, elle [l'image] se révèle impuissante, - si bien que, de cet échec, on tire un résultat positif; on est orienté vers la réalité à connaître *par la résistance même* qui empêche d'accepter l'image comme sa représentation exacte<sup>446</sup>. » L'auteur note l'existence d'un mode d'expression où les images sont conformes à ce qu'elles représentent. Cette conformité caractérise ce que Bréhier appelle la « pensée primitive » et qui semble très proche de l'allégorie et entraînerait l'adéquation des rites qui ponctuent la vie des sociétés primitives. Il faut rejeter tout ce qui découle des conclusions de recherches ethno-anthropologiques de l'époque, qui étaient aussi problématiques sur le plan éthique que sur le plan épistémique<sup>447</sup>. On peut toutefois accepter la deuxième partie de cette supposée succession, ainsi la résistance à l'image peut tout de même être comprise comme la caractéristique d'un discours métaphysique<sup>448</sup>. Il n'est pas nécessaire de postuler un état antérieur et primitif de la pensée humaine, un postulat qui semble incarner lui-même une sorte de mythe

---

<sup>442</sup> Bréhier, 1949, p. 121

<sup>443</sup> Bréhier, 1949, p. 119

<sup>444</sup> Bréhier, 1949, p. 117

<sup>445</sup> Ferwerda, 1965, p. 197-198

<sup>446</sup> Bréhier, 1949, p. 119, je souligne.

<sup>447</sup> Voir aussi à ce sujet, *L'invention de la mythologie* de M. Detienne, qui dénonce en fait surtout le placage de concepts très ethnocentrés sur des contextes, soit anciens ou étrangers, qui leur sont complètement imperméables.

<sup>448</sup> Bréhier, 1949, p. 122-3

étimologique de l'apparition du discours métaphysique, pour souligner l'interdépendance qui persiste entre les formes du discours. Ainsi, même si on rejette la dimension rituelle de l'image, la distinction que fait Bréhier est pertinente. Elle permet de faire le lien entre l'introduction du livre de Ferwerda, où la nécessité des métaphores est expliquée par l'insuffisance du langage, et ses conclusions, où l'idée de vérification de l'image est comme le premier pas vers la résistance. Il y aurait dans le processus anagogique de palliation à l'insuffisance du langage une rectification constante de la trajectoire mentale du lecteur ou du dialecticien. Bréhier cite un autre auteur qui décrit le mode d'opération des images, dans un contexte ontologique: « Les images qui servent à stimuler la réflexion ont surtout *l'utilité de la décevoir*; elles valent donc par leur insuffisance reconnue, par la critique qu'elles appellent, par les redressements qu'elles suscitent<sup>449</sup>. »

### 1.3 Tradition, secret et révélation

#### ***"One battled scripture with counter-scripture."***

La notion de tradition est invoquée à juste titre dans le contexte que forme le climat de cohabitation/compétition entre les écoles philosophiques du monde grec de l'Antiquité. En effet, l'appartenance à l'une ou l'autre des écoles implique beaucoup plus que le hasard des rencontres, l'amitié pour un professeur ou l'affinité pour les idées et doctrines qui y sont enseignées. Ainsi, N. Banner a raison de suggérer que l'appartenance, en l'occurrence au courant platonicien, a une incidence directe sur la pratique de l'interprétation de Plotin dans les *Ennéades*. Tout n'est pas sujet à interprétation et les sens cachés ne peuvent pas aller dans n'importe quel sens<sup>450</sup>; la recherche et l'exposition de sens cachés (*hyponoiai*) doivent absolument aller dans le sens de la cohérence avec le canon<sup>451</sup> et servir à renforcer sa puissance rhétorique: "The extreme lengths of *contresens* to which Plotinus will go to preserve the correctness of Plato's text, while simultaneously reading it as concealing a different, or even antithetical meaning, are a clear example of this dynamic of interpretation<sup>452</sup>."

---

<sup>449</sup> Maurice Blondel, 1935, *L'Être et les êtres*, p. 28, in: Bréhier, 1949, p. 123

<sup>450</sup> Banner, 2018, p. 121

<sup>451</sup> Banner, 2018, p. 123

<sup>452</sup> Banner, 2018, p. 123

Ainsi, la tradition d'exégèse du « canon » platonicien délimite en quelque sorte le terrain à l'intérieur duquel le philosophe est autorisé à manipuler ses concepts et à édicter sa doctrine. Cette dernière doit se situer à l'intérieur des balises platoniciennes issues du canon, mais l'interprétation et les sens cachés fournissent aux platoniciens un outil avec lequel ils peuvent modifier légèrement ces limites, lorsque leurs propres idées les outrepassent: pour être recevable, il faut que les idées nouvelles soient en accord avec les idées des Anciens, ou au moins, qu'elles ne soient pas en désaccord<sup>453</sup>. Or, quand Banner fait cette observation et renvoie à un passage où Plotin l'affirme explicitement, c'est au détail du mythe d'Er et à une partie du discours mythique du *Phèdre* que Plotin fait référence. On voit donc bien que ce sont les mythes, dans la mesure où ils se laissent interpréter parce qu'ils ne sont pas dits littéralement, qui sont le plus susceptibles d'augmenter la flexibilité des limites du canon:

Qu'est-ce donc que la descente et la montée périodique des âmes? Pourquoi les châtements? Pourquoi des migrations dans le corps d'autres animaux? Ce sont là des enseignements reçus des philosophes anciens qui ont le mieux traité de l'âme (παρὰ τῶν πάλαι περὶ ψυχῆς ἄριστα πεφιλοσοφηκότων παρειλήφραμεν). Il convient donc d'essayer de montrer que notre thèse actuelle (ἐπιδειῖξαι) est en accord (σύμφωνον) ou, du moins, n'est pas en désaccord (μὴ διάφωνον) avec eux. VI.4.16.2-7 (trad Bréhier)

Bréhier y voit aussi un passage significatif qui montre la fidélité de Plotin au canon platonicien, mais sa remarque me semble exagérée: « Plotin essaye de faire des mythes de Platon des lois nécessaires de l'univers<sup>454</sup>. » Les mythes n'ont pas à faire force de loi pour offrir le terrain idéal de l'interprétation et de l'exploration d'une certaine flexibilité qui n'atteint jamais l'intégrité du canon. C'est là une chose primordiale puisque comme le souligne Banner dans sa formule choc éloquente, c'est à partir des canons que les écoles se livrent bataille: "one battled scripture with counter-scripture". La flexibilité qu'offre l'interprétation des mythes peut créer de l'aisance à l'intérieur des limites établies, mais cette flexibilité a aussi ses limites, car le canon doit rester reconnaissable, à la fois pour

---

<sup>453</sup> Banner, 2018, p. 128

<sup>454</sup> Bréhier, 1936, *Ennéades VI (I)*, p. 197, n. 1

ses adhérents et pour ses détracteurs, pour permettre au dialogue entre les philosophes d'une même école et d'écoles différentes de dialoguer entre eux<sup>455</sup>.

### **Silence et secret; entre chien et loup**

Tout au long de son livre, Banner montre bien que des intérêts extérieurs à la philosophie et à la quête de la connaissance en tant que telle peuvent finir par influencer les idées d'un philosophe ou d'une école de philosophie: le devoir de fidélité au canon et la compétition entre les écoles en sont des exemples. L'auteur s'applique à montrer, dans un des chapitres les plus longs et les plus diachroniques du livre, que la restriction de l'accès à la connaissance philosophique et la conception de cette connaissance comme privilège font couramment partie de la culture philosophique de l'Antiquité. En ce qui concerne Plotin, l'auteur relève plusieurs passages de la *Vie de Plotin* qui illustrent tous un aspect de la dynamique en deux temps, où il y a d'abord proclamation d'un secret philosophique (par exemple la promesse faite à Ammonius de ne pas révéler ses doctrines) et ensuite révélation de ce secret (la rupture de cette promesse). Le couvert du secret sert entre autres choses à renforcer la gravité du message transmis et à créer une certaine appartenance dans la communauté de ceux qui le partagent, et les distinguent notamment des gens communs. Ce chapitre qui porte en majeure partie sur la notion de secret, est pourtant appelé "*The Silent Philosopher*" et très vite, les notions de silence et de secret y sont pour ainsi dire confondues:

These four passages from Porphyry (*scil.* dans la *Vie*) are all instances of philosophic silence; in each case, a statement or act implies the existence of a secret, while rhetorically denying access to the secret. Note, again, that this is not a case of the actual preservation of a secret in the strict and logically obvious sense.<sup>456</sup>

Un problème conceptuel émerge de la (con)fusion de ces deux concepts. S'il est vrai, évidemment, qu'on puisse tenir le silence pour protéger un secret, et donc que les actions de silence et de secret soient ainsi posées ensemble simultanément, il ne me semble pas si clair pour autant qu'il soit nécessaire de toujours les poser ensemble. En effet, le secret, pour celui qui le garde, suppose un contenu et une connaissance exprimable - surtout dans

---

<sup>455</sup> Banner, 2018, p. 124

<sup>456</sup> Banner, 2018, p. 46

la mesure où sa révélation fait impérativement partie du mécanisme<sup>457</sup>. Ce n'est pas nécessairement le cas d'un acte de silence, qui peut potentiellement, au contraire, trahir ou affirmer l'ignorance du « non-locuteur ».

Tant que les silences qui font l'objet de recherche sont effectivement reliés à des secrets, c'est-à-dire tant qu'il s'agit de silences qui sont reliés à une connaissance privilégiée, il n'y a pas de danger à substituer un terme pour l'autre. C'est le cas des exemples que Banner invoque où des Pythagoriciens mettent en scène la transmission de la connaissance au sein de l'école comme le fait d'un nombre de privilégiés<sup>458</sup>, ou encore où un Parménide dans son *Poème* avertit le lecteur de la gravité et de la difficulté de ce qu'il s'apprête à découvrir, à condition de s'en montrer digne<sup>459</sup>. Est encore convaincante la thèse de Banner selon laquelle les doctrines dites non-écrites de Platon étaient transmises oralement à des interlocuteurs choisis pour des raisons d'ordre social et pratique (comme la protection contre le risque d'être mal compris, comme Socrate, et l'intérêt de concentrer le partage des connaissances « scolaires » dans les mêmes cercles que le pouvoir politique) qui n'ont pas nécessairement de fondement purement philosophique<sup>460</sup>.

Toutefois, le corollaire que Banner veut y trouver, c'est-à-dire la *nécessité* de la présence simultanée du silence et du secret, "the simultaneous use of rhetorics of secrecy and silence, the conflation of that which must not be revealed with that which cannot be revealed<sup>461</sup>" ne me semble pas aller de soi, ni suivre absolument de ce qui a été montré dans le chapitre. L'auteur mobilise principalement des passages de la *Vie de Plotin*, pour montrer la relation de Plotin avec les notions de « silence philosophique », de secret philosophique et d'introduction de secrets qui sauvegardent l'intégrité du canon platonicien. Ces quelques passages peuvent bien montrer surtout la valeur accordée à la connaissance (considérée comme privilège) et l'importance de l'appartenance à une école (et de la fidélité à ses doctrines). Toutefois, la fusion du secret et du silence que veut faire Banner comporte plusieurs problèmes qui relèvent plutôt de la cohérence que de l'exégèse.

---

<sup>457</sup> Banner, 2018, p. 84

<sup>458</sup> Banner, 2018, p. 53-54

<sup>459</sup> Banner, 2018, p. 56-61

<sup>460</sup> Banner, 2018, p. 69-71, voir aussi p. 109 *sq.* pour d'autres liens entre secret et statut social.

<sup>461</sup> Banner, 2018, p. 85

En fin de chapitre<sup>462</sup>, l'auteur résume les quelques passages de la *Vie* qui lui servent à exposer cette fusion et leur lien avec le silence. Un premier problème survient, puisque je ne crois pas qu'on doive tenir l'une ou l'autre des anecdotes rapportées par Porphyre comme une clé absolue de déchiffrement pour les *Ennéades*. Ensuite, la plupart des anecdotes que Banner comprend comme des affirmations de l'importance du silence philosophique peuvent aussi être vues sous le prisme d'un autre grand lieu commun de la philosophie plotinienne. L'auteur mobilise d'abord le refus de Plotin de faire faire son portrait, qu'il explique comme une pudeur reliée à la diffusion de son image (VP 1), mais la raison que donne Plotin pour justifier ce refus est d'ordre plutôt ontologique et rappelle à coup sûr la détérioration à chaque imitation des objets qui en imitent d'autres:

N'est-ce pas suffisant de porter l'image (εἶδωλον) dont la nature nous a enveloppés, sans devoir aussi considérer qu'il vaut la peine d'en laisser une marque durable, une image de cette image (εἰδώλου εἶδωλον), comme si c'était là un objet digne d'être regardé (ἀξιοθεάτων ἔργων)? (VP 1)

Minimiser l'importance de cette image pourrait être une feinte, mais Porphyre signale du même souffle que la pudeur du maître a pu être contournée en faisant entrer un peintre pendant les cours, *qui étaient publics et ouverts à tous*. Ainsi le problème du portrait semble relever de problèmes mimétiques et corporels plutôt que d'un souci de garder secrets l'un ou l'autre des aspects de son image.

L'ouverture universelle des cours de Plotin (elle sera manifestée de nouveau par Porphyre en VP 7-9) trouble aussi l'affirmation selon laquelle l'abstention d'écriture qui caractérisait les premières années d'enseignement de Plotin est une manifestation de silence philosophique. Le refus d'écrire, quand on tient quotidiennement des cours ouverts à tous, peut difficilement être vu comme une démarche qui vise à préserver un secret. On peut plus facilement le relier à un refus de la fixité qu'entraîne l'enseignement écrit par rapport à l'enseignement oral, un autre thème qu'on trouve chez Platon. Finalement, le passage où il est explicitement question de secret et de révélation de secret concerne la promesse faite, puis brisée, par les disciples d'Ammonius de ne pas diffuser les enseignements du maître. Ce passage (VP 3.34-38) est difficile dans le texte original, et s'il en ressort évidemment que la publication écrite constitue un bris de la promesse,

---

<sup>462</sup> Banner, 2018, p. 83-85

c'est-à-dire de l'omerta sur les doctrines ammoniennes, il n'est pas du tout clair, contrairement à ce que prétend Banner, que les cours donnés publiquement ne constituent pas eux aussi un bris semblable. En effet, la difficulté principale de ce passage est que même s'il est clair que Plotin est le dernier à avoir révélé les doctrines secrètes, on ne comprend pas explicitement à quel moment Plotin a commencé à « suivre ses camarades » dans la rupture de la promesse. Surtout dans la mesure où Porphyre rapporte que son condisciple Amélius avait pris tant de notes (écrites) pendant les cours de Plotin qu'il en a tiré une centaine de livres (VP 3.46-8)! S'il est permis à Banner de spéculer sur les intentions de Porphyre, j'ajouterais moi-même qu'il est facile d'imaginer que le disciple déploie un ou deux écrans de fumée pour minimiser les erreurs de son maître ou encore les excuser. De plus, dans la mesure où les textes écrits de Plotin sont destinés à se défendre eux-mêmes, c'est-à-dire à partir du moment où ils sortent du contexte des cours donnés dans l'école de Plotin, le lecteur ne distingue pas nécessairement à première vue ce qui vient d'Ammonius, ce qui vient d'autres philosophes qui auraient influencé Plotin, et ce que Plotin ajoute lui-même. De sorte que la mise en écriture des cours de Plotin, qui n'autorise pas d'interroger son contenu et ses sources (contrairement aux cours publics), représente peut-être un exemple supérieur de "*hiding in plain sight*", selon l'expression que Banner affectionne.

La définition du silence qu'on trouve chez Banner ne semble jamais correspondre à une abstention de communiquer ni à une abstention de prendre la parole. Les exemples donnés relèvent plutôt d'une forme ou d'une autre de contrôle du langage, ou même d'une certaine retenue dans le comportement. Même si on doit accepter que Plotin et tous les autres philosophes présentés dans le chapitre choisissent *soigneusement* leur manière de diffuser leur savoir (enseignement oral, publications écrites ou même *enactment of philosophical virtue*), je ne suis absolument pas d'avis que seule l'écriture brise le *silence* et du même coup le *secret*. L'autre défaut de la caractérisation du silence chez Banner est justement de ne pas faire la part des choses entre le silence et le secret. Je n'ai pas du tout été convaincue de la *nécessité probante* que l'auteur semble tirer de quelques passages de la biographie du philosophe pour l'ériger en principe au sein de son oeuvre. La rapidité avec laquelle il rejette la possibilité de toute présence dans les *Ennéades* d'un silence

relié à une forme d'ignorance (un silence qui est un « ne pas pouvoir dire » au lieu d'un « devoir ne pas dire »), me semble hâtive et inadéquate.

### **Connaissance et conscience**

La courte discussion en fin de chapitre où il fait le lien entre les expériences transcendantes vécues par Plotin et Porphyre dans leur rapport avec l'Un et la supposément évidente dissimulation qui l'entoure me laisse particulièrement perplexe. D'abord pour des raisons de contenu, en effet les passages auxquels l'auteur fait référence sont aussi des passages où la transformation de la conscience est mise de l'avant. Le dialecticien qui devient le sujet de cette fameuse « union avec l'Un » n'est pas en possession des mêmes connaissances et sous le même mode avant, pendant, et après cette union. Il ne me semble donc pas absolument farfelu de penser que le caractère indicible/ineffable que les néoplatoniciens donnent aux degrés d'être élevés relève d'une forme d'ignorance qui s'explique par les limites de l'expression humaine ordinaire et qui ont temporairement été suspendues lors de leur expérience transcendantale. De sorte que le silence, qu'il prenne la forme du silence acoustique ou la forme du langage non littéral (les analogies, les mythes, et le discours anagogique), peut être la seule avenue possible pour exprimer une connaissance trop mêlée d'ignorance, sans que la connaissance visée soit à proprement parler un secret. Ensuite, pour des raisons de méthode, j'ajouterais que les raisons qu'a Banner de conclure que l'indicible est simplement une dissimulation de connaissances ne sont pas suffisamment développées et que cela peut laisser supposer une certaine arrogance dans le refus de prendre au sérieux cette partie importante et innovatrice de la pensée de Plotin.

### **2. Image et imitation**

Dans un article de 2005, J.-M. Charrue cherche aussi à rendre plus explicites les mécanismes qui rendent possibles les mille images des *Ennéades* répertoriées chez Ferwerda (1965). En fait, conclut l'auteur, ces mécanismes dépendent largement de la théorie plotinienne de l'imagination, c'est-à-dire la faculté de représenter des images hors

de la perception immédiate. C'est cette faculté qui sert d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, et elle se montre tout à fait indispensable<sup>463</sup>.

Plusieurs éléments se trouvant au sein de ce mécanisme dépendent d'une certaine dualité ou d'une dialectique. D'abord, l'imagination est essentiellement et primordialement la faculté de l'âme qui permet de faire le lien entre le sensible et l'intelligible. Elle se divise elle-même en imagination rationnelle (celle qui fournit les images qui accompagnent toute pensée) et imagination sensitive (celle qui est comme une partie de la mémoire et qui la fait vivre). Cette division ne correspond toutefois pas à des catégories d'objets. On ne peut considérer, dit Plotin, que les concepts relevant de l'intelligible se trouvent dans l'imagination rationnelle alors que ce sont les objets sensibles qui se trouvent dans l'imagination sensitive, "sinon nous serions faits de deux êtres animés sans aucun rapport l'un avec l'autre<sup>464</sup>." Ce problème de la double image (δίτται αἱ φαντασίαι) se résout en créant une imagination commune propre à l'humain<sup>465</sup>.

Ensuite, la liaison entre l'image et l'objet figuré repose sur une sorte de dialectique où cohabitent en étant toutes deux essentielles les notions d'identité et de différence. Cette cohabitation est le plus manifeste sur le plan de l'esthétique. Il y a rupture dans l'esthétique dans la mesure où la beauté de l'image elle-même est différente de celle de la chose figurée. Ces beautés sont toutefois parentes parce que la beauté de l'image dépend, ou « procède » de celle de la chose figurée. Ainsi quand Plotin illustre par exemple: « Par la tendance à l'unité et par le rayonnement qui émanent d'eux dans le ciel tout entier, ils sont comme une lyre dont les cordes, vibrant par sympathie, chanteraient un chant naturellement harmonieux; tel est le mouvement du ciel<sup>466</sup>. » C'est la beauté inhérente aux choses qui est décrite ou rendue dans l'énoncé précédent, dans la figure du mouvement du ciel comme chœur, mais celle qui nous touche, c'est celle qui se trouve dans les objets produits par notre faculté de l'imagination, en plus de celle inhérente au texte, provenant des mots capables aussi de nous toucher. L'image enregistre la beauté

---

<sup>463</sup> Charrue, 2005, p. 49

<sup>464</sup> IV.3.31.8

<sup>465</sup> Charrue, 2005, p. 51

<sup>466</sup> IV.4.8.55-57

naturelle des sons et du ciel, mais en fabrique une autre qui en dépend en partie: c'est la nature de son rapport mimétique avec les choses.

Les images plotiniennes présentent différents types de rapports, entre des réalités sensibles comme l'exemple précédent (dans ce cas, l'image sert plutôt à illustrer la cause de la structure du ciel que le ciel lui-même), entre un objet intelligible et un objet sensible (p. ex. l'Un est une source qui ne tarit pas), ou bien n'être pas formées d'une comparaison explicite mais viser la description plus générale de l'intelligible (p. ex. l'oeil est l'organe qui connaît le mieux la lumière). Dans tous ces types d'images, toutefois, il y a la trace du même phénomène paradoxal que Charrue avait déjà exposé en 1979:

Il y a une lumière sensible comme il y a une lumière intelligible: la scission entre les deux mondes est maintenue. Et l'on peut même se demander si cette lumière intelligible n'est pas, en fin de compte, une extrapolation de la lumière sensible, car les expressions employées n'ont alors, bien souvent, qu'un sens métaphorique.<sup>467</sup>

Cette conception paradoxale, selon Charrue, est héritée directement de Platon, et en un sens, elle est le proche parent d'une conception similaire ayant pour objet le mythe. En effet, et cela atteint son paroxysme dans la *République*, l'image produite artificiellement est décriée et condamnée, décrite comme un simulacre dégradé, reflet altéré de ce qu'il doit représenter<sup>468</sup>. Pourtant, Platon « utilise en abondance ce procédé d'expression. À tel point que l'on a pu faire des recensions et des classements par matière de ces métaphores<sup>469</sup>. » Ce problème se résout aussi par la valeur en réalité variable de l'image (ou métaphore), comme c'était le cas du mythe. Ce n'est pas en tant que tel que le mythe ou que l'image représente un danger, mais dans l'utilisation ignorante et inconsiderée que la moyenne des artistes ou des femmes responsables de la transmission orale d'histoires en ont fait. Les procédés littéraires du langage non-littéral sont des armes à double tranchant qui doivent être utilisés de manière adéquate pour représenter des objets dignes de l'être en étant régis par ceux qui sont dignes de juger ce qui est moral ou non: les gouverneurs-philosophes de la cité idéale.

---

<sup>467</sup> Charrue, 1979, p. 238

<sup>468</sup> Charrue, 1979, p. 241-2

<sup>469</sup> Charrue, 1979, p. 242

On ne peut douter du grand souci que mettait Plotin à produire des images adéquates et de qualité, Charrue en prend pour témoin sa fascination pour la brièveté et la richesse des hiéroglyphes égyptiens<sup>470</sup>. Ce qui s'ajoute peut-être de la manière la plus significative dans le passage des images platoniciennes aux images plotiniennes, c'est la tournure plus personnelle (presque phénoménologique) que celles-ci peuvent prendre.

### **Des lumières et des hommes**

La lumière est à la fois un sujet de métaphore fréquent dans les *Ennéades* et un sujet hérité de Platon. C'est au livre VI de la *République* que commence l'association du soleil et de la lumière à des êtres intelligibles de degrés élevé (Dieu, l'Un, le Bien). Charrue expose les rapprochements nombreux qui avaient lieu à l'époque de Plotin entre différents faits religieux, surtout dans les régions australes et orientales de l'Empire romain, et le soleil et ses différents attributs<sup>471</sup>. Pourtant, l'auteur a raison d'affirmer, d'ailleurs avec Ferwerda, que l'usage plotinien de ces images ne retient pas vraiment les caractéristiques du religieux, mais affichent un caractère « schématique et figuré<sup>472</sup> », beaucoup plus proche de la *République* que des cultes solaires de son époque.

Je suis également frappée par quelques détails au sein de ces images qui témoignent de la place prépondérante des *sens* dans l'univers de l'image:

Même ici-bas, la vision est lumière et parce qu'elle est unie à la lumière, elle voit la lumière, car elle voit les couleurs. Mais dans le monde intelligible, la vision n'a pas d'organe étranger, elle se fait par elle-même, parce qu'elle ne regarde pas dehors. Elle voit une lumière par une autre lumière et non par un organe étranger à elle. V.3.8.21 trad. Bréhier

Un autre paradoxe se présente: si les images d'êtres intelligibles sont des choses sensibles auxquelles on retire l'aspect sensible, quelle sorte de supériorité sur le monde sensible le monde intelligible est-il alors à même de conserver? Cette question est souvent posée au moins depuis les mythes eschatologiques de Platon où des corps subissent des élans émotifs, des souffrances et des châtements. De même, dans les *Ennéades*, les âmes de là-bas prennent parfois l'allure de corps noétiques, qui marchent, se reconnaissent entre eux

---

<sup>470</sup> Charrue 1979, p. 243

<sup>471</sup> Charrue, 1979, p. 234-236

<sup>472</sup> Ferwerda, 1965, p. 61

et interagissent<sup>473</sup>. Plotin croit même que tout ce qui se trouve ici se trouve aussi là-bas (ἐκεῖ), bien que les choses de là-bas soient supérieures à celles d'ici, qui demeurent beaucoup plus poreuses ontologiquement<sup>474</sup>. Mais en fait c'est précisément ce genre de contresens qui signale la présence d'images « résistantes ». L'opération de la *mimesis* opère par la ressemblance entre la lumière et la perception noétique, mais la différence doit aussi être rappelée et maintenue, pour que l'image ne soit pas prise pour la chose elle-même, c'est-à-dire pour que la métaphore ne soit pas prise littéralement. C'est ce double lien qui est décrit par G. Leroux en termes de « signe » et d'origine<sup>475</sup>. L'extrait ci-haut est un de ceux qui montrent le mieux la double contrainte de l'image, qui renferme à la fois la ressemblance et la différence, l'association et la contradiction. C'est en partie la comparaison explicite entre un sensible et un intelligible qui le permet, mais aussi la place privilégiée qu'occupent la lumière et l'expérience humaine dans ce langage des métaphores ontologiques plotiniennes<sup>476</sup>.

En effet, à cette cohabitation de l'identité et de la différence s'ajoute aussi la place fondamentale de l'expérience humaine. Dans l'exemple de la lumière intelligible, ce ne sont ni la dimension spatiale, ni la couleur, les qualités ou les caractéristiques de telle ou telle lumière qui doivent être retirées pour la distinguer de la lumière sensible, comme c'était le cas dans la description du monde intelligible comme sphère sans masse<sup>477</sup>, mais sa dimension extérieure à celui qui perçoit, la vision se fait par elle-même, sans l'intermédiaire d'un organe dit étranger. Dans ce genre d'image forte où la mimétique est renversée et où le monde intelligible semble imiter le monde sensible, cela se passe ainsi pour demeurer le plus près possible de l'expérience humaine: en effet c'est aussi par la perception que la persuasion pénètre, et à travers la représentation (*phantasia*). Là où

<sup>473</sup> VI.2.21.52-53; IV.4.5.13-20; IV.3.18.20-2

<sup>474</sup> Bien expliqué chez Banner, 2018, p. 185

<sup>475</sup> Leroux, 1992, p. 246

<sup>476</sup> Peut-être est-ce, comme le soutient J.-Y. Blandin, à cause de la nature semi-corporelle de la lumière qui par là se rapproche de la nature de l'âme. Blandin, 2003, p. 298: L'être substantiel de la lumière devrait être *en droit* vidé de toute réalité corporelle, même s'il faut bien concéder que la lumière reste aussi, *en fait*, quoique d'une manière qui semble devoir demeurer jusqu'au bout incompréhensible du point de vue de la nécessité dialectique et rationnelle, « l'acte » (ἐνέργεια) (IV.5.7.34), et aussi « l'essence » (οὐσία) (IV.5.7.36) « d'un corps ».

<sup>477</sup> V.3.17.38: Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην παρὰ σαυτῶ ἀφελὼν τὸν ὄγκον λάβε· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὖξαι ἐλθεῖν.

Banner affirme que les "primary realities can only be described in language drawing on the natural world, the world of the senses, which is essentially informed by spatial metaphors when approaching the abstract"<sup>478</sup>, il pourrait même aller plus loin en disant qu'elles doivent non seulement être rapportées par le langage du monde naturel mais plus spécifiquement par le langage de l'expérience humaine.

Dans l'article évoqué plus haut, G. Leroux caractérise la notion autour de laquelle s'organisent à la fois l'ambiguïté de la *mimesis* (lieu de ressemblance-différence), le rapport du sujet humain connaissant aux degrés d'être supérieurs (rapport de présence-absence) et le mode sous lequel cette connaissance se manifeste (à la fois perception et compréhension, ou plutôt une perception exceptionnelle se trouvant au-delà du raisonnement). Il s'agit de la notion de *trace* (ἵχνος). Cette trace est décrite en IV.4.18.28-34 comme une entité qui permet à l'âme de s'élever, non pas directement jusqu'à l'être dont elle est la trace, mais à mi-chemin, de sorte que cette trace doit être comprise comme une de celles qui servent à pister ce qui les laissent, comme un sillage, plutôt que de celles qui sont le vestige d'une présence, comme une marque<sup>479</sup>. Voilà un passage des *Ennéades* qui consacre le caractère anagogique de l'utilisation de métaphores, qui reposent sur une relation mimétique. Bien sûr, le deuxième sens précède et rend possible le premier, puisque la présence de l'être recherché est nécessairement préalable à sa poursuite par le degré d'être inférieur (ici l'âme). Cela explique qu'en d'autres endroits, comme le relèvent d'autres auteurs, la trace prenne le sens de vestige, d'empreinte (τύπος)<sup>480</sup>; ces sens différents ne sont pas mutuellement exclusifs et ne sont même pas en compétition l'un contre l'autre, mais complémentaires. Il faut toutefois aller avec Leroux, plus loin que Banner qui n'y voit qu'une « solution élégante au vieux débat sur la présence-absence des Formes et la possibilité d'un discours à leur sujet qui respecte leur transcendance<sup>481</sup> »: il s'agit de l'élan initial d'une véritable connaissance des Formes.

---

<sup>478</sup> Banner, 2018, p. 190

<sup>479</sup> Une ambiguïté qui existe en français et en grec, cf. LSJ sens 1, 6, 7, Bailly sens 1.

<sup>480</sup> V.3.2.10: οἷον τοῦς τύπους, relevé par Banner, 2018, p. 138.

<sup>481</sup> Banner, 2018, p. 138: " This is in fact a very elegant solution to the ancient problem of the manner in which the Forms make discourse possible while remaining outside the constraints of time and coming-to-be."

Leroux nous met en garde contre trop d'enthousiasme littéral: la trace est elle aussi une métaphore! C'est toutefois une métaphore où n'intervient pas de comparaison entre deux éléments analogues, mais où l'élément analogue échappe au discours et constitue la partie subséquente de l'analogie et qui donne au lecteur une sorte de balise mimétique qui lui rappelle de toujours se montrer soucieux de départager le même et l'autre dans sa quête des connaissances des degrés supérieurs:

Il s'agit de la trace (ἵχνος), [...] la trace constitue certes une métaphore, mais elle ne partage pas les traits de ces métaphores matérielles, qui telles le danseur ou le chœur, sont pensées par Plotin dans un | rapport de symétrie ou de comparaison, avec un concept de la métaphysique. Il s'agit plutôt d'une expression qui est chargée du pouvoir de représenter la différence; y recourir, c'est déjà poser le rapport d'un être à ce qui n'est pas lui.<sup>482</sup>

Cette notion de métaphore à élément seul caractérise aussi les métaphores spatiales qui servent à « situer » les degrés d'être en termes de hauteur, les efforts épistémologiques comme des déplacements vers le haut (et leur relâchement, des déplacements vers le bas), l'étrangèreté de l'intelligible comme un éloignement (dans l'ἐκεῖ), et les cycles de naissance et de mort comme des « voyages » de l'âme. C'est la topographie de ces non-lieux qui rend possible la poursuite de la trace:

La suspension qui rend possible l'abaissement et l'élévation indique donc dans quel sens la trace est constituée comme une marque: ce n'est pas un signe affaibli, mais un rapport vivant à l'origine dans une relation de désir et de tension. L'étude de ce vocabulaire de la suspension complèterait ce qu'on peut tirer du recours à l'expression de la trace.<sup>483</sup>

Ce que Leroux a nommé « vocabulaire de la suspension » me fascine à titre personnel depuis mon étude attentive du *Sophiste* dont le résultat a été un mémoire de maîtrise. Je me souviens avoir dû renoncer à approfondir ce que j'avais appelé alors la « topographie métaphysique » de Platon, par manque de temps et d'espace (!). Au moment d'écrire ces lignes, l'histoire se répète, et faute d'avoir attaqué plus tôt ce terrain fertile de l'expression philosophique, je me retrouve à nouveau devant une montagne que le cadre de ma recherche me défend d'escalader et de cartographier. Les notions exposées jusqu'ici nous suffisent pour aborder des problèmes reliés à l'imitation dans la

---

<sup>482</sup> Leroux, 1992, p. 247-248

<sup>483</sup> Leroux, 1992, p. 249

mobilisation de l'image (sous-section 4.2.1). En fin de section (4.2.2), je répondrai aussi à la question que j'ai laissée sans réponse à savoir pourquoi il faut se garder de considérer l'*Ennéade* IV.3.9.29-35 comme un mythe de métamorphose de l'âme.

## 2.1 Image, résistance et pratique de la philosophie

Les textes de É. Bréhier et de R. Ferwerda qui ont été présentés à la section précédente sont peut-être vieux, mais on ne peut nier leur influence actuelle et la persistance des problèmes qu'ils soulèvent. Dans l'introduction d'un livre qui porte principalement sur la question du discours non-littéral chez Plotin<sup>484</sup>, S. Clark avance qu'il n'est pas toujours évident de savoir, dans le contexte plotinien, si un passage doit être compris de manière littérale ou non<sup>485</sup>. Aucun critère lexical, ni le « thème » du passage ne peuvent nous assurer qu'il s'agit nécessairement d'une métaphore. L'auteur remet en perspective nos propres réflexes d'imagination et d'expression. Par exemple, le sentiment de « clarté » éprouvé quand on pense comprendre quelque chose de vrai est-il nommé ainsi par analogie avec la lumière du soleil? Ou est-ce la manière dont la lumière du soleil nous aide à nous repérer en éclairant notre environnement qui nous rappelle ce sentiment d'épiphanie<sup>486</sup>? Le fait de pouvoir reconnaître une chose comme vraie précède, dans le développement cognitif, la faculté de faire la distinction entre le matériel et l'immatériel<sup>487</sup>, suggère l'auteur, afin de contester l'opportunité de prendre le « matériel » comme référence universelle ou comme sens premier.

So the first thing to realize about Plotinus's use of metaphor is that sometimes no *metaphor* is intended. Plotinus means exactly, literally, what he says, and we are deceived because we have come to think that most words get their "real" sense chiefly from corporeal realities<sup>488</sup>.

Clark évoque tout de suite après une métaphore plotinienne où la contemplation de l'Intellect est comparée à un sentiment de plaisir intense<sup>489</sup>. Si la notion de plaisir fait également partie des "corporeal realities" (parce qu'elle est associée à une perception?),

---

<sup>484</sup> Clark, 2016, *Plotinus: Myth, Metaphor and Philosophical Practice*.

<sup>485</sup> Clark, 2016, p. 24

<sup>486</sup> Clark, 2016, p. 23

<sup>487</sup> Cette remarque n'est pas sans rappeler celle de Creuzer en 1810 à propos du développement de l'humanité: l'image précède le discours. In Pépin, 1976, p. 45

<sup>488</sup> Clark, 2016, p. 24

<sup>489</sup> Clark, 2016, p. 25

alors l'argument concernant l'ordre du développement cognitif devient plus difficile<sup>490</sup>. Le texte de Clark est impressionnant parce qu'il parvient vraiment à convaincre le lecteur de remettre profondément en question ses idées reçues. L'idée d'une théorie de la métaphore vraiment ancrée dans une approche phénoménologique est tout à fait séduisante. Malheureusement, elle n'est pas tout à fait « théorisée » dans ces pages. On y trouve plusieurs incitations à se méfier de la conformité à des principes usés et faciles, mais pas de réel point de départ pour la fondation de cette théorie de la métaphore plus adéquate, plus intérieure ou plus plotinienne (qui semble pourtant annoncée dans le titre que porte le chapitre).

Voyons un exemple de situation ambiguë tirée de N. Banner (2018). Le contexte où se situe cet exemple est un examen de la notion d'ascension transcendante de l'esprit et du caractère apophasique de ces appels à la contemplation. Le vocabulaire tactile et amoureux qui décrit le « contact » du philosophe et de l'Un (particulièrement en VI.7 et VI.9), sitôt qu'il est développé, est atténué<sup>491</sup>. Ainsi, au moment où le lecteur parvient à se faire une idée assez claire de cette image, le miroir éclate, pour ainsi dire, et Plotin révèle que cette image n'est qu'une approximation nécessaire. Au sein de ces textes, estime Banner, la force de ces images et le désir des âmes d'aspirer à la transcendance, qui est à la fois une motivation amoureuse et un mouvement de retour vers son origine, sont souvent plus importants que les restrictions discursives sur la description des êtres transcendants ("the determination to unsay any attribution of the One")<sup>492</sup>.

Ces « histoires » (*these narratives*) d'ascension transcendante prennent parfois une tournure religieuse qui rappelle le vocabulaire des traités gnostiques séthiens platonisants<sup>493</sup>. Alors, il devient encore plus difficile pour le lecteur de faire la part des choses entre le symbole de l'expérience, l'expérience elle-même, et la part d'illusion. Ainsi, par exemple, quand le vocabulaire rappelle fortement celui des mystères et des rites initiatiques, et que l'Un est décrit comme un *thema*, il devient difficile de

---

<sup>490</sup> Le même problème se posera, plus bas, dans un exemple où un sentiment d'attachement abstrait pris comme signifiant dans une métaphore. Or les émotions, les sentiments et la perception se présentent au moins aussi tôt que la conscience de la « vérité » dans le développement cognitif.

<sup>491</sup> Banner, 2018, p. 231

<sup>492</sup> Banner, 2018, p. 231

<sup>493</sup> Voir à ce sujet Narbonne, J.-M. (2008). « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'*homoousia*. ». *Laval théologique et philosophique* (643), p. 691-708.

déterminer dans quelle mesure l'Un doit être réellement pensé comme un objet auquel on tend à travers la contemplation, au terme d'une démarche d'ascension et dans quelle mesure il ne doit pas du tout être pensé comme un objet, puisqu'il échappe par nature à toute caractérisation<sup>494</sup>.

Une image récurrente de cette ascension dans les *Ennéades* est l'image du temple sanctuaire. Cette image revient au moins à trois endroits significatifs que souligne N. Banner: I.6, V.1.6.12-15 et VI.9.2.27-30. Elle est fortement chargée car elle porte en elle plusieurs lieux de rapprochement: (1) l'Un y devient à la fois un objet (par sa beauté) et le modèle radical de tout objet (les statues du temple correspondent aux formes intelligibles), (2) la dialectique devient un élan religieux, (3) elle s'articule autour de l'accès limité à la connaissance, c'est-à-dire l'entretien d'un secret, (4) elle met en évidence la difficulté d'attribuer un niveau de littéralité aux images très fortes.

### **(1) L'Un, objet de désir, sujet de connaissance**

Les images qui se trouvent aux passages cités plus haut ont avant tout pour but de mettre en évidence la difficulté qui entoure la description et la connaissance de l'Un. La première fois que cette image apparaît dans les *Ennéades*, c'est en *Ennéade* I.6, le tout premier dans l'ordre chronologique, un traité qui dans son ensemble, décrit dans un langage inspiré qui n'est pas sans rappeler celui de Socrate dans le *Banquet* de Platon, les étapes de l'ascension du dialecticien guidé par le Beau jusqu'à la contemplation des choses divines. La figure de l'initié pénétrant le sanctuaire est alors une figure où le retrait du superflu et la purification sont à l'avant plan. À cet endroit, le prêtre (ἱερός) avance une fois son manteau retiré (ἱματίων ἀποθέσεις). Toutefois, si le prêtre est dit entrer dans le sanctuaire, c'est pour intimer l'âme de retourner à son lieu d'origine, et le manteau qu'elle doit enlever, c'est tout ce qui appartient au corps. Le manteau, le corps, et les statues qui seront mentionnées dans les autres passages sont des objets transitoires qui permettent au prêtre ou à l'âme de parvenir au seuil du sanctuaire, c'est-à-dire de la connaissance du dieu ou de l'Un, puisque le même vocabulaire décrit la quête du dieu et la quête de l'Un.

---

<sup>494</sup> Banner, 2018, p. 232

En I.6.7 et en I.6.8, où cette connaissance est directement comparée aux objets des mystères qui ne sont montrés qu'à un groupe restreint de gens, le but de la quête, si pur et si simple soit-il, demeure un objet. Cela changera dans les traités plus tardifs, où la comparaison avec les mystères revient, mais où les objets ne sont plus séparés des initiés, comme ici en *Ennéade* VI.9.11.4-7:

Comme il n'y a plus là deux choses (ἐπεὶ δύο οὐκ ἦν), comme le sujet qui voit ne fait qu'un avec l'objet qui est vu (ou uni à lui plutôt que vu) (ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον), si l'on se souvient après coup de cette union avec lui, on aura en soi-même une image de cet état (ὅς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῶτο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα).

Il y a ici deux moments associés à la connaissance de l'Un: l'accès à la connaissance, qui correspond à une sorte d'union où l'âme, en ayant retranché tout aspect superflu et même tout aspect de l'existence, devient elle-même tellement simple et tellement une qu'elle est à la fois sujet et objet de la connaissance de l'Un; ensuite, le philosophe, qui ne peut soutenir cet état de manière soutenue et pérenne, une fois que son âme est revenue dans la multiplicité et dans le sensible, peut se souvenir de son expérience et c'est alors non pas sous un mode discursif, ni sous un mode rationnel, mais sous le mode de l'image que ce souvenir se présente! Ce passage représente un des témoignages les plus forts de l'insuffisance de la rationalité pour décrire les réalités abstraites ou transcendantes.

Comme en beaucoup d'endroits, c'est une tension à l'intérieur du langage, une résistance inhérente, qui indique qu'il faut dépasser le sens littéral. Il est question de la recherche de l'âme de son lieu d'origine, mais qui est aussi la destination de son cheminement; d'une union avec l'Un, l'entité à laquelle on ne peut absolument rien unir sous peine de la dénaturer. Une fois cette union impossible atteinte, il y a fusion ou confusion entre le philosophe et l'objet de sa quête, de sorte que ce dernier disparaît en même temps qu'il émerge de l'intérieur de l'âme de celui qui le poursuit. Ce qui est décrit, de façon si laborieuse, c'est déjà l'image, ce « souvenir » de la connaissance « pure ». Le discours sur l'Un, ces traités qui constituent les *Ennéades*, sont donc selon Plotin déjà deux fois modifiés ou dégradés par rapport à l'objet de la quête du dialecticien: c'est en ce sens que je veux dire qu'il ne s'agit pas d'un discours littéral, dont l'adéquation et l'univocité pourraient être recherchées ou vérifiées. Ce passage en VI.9.11, que Porphyre a choisi de

laisser à la toute fin de l'oeuvre dans l'ordre de lecture même s'il a été rédigé assez tôt (Traité 9), montre plus que tout autre que le discours sur l'Un doit être pris comme analogique ou anagogique, puisque littéralement, il mène à des contresens et des confusions entre sujet et objet qui ne sont pas supportables.

## **(2) Le parcours initiatique du philosophe**

Un aspect qui prolonge l'analogie est la référence au caractère religieux de la quête de la connaissance sur l'Un. Cette analogie introduit une certaine tension entre l'intériorité que demande la quête philosophique et l'aspect social qui peut l'induire, l'encadrer (ou encore la faire dévier ou la malmener). Pour Banner, cet aspect est bien plus qu'une analogie; c'est un ensemble de signaux qui indique l'assimilation du parcours du dialecticien à un parcours religieux. Autrement dit, la quête de la connaissance des Formes et des êtres transcendants ne fait pas que rappeler le parcours initiatique des mystères, mais il lui est réellement apparenté, de sorte que le philosophe prêche simplement pour une autre paroisse.

Banner mobilise un passage adjacent à l'un de ceux où apparaissent la métaphore de la vision de l'Un dans un sanctuaire (ἄδυτον):

And it is said esoterically (αἰνίττεται) by the wise among interpreters of holy things, how it is that god is seen; and a wise priest, understanding the esoteric meaning (αἰνιγμα), may there make the vision real, entering the sanctuary. VI.9.11.27-30 (trad. Banner)

Il affirme que cette énigme est la seule dans les *Ennéades* où Plotin n'indique pas ce qu'il interprète. Cette omission serait un signe que Plotin fait référence à une sorte de doctrine secrète à laquelle le lecteur n'a pas accès, et donc rend le parcours proposé dans les *Ennéades* presque identique à un parcours initiatique tel que vécu dans les mystères comme Éleusis, avec ses étapes, sa hiérarchie et ses symboles. Toutefois, j'estime que pour parvenir à cette conclusion, Banner fait certains choix en cours de raisonnement qui ont pour effet d'occulter le rôle de l'image et de la métaphore de la vision en VI.9.11. Or c'est justement la notion d'image et la vision-révélation-connaissance qui connecte les parcours du philosophe et de l'initié, mais sur le mode de la métaphore en mobilisant le vocabulaire des mystères comme des symboles!

D'abord, dans le passage qui précède, Banner choisit de commencer la phrase là où les éditeurs mettent une césure et non un point, l'extrait commence donc en milieu de phrase. Or, l'ajout de ces quatre mots, qui font partie intégrante de l'idée de la phrase, comme le montre la traduction de P. Hadot, rend le rôle de l'image beaucoup plus clair et l'assimilation du philosophe au prêtre ou au myste, beaucoup moins évidente:

Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἶνιγμα συνιῖς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν. VI.9.11.26-30

Mais en fait ces choses [*Ταῦτα renvoie au temple, au sanctuaire, aux statues et au cheminement qui ont été décrits à la phrase précédente*] dont nous avons parlé ne sont que des images et en fait elles laissent entendre en énigme, pour ceux qui sont sages parmi les interprètes, comment ce dieu-là est vu. Mais le prêtre sage, qui comprend le sens de l'énigme, peut bien réaliser la véritable vision, en pénétrant à l'intérieur du sanctuaire. (trad Hadot)

La version que choisit Banner (*it is said esoterically by the wise among interpreters of holy things*) est difficile sur le plan grammatical, et elle n'est possible que si le début de la phrase est ignoré. En effet, il faut supposer que αἰνίττεται est utilisé dans une tournure impersonnelle et que τοῖς σοφοῖς est son complément d'agent. Or, selon la grammaire de H. W. Smyth, le datif complément d'agent ne se trouve que rarement à l'imperfectif, habituellement c'est aux temps du parfait qu'il peut se trouver<sup>495</sup>. Et même dans ces cas, Smyth décrit ce datif d'agent comme proche du datif d'intérêt, car elle se trouve dans des contextes où une action complétée est décrite en relation avec l'agent (intérêt, avantage, possession<sup>496</sup>). Le grammairien rappelle que "the person *by whom*, (not *for whom*) an action is explicitly said to be done, is put in the genitive with ὑπό<sup>497</sup>"; c'est ce qui serait le cas dans la phrase qui nous intéresse. Or, il autorise l'utilisation du datif pour un agent « personnel », seulement dans les cas où un verbe transitif ou intransitif est utilisé à l'impersonnel<sup>498</sup>, ce qui est également le cas ici, mais uniquement en faisant la coupure que Banner fait, puisque les autres considèrent que ταῦτα est le sujet du verbe αἰνίττεται

---

<sup>495</sup> Smyth, paragr. 1490: The dative of the agent is rarely employed with other tenses than perfect and pluperfect.

<sup>496</sup> Smyth, paragr. 1490

<sup>497</sup> Smyth, paragr. 1491

<sup>498</sup> Smyth, paragr. 1492

et prennent τοῖς σοφοῖς comme un datif d'intérêt, ce qui est une manière plus naturelle de comprendre la phrase en grec.

Banner fait aussi le choix, pour des raisons qui appartiennent à la logique plus globale de son travail sur le secret, de traduire dans tout son livre *ἄνιγμα, αἰνίττομαι* et tous les mots apparentés par *esoteric meaning, to say esoterically*, et des mots et expression apparentés à l'*ésotérisme*, qui représente pour lui l'attitude reliée au secret philosophique qui selon lui avait cours dans presque toutes les écoles de l'époque, mais surtout chez les platoniciens et les pythagoriciens, ainsi que dans les mystères, évidemment. Le choix du mot « ésotérique » donne en anglais et en français une allure un peu plus dramatique, et même « spirituelle » à des passages comme celui ci-haut en VI.9.11, où les autres donnent tout simplement « en énigme » ou « énigmatiquement », et où « indirectement », « métaphoriquement » ou « à mots couverts » suffisent habituellement. Cette stratégie qui a pour but d'uniformiser le transfert lexical a l'avantage de faire apparaître, dans le texte anglais, toutes les occurrences des mots apparentés à *ἄνιγμα* et constitue pour cela un choix de traduction intéressant. Toutefois, on peut douter que chaque occurrence d'un de ces mots fasse nécessairement référence à un système de secrets hiérarchique, mystérieux et compliqué: parfois, Plotin utilise souvent le verbe *αἰνίττομαι* pour désigner des morales ou des sens implicites de mythes classiques ou platoniciens<sup>499</sup>, et alors, il peut vouloir seulement indiquer que le vrai intérêt du texte n'est pas littéral. En faisant un tel choix de traduction systématique, Banner renforce en quelque sorte artificiellement sa vision d'un monde plotinien divisé entre initiés et profanes, en plus de tracer ailleurs la ligne entre les deux groupes.

En effet, le tableau peint par Banner est différent de celui des deux commentateurs ayant produit des traductions françaises. Les sages qui étaient chez Banner les producteurs d'un discours « ésotérique » et détenteurs d'un savoir secret, sont chez les deux autres<sup>500</sup> les valeureux lecteurs investis de la mission de décrypter l'énigme. Banner avance qu'en cet endroit, Plotin ne donne pas la clé de l'énigme, ce qui renforce son argument du secret; les traducteurs français y voient une allusion à l'allégorie des mystères qui était déjà

---

<sup>499</sup> IV.3.14, Prométhée et Pandore; I.6.8, Narcisse noyé et Ulysse prisonnier des magiciennes; III.4.5 le choix des vies dans le mythe d'Er; VI.9.9, la naissance d'Aphrodite.

<sup>500</sup> Hadot, 1994 et Fronterotta, 2003

pratiquée entre autres par Philon d'Alexandrie<sup>501</sup>. Ensuite, la fin de la phrase (ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γινόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν) est difficile à comprendre sans le rappel en début de phrase que ce qu'il nous reste pour décrire l'expérience de la connaissance de l'Un n'est qu'une image<sup>502</sup>. La formulation choisie par Banner, "a wise priest [...] may there make the vision real, entering the sanctuary", laisse croire que la réalisation de la vision inconnue (la clé manquante de l'énigme) consiste à entrer dans le sanctuaire néoplatonicien de l'Un. C'est toutefois l'inverse, puisque le sanctuaire, le prêtre et les statues sont justement l'image, et l'ἀληθινὴν τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν est cette autre forme de vision qui n'est pas vraiment vision, et qui correspond à l'expérience du philosophe avancé qui acquiert la connaissance de l'Un. Je n'accuse pas Banner de ne pas comprendre qu'il n'y a pas de « vrai sanctuaire » ou de prêtrise néoplatonicienne. Je regrette toutefois que les choix d'emphase qu'il fait pour appuyer sa thèse sur l'importance du secret et de sa transmission dans la philosophie de Plotin aient pour effet de créer une impression de trop grande proximité entre le cheminement dans les mystères et le cheminement en philosophie, car cette proximité, qui n'apparaît que sous le mode apophatique de la comparaison insuffisante, va à l'encontre du sens réel du texte de Plotin.

En effet la priorité du concept d'image sur celui de secret se manifeste à nouveau dans les lignes qui suivent immédiatement le passage dont je viens de discuter. La puissance de l'image est ici corrélative et palliative de l'impuissance du langage:

Καὶ μὴ γινόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν, εἰδήσει ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὀρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.  
VI.9.11.30-32

Et même s'il n'y entre pas, parce qu'il estime que ce sanctuaire est une chose invisible, et qu'il est « la source et le principe », il saura qu'on voit le principe par le principe et que le semblable s'unit au semblable. (trad. Fronterotta)

Comme l'explique lumineusement P. Hadot dans son commentaire<sup>503</sup>, l'intervention du semblable ou plutôt *des* semblables rend évident que le principe qu'on voit n'est pas le même que le principe à l'aide duquel on le voit: ceux-ci correspondent respectivement à

<sup>501</sup> Bréhier, p. 187

<sup>502</sup> Un rappel des lignes 11.6-7: εἰ μεμνητο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα·

<sup>503</sup> Hadot, 1994, p. 210-211

l'Un et à l'âme épurée. Cela confirme le parallélisme irréconciliable des deux chemins initiatiques et des deux visions qui les couronnent. Ces chemins parallèles fonctionnent exactement comme toute image qui a une valeur épistémique, c'est-à-dire dans un équilibre fragile et précaire entre la similitude et la différence, entre le même et l'autre. L'image est assez semblable au modèle pour qu'on puisse apprendre quelque chose du modèle à travers l'image, mais la similitude fait courir le risque de confondre le modèle et l'image; la différence doit être assez grande pour susciter la curiosité et l'étude de quiconque a accès à l'image, mais si la différence est trop grande, évidemment, le charme est rompu.

J'affirme donc ici contre Banner que s'il y a une sorte d'initiation mystique du philosophe, c'est strictement sous le rapport de l'image qu'il faut le comprendre, et que si une similitude réside dans le sentiment de révélation qui les rapproche, les cheminements qui mènent à celle-ci et le comportement de l'initié à la suite de l'acquisition de la nouvelle connaissance (et notamment sur son caractère secret, j'y reviendrai tout de suite à la prochaine section), sont radicalement différents. En fait, ce cheminement initiatique ne peut absolument pas être compris sans qu'on accorde une part essentielle à la notion d'image et à son utilisation dans tout ce passage. Si on attribue une trop grande part de similitude aux expériences d'initiation mystique et de contemplation métaphysique, cela peut avoir comme malheureux effet de tacher notre compréhension du texte des *Ennéades*. Comme si une couche d'interprétation du texte se mêlait imperceptiblement au texte lui-même. J. Laurent nous met vigoureusement en garde contre ce risque dans *L'homme et le monde selon Plotin*:

Réduire les images plotiniennes à n'être que des ornements est vain, mais réduire le sens d'un texte à des images est dangereux. Ainsi accorder le statut d'argument à l'image de la source ou à celle du rayonnement conduit bien souvent à parler à tort d'un émanatisme à propos de la philosophie de Plotin. Cette explication facile de la Procession plaît à notre imagination et néglige l'étude rationnelle de la transcendance de l'Un ou de la doctrine des deux actes<sup>504</sup>.

Ce risque est bien présent ici, puisque l'assimilation de l'apprentissage philosophique à un parcours initiatique comme celui des mystères tend à effacer le travail intérieur de

---

<sup>504</sup> Laurent, 1998, p. 72

purification/simplification de l'âme ainsi que le caractère totalement étranger de la vision-connaissance propre à l'Un.

Banner fait un deuxième rapprochement avec le thème religieux à partir d'un passage unique cette fois, qui se situe en V.8.9. Dans cet extrait, Plotin tente d'expliquer la relation entre le monde sensible et les formes intelligibles, notamment en invitant le lecteur à imaginer le monde en lui retirant toute sa masse, son étendue et sa matière. Cette description est suivie d'une injonction un peu étrange: « mais invoquez le dieu qui a produit la sphère dont vous avez l'image, et priez-le, pour qu'il vienne jusqu'à vous. Qu'il vienne apportant son propre monde avec tous les dieux qui sont en lui » (lignes 13-15). Pour Banner, cette recommandation représente un « fascinant élément de pratique religieuse » qui appelle à une prière réelle et sincère adressée au  $\nu\omicron\delta\varsigma$ :

This passage can be regarded as a metaphorical or 'merely stylistic' embellishment to Plotinus' concern with teaching the reader something of the nature of *nous* through his thought-experiment, but we have every reason to believe that it is not intended metaphorically at all, but as a genuine recommendation for prayer, philosophically understood.<sup>505</sup>

Comme ce passage est le seul évoqué pour montrer un exemple de piété envers l'intelligible, on peut conclure au moins que les injonctions à prier l'intelligible ne sont pas fréquentes. Ce passage « fascinant » rappelle plus volontiers ce passage de la *Vie de Plotin* où le philosophe refuse de visiter un temple sous prétexte que ce sont plutôt les dieux qui devraient le visiter<sup>506</sup>, que n'importe quel autre passage analogue des *Ennéades*. De l'aveu de Porphyre lui-même, cette affirmation était demeurée mystérieuse pour ses disciples les plus proches, qui n'avaient ni su la comprendre, ni oser demander des explications.

De manière analogue, le passage invoqué par Banner pour soutenir son argument sur le fait de prendre la prière littéralement plutôt que métaphoriquement est aussi un passage complexe et un peu mystérieux. En effet, en renvoyant à l'*Enn.* IV.4.30, il indique qu'on y trouvera la théorie plotinienne de l'efficacité des prières, où les prières sont exaucées

---

<sup>505</sup> Banner, 2018, p. 234

<sup>506</sup> VP.10.33-38

par les corps célestes, qui sont des dieux<sup>507</sup>. Toutefois, la position de Plotin sur l'influence des astres est un peu compliquée et cela me semble périlleux d'élargir le constat, ou d'en déduire que tous les dieux répondent à nos prières, ou que la prière fonctionne de manière générale.

La remarque selon laquelle les astres ont le pouvoir de répondre aux prières que les humains leur adressent s'inscrit dans un exposé de plus d'une dizaine de chapitres qui concerne la mémoire des étoiles (il avait été convenu qu'elles n'en avaient pas parce que la mémoire dépend de la rationalité humaine, mais cela semble être ici remis en doute), les sens des étoiles (elles peuvent entendre même sans organe d'ouïe parce qu'elles ont le bon type d'âme), et surtout la sympathie du monde, animal unique, avec lui-même, qui sert à montrer le mode d'opération de l'âme totale. Plusieurs problèmes éthiques sont soulevés dans cet exposé, et Plotin semble refuser entre autres et par exemple le fait que les astres puissent être responsables d'actions immorales chez les humains à la suite de prières, le fait qu'une poignée d'humains malins pourraient éventuellement manipuler des corps célestes simplement à l'aide des bonnes incantations, ainsi que toutes les restrictions ou prédéterminations dictées par la position des astres à la naissance. Toutefois, dans tout ce contexte où l'harmonie du vivant et « l'ordre des choses » sont au centre des préoccupations, on ne voit pas vraiment d'autre référence au fait religieux, que ce soit à la prière ou au caractère divin des étoiles. C'est également à mon avis l'harmonie du vivant qui rapproche étrangement ces deux passages (V.8.9 et IV.4.30) plutôt que l'appel réel à la prière.

Cette référence me semble aussi un peu insuffisante comme preuve dans la mesure où le *voûç* auquel Banner adresse si volontiers des prières non métaphoriques ne ressemble en rien aux corps célestes pour ce qui est des caractéristiques exposées en IV.4.30 qui leur permettent d'exaucer nos prières: il n'a ni d'organe de perception céleste, ni d'âme qui puisse entendre nos voix, ni de mémoire qui fait en sorte que les prières puissent être exaucées plus tard. De sorte que si Plotin accepte vraiment qu'on puisse prier « efficacement » les étoiles, cela ne veut pas dire qu'on puisse prier n'importe quoi avec les mêmes résultats. Je prends au sérieux l'appel de Banner au rasoir d'Ockham en ce qui

---

<sup>507</sup> Banner, 2018, p. 234, n. 88

concerne le caractère métaphorique des images (on ne doit pas considérer une image comme métaphorique sans preuve suffisante), mais il faut alors, pour les mêmes raisons, refuser qu'il s'agisse en ces deux endroits du même genre de prière, de sorte que le supposé élément religieux dans la quête de l'Un me semble *fragile* et il ne me semble pas essentiel, ce qui renforce son caractère d'image (on a vu plus haut qu'elles sont remplaçables et cumulables). Enfin, l'argument plus large de Banner dans lequel s'inscrit ce supposé élément religieux est d'ordre linguistique: là où il y a appel au religieux, il y a rupture dans le registre de langage<sup>508</sup>. Or, ce genre de rupture est également caractéristique du recours à l'image, qui interrompt ou encadre un exposé littéral difficile. La dialectique dissimulation-révélation (*hiding and revealing*) pourrait aussi être réduite à l'alternance entre les images et les explications.

### **(3) Savoir et pouvoir (secrets)**

Il y a cette idée qui traverse une grande partie du livre de Banner, qui consiste à faire voir que les mécanismes qui servent à approcher l'indicible dans le discours sont en quelque sorte les proches parents des mécanismes qui servent à manifester l'existence de secrets doctrinaux. Autrement dit, il n'est pas toujours facile de faire la différence entre la présentation d'un savoir inaccessible ou d'un savoir privilégié. C'est l'occasion pour Banner de faire des remarques d'ordre extérieur au texte lui-même, d'ordre plus *sociologique*, comme il le dit lui-même<sup>509</sup>.

L'auteur rappelle ici les conclusions d'un chapitre antérieur où il décrit comment la culture du canon dans le platonisme (c'est-à-dire que tout ce qui est enseigné doit être conforme avec les Dialogues) a pu favoriser le développement d'une culture du secret passant par la recherche des sens cachés ou dissimulés dans le canon original. Ce chapitre fait une démonstration originale d'un phénomène qui n'est peut-être pas soupçonné par la majorité des lecteurs, de sorte que les conclusions concernant l'élitisme philosophique prévalent et la fréquence du recours au « sens caché » comme prétexte à l'introduction de nouvelles idées ou doctrines y sont convaincantes. Toutefois, leur rappel ici me semble légèrement forcé. En effet, il ne me semble pas exact d'affirmer que le discours

---

<sup>508</sup> Banner, 2018, p. 235

<sup>509</sup> Banner, 2018, p. 235

apophatique sur l'Un est tel par l'effet de l'entretien impérieux d'une doctrine secrète. Banner me semble prêt à s'engager sur une pente légèrement mais certainement glissante en négligeant de discerner la doctrine secrète du savoir difficile d'atteinte.

Dans les mêmes pages, Banner décrit la présence du *nous* et de l'Un comme discursivement inaccessible parce qu'indicible, et pas même pensable au sens où on l'entend normalement. Mais en même temps, ils sont toujours présents en puissance à quiconque peut les recevoir; déjà disponibles et présents en même temps qu'ils demeurent nécessairement absents du texte<sup>510</sup>. On y voit bien sûr une tension de l'(in)accessibilité et de la disponibilité, et de la présence/absence des êtres transcendants, mais ces qualités conflictuelles semblent plutôt inhérentes à la nature justement transcendante de ces êtres, qu'à la construction de barrières artificielles pour restreindre l'accès à leur connaissance. Je vois pour ma part les deux différences fondamentales suivantes entre le secret et l'ineffable, et je les interprète simplement à partir du commentaire de Banner qui entoure la comparaison du cheminement philosophique au cheminement mystique. D'abord, (1) dans le cas d'un secret, il y a restriction volontaire et en amont du nombre de personnes qui y ont accès par rapport au nombre de personnes qui connaissent son existence, mais la connaissance ineffable de l'Un n'a théoriquement pas à appartenir à un nombre restreint, quiconque prend connaissance des discours anagogiques qui le concernent est libre de se mettre à sa poursuite. Ensuite, (2) l'acquisition du secret qui se fait par exemple au terme d'une initiation mystique dépend d'un système hiérarchique dont les échelons sont à gravir en échange de parcelles d'une connaissance émanant d'autres personnes et qui sera *donnée* ou *révélée* par des tiers, alors que la présence directe à l'Un se fait au terme d'une démarche intérieure qui correspond au travail du philosophe et qui ne peut ni être donnée, ni être faussée, ni être simulée ou contrefaite. L'Un est en effet, *fully immune to being revealed*, alors que selon les dires de Banner lui-même, la révélation et son contrôle sont *essentiels* à la nature du secret.

Lorsque Banner prétend qu'à travers le discours apophatique (caractérisé par la négation) et le discours paraphatique<sup>511</sup> (caractérisé par l'accumulation-résistance), Plotin

---

<sup>510</sup> Banner, 2018, p. 235

<sup>511</sup> J'introduis cette expression pour faire la distinction entre un discours basé sur *l'éloignement*, passant surtout par la négation de caractéristiques (l'Un ne possède pas l'être, l'Un n'occupe aucun espace, l'âme

« performe » une sorte de dissimulation-révélation (*hiding and revealing*), qui s'apparente ou qui équivaut à un acte de signalement d'une doctrine secrète et ce, principalement à cause de l'affirmation de la difficulté extrême d'accès à l'objet de cette connaissance, cela n'est possible qu'en négligeant de prendre au sérieux certains détails « sociologiques » au sujet des *Ennéades*. D'abord, cela suppose ou bien que Plotin n'est pas tout à fait honnête avec le lecteur, ou bien que le lecteur prend d'emblée la description du contact avec les êtres transcendants soit comme une fabulation, soit comme un appât, ou la transcendance elle-même comme une dimension spéciale de l'immanence. Il faut aussi aller contre le fait connu par la biographie faite par Porphyre que les cours de l'école de Plotin étaient publics et ouverts à tous. De sorte que même si on adhère volontiers à ce que Banner propose au sujet de l'élitisme philosophique au sein des courants platoniciens et qui propose une relecture des dialogues en tenant compte de « sens cachés » qui évitent de contester le canon, je doute de l'opportunité de prendre le discours difficile sur les objets transcendants comme une manifestation de cette culture du secret. Dans le rapprochement entre ces deux phénomènes, "[1] the familiar combination | of the exclusion evoked through cultic tropes of secrecy and [2] the idea of an ineffable contact with the One which is hidden by its nature from the reader<sup>512</sup>" la nature artificielle et construite des secrets des cultes suffit à rendre impossible leur identification aux objets qui sont « cachés par nature ».

Comme dans toute *mimêsis* efficace, on voit ici des similitudes entre deux éléments qui sont assez grandes pour les rapprocher efficacement. Les "*cultic tropes of secrecy*" et le « contact ineffable avec l'Un » ont en commun notamment l'accès d'un petit nombre de gens à la connaissance de l'objet en question et la possession de ce petit nombre d'un certain pouvoir associé à cette connaissance. Pour que la *mimêsis* en soit une, il faut aussi qu'une différence puisse rompre la suite de similitudes. On peut aussi voir cette rupture dans la nature du pouvoir qui distingue les deux connaissances. En effet, le secret des cultes et des mystères est associé à un pouvoir au sein de la secte ou de la communauté,

---

n'est pas dans le corps comme le vin dans une outre), et un discours basé sur le *rapprochement* qui ne parvient cependant pas à une réelle description adéquate et qui se manifeste principalement par le phénomène de l'accumulation-résistance des images qui visent à décrire tout ce qui échappe à la description discursive adéquate.

<sup>512</sup> Banner, 2018, p. 232-233

on en fait l'acquisition en même temps qu'on monte les échelons de la hiérarchie associée au culte; la connaissance des objets transcendants comme l'Un requiert et à la fois procure un certain pouvoir également, mais il s'agit d'un pouvoir sur soi-même, celui « que tous possèdent mais que peu utilisent<sup>513</sup> ». C'est-à-dire que la discipline du philosophe (le pouvoir qu'il a sur lui-même) lui permet éventuellement de parvenir à ce contact et cette connaissance privilégiées qui lui permettent à leur tour de vivre une meilleure vie. Les références aux secrets des mystères et aux cheminements de leurs initiations ne peuvent donc ici être comprises que malgré cet élément de rupture qui rend la *mimêsis* nécessaire (à cause de sa nature ineffable). La disparition de l'élément de rupture entre les deux comme le voudrait Banner n'est possible que grâce aux détournements légers mais critiques que j'ai décrits à la section précédente, notamment à la légère manipulation de termes grecs significatifs qui ont pour effet d'éloigner le propos du champ métaphysique et de le rapprocher du champ initiatique. J'ajouterais que l'assimilation du parcours du philosophe à un parcours religieux a pour effet de neutraliser complètement la spécificité et la supériorité de la connaissance « hénologique » telle que Plotin la décrit. Même s'il semble prêt à lui donner une dimension spirituelle, au point de parler parfois carrément d'une quête de Dieu, cette quête se fait à l'aide d'un pouvoir interne et individuel, et non à travers une structure sociale qui invente des statuts de « secrets » à des « spectacles » qui ne ressortent pas nécessairement de la métaphysique. Cette neutralisation revient à toutes fins pratiques à refuser de « croire » à la possibilité de ce contact extraordinaire avec les objets transcendants tel que le décrit Plotin. En tant qu'historiens de la philosophie, nous n'avons évidemment pas à y adhérer, mais n'avons pas non plus à présupposer qu'elle n'existe pas.

#### **(4) Littéral jusqu'à preuve du contraire**

Il apparaît évident, surtout à la lumière de tous les critères et de toutes les caractéristiques dont j'ai discuté dans les chapitres précédents, que c'est à coup sûr sur le discours que j'ai appelé mythique, ou non-littéral, que repose le fardeau de la preuve lorsque la littéralité d'un passage est en litige; autrement dit, le fait que le discours philosophique soit à

---

<sup>513</sup> ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι, I.6.8.26

prendre littéralement par défaut, à moins que ce soit impossible, est à toutes fins pratiques un axiome. Cette priorité me semble légitime et motivée en grande partie par des motifs d'économie. En effet, remettre en cause toutes les parties de tous les discours philosophiques me semble aussi inutile que fastidieux. Toutefois, en ce qui concerne l'aspect religieux du cheminement philosophique, que Banner comprend comme une réelle parenté plutôt qu'une métaphore, les efforts déployés pour préserver la crédibilité de cette option sont si soutenus et leur contenu est si spéculatif qu'on ne peut pas dire qu'elle soit plus économique.

De plus, toujours à la lumière des critères et caractéristiques élaborées au chapitre précédent, on peut montrer que le changement de registre linguistique que Banner prend comme point tournant de sa dialectique du *hiding and revealing* comporte plusieurs éléments qui le rapprochent du discours non-littéral.

À partir des observations faites par Banner et qui précèdent sa section qui concerne le « registre religieux » des ascensions plotiniennes. Cinq éléments suffisent à montrer que ces observations laissent plus économiquement conclure au caractère mythique et mimétique de ces passages plutôt qu'à un caractère effectivement religieux basé sur le secret. Tout d'abord, (1) et de manière tout à fait évidente, les passages qui occupent Banner sont narratifs: il les nomme même comme tels, *Plotinian ascent narratives*. Le style plotinien privilégie des narrations courtes, contrairement au style platonicien où les histoires sont complexes et fleuries, mais on y distingue quand même clairement le même genre d'éléments topographiques (la description « visuelle » de l'espace noétique dans les *Ennéades* peut être dans un sens bien particulier comparée à celle de la géographie des Enfers du *Phédon* et du voyage d'Er le Pamphylien en *République X*), de héros en quête de découverte (chez Plotin, le philosophe; chez Platon, Er, ou tout humain décédé) et de notion de retours périodiques (chez Plotin, l'âme redevient elle-même quand elle s'affranchit de toute qualité et rentre en elle-même; chez Platon, Er est témoin du cycle entre vie terrestre et visite des lieux où la prochaine vie est choisie et si l'âme est réellement immortelle, cela nécessite ce genre d'éternel retour). Banner classe ainsi toutes les ascensions en deux catégories, les descriptions *aphairétiques* c'est-à-dire qui consistent en la description de tout ce qui doit être enlevé à ce qui est décrit, et les extraits

narratifs, en précisant que les deux catégories peuvent aussi cohabiter au sein d'un même passage<sup>514</sup>.

(2) L'alternance entre exposition et narration est aussi un signal d'accumulation des discours sur un certain sujet. G. Most avait mis au nombre de ses critères sur le mythe que celui-ci apparaissait le plus souvent directement avant ou après une exposition théorique de nature dialectique<sup>515</sup>, ce qui suppose une certaine alternance et/ou une certaine rupture dans le registre. Or c'est exactement ce qui est décrit par Banner, une alternance dans le discours sur l'Un et les Formes "from the philosophical register of discursive aphairesis and metaphysics to the subjective, personal register<sup>516</sup>".

(3) Les paradoxes ou tensions internes qui caractérisent à la fois le langage de l'image<sup>517</sup> et celui du mythe<sup>518</sup> se manifestent d'abord dans ce que Banner appelle "*indeterminates*". L'indétermination est un phénomène littéraire qui survient lorsqu'une proposition (par exemple « l'Un existe », « l'intellect ne peut connaître l'un directement », « l'âme possède une faculté inférieure de l'intellect ») coexiste dans le corpus de *Ennéades* avec une autre proposition qui l'invalide (« l'Un n'a pas d'existence<sup>519</sup> », « l'intellect connaît l'Un de manière directe », « l'âme n'est jamais descendue au-dessous de l'intellect ») sans pour autant qu'il soit possible d'en disqualifier l'une des deux et de considérer l'autre comme correspondant à la position plotinienne sur le sujet<sup>520</sup>. Sont considérées comme indéterminées les propositions sous-entendues qui résultent de la juxtaposition d'une paire de propositions opposées (ou incompatibles): par exemple l'Un n'est ni existant, ni inexistant, mais son statut est différent et demeure non énoncé (*unstated*<sup>521</sup>). Ce troisième espace, Banner a raison de dire qu'il diffère d'une réelle abstention, c'est-à-

---

<sup>514</sup> Banner, 2018, p. 230

<sup>515</sup> Most, 2012.

<sup>516</sup> Banner, 2018, p. 234

<sup>517</sup> Ferwerda 1965, Bréhier 1913

<sup>518</sup> Dixsaut, 2012.

<sup>519</sup> Ce que Banner paraphrase ainsi correspond sûrement aux passages où Plotin doit refuser que l'Un possède même l'être pour le rendre absolument simple.

<sup>520</sup> Banner, 2018, p. 236

<sup>521</sup> Encore une fois, c'est dans une certaine reformulation que Banner introduit des éléments de vocabulaire ou des notions qui rappellent le champ lexical du silence ou le concept de secret philosophique, en glissant délicatement de l'impossible à décrire au privilège du sage qui passe nécessairement par un *hiding* volontaire et un *revealing* contrôlé. On peut regretter, à la lecture attentive, de ne trouver ces éléments de soutien à la thèse générale sur le silence que dans ce qui est suppléé et dans des choix de traduction inhabituels ou même problématiques.

dire d'un réel silence: "The difference between indeterminate groupings of propositions of this type and saying nothing at all can only be that the indeterminations point the reader in a certain direction<sup>522</sup>." Cette remarque va dans le sens de notre compréhension générale de la notion d'image et les mots de Banner rappellent ceux de Bréhier:

Mais ici, l'image est au contraire sur la voie qui doit nous faire, si nous y consentons, remonter vers l'intuition; loin de s'épanouir, elle est au contraire limitée par ses voisines qu'elle doit aussi limiter à son tour; ce qui est important, c'est l'insuffisance de chacune, qui est aperçue dans le conflit que l'on fait naître entre elles et qui forcent l'esprit à aller au delà.<sup>523</sup>

Elle rappelle aussi les paradoxes ou les impossibilités qui caractérisaient l'apparition d'un mythe dans le commentaire de M. Dixsaut sur l'introduction du *Phédon*. L'exemple qui est utilisé, où Socrate compare le choc du passage de la douleur au plaisir à la formation d'une créature à deux têtes, tant ces deux sensations pourtant contraires cohabitent et sont expérimentées de manière contiguë<sup>524</sup>. Dans les exemples donnés par Banner, où quelque chose de supérieur englobe toujours la coexistence de deux propositions qui passent pour contraires, un phénomène semblable se passe dans les *Ennéades*, en effet, des images sont créées pour aiguiller la pensée du lecteur. Cela se manifeste aussi de manière spéciale dans l'introduction du vocabulaire sensoriel, de la vision et du toucher, dans la description de la connaissance de l'Un. La perception étant une faculté inférieure à la pensée, il y a ici bel et bien un petit malaise sur le plan de la cohérence des idées. Il n'en résulte pas nécessairement un « indéterminé » au sens où Banner l'entend, mais cette tension, cette résistance, sert bien évidemment à guider le lecteur et à lui donner une idée imprécise du résultat, qui échappe au langage.

(4) Ce phénomène d'indétermination, ainsi que les descriptions inadéquates qui engendrent une certaine résistance de la pensée son également responsables d'un certain rapport complexe à la notion de vérité en ce qui concerne les passages discutés. En effet, cela s'explique par la cohabitation de ces propositions qui ne devraient pas être cohérentes entre elles (par exemple, l'Un est et n'est pas) et qui défient bien évidemment le principe de non-contradiction. Le caractère anagogique du discours rend l'adéquation

---

<sup>522</sup> Banner, 2018, p. 236

<sup>523</sup> Bréhier, 1949, p. 118

<sup>524</sup> *Phd.* 60b-c

de la description presque inutile, et d'ailleurs, Plotin n'a de cesse de nous rappeler qu'elle est impossible. Une nouvelle tension apparaît, celle entre le silence au sujet de l'Un, qui en vertu de cette impossibilité, est le seul à ne pas enfreindre l'adéquation du discours, et le discours (inadéquat) utilisé pour guider le lecteur vers cette connaissance dont le langage ne peut rendre compte. Banner note dans cette tension une certaine révélation de la force de caractéristiques de l'âme humaine pourtant étrangères à ses fonctions les plus élevées:

Yet in these narratives the erotic drive of the soul's yearning to return to its source seems sometimes to overwhelm the determination to unsay any attribution of the One which we have seen in Plotinus' text, causing the philosopher to utterly transgress against the limits he himself puts on speaking.<sup>525</sup>

Si ces limites du silence sont si volontiers transgressées, c'est à mon avis le signe de la réelle intention de Plotin de communiquer quelque chose de vrai au sujet des êtres les plus difficiles d'accès. Cette transgression qui surprend Banner ne peut le surprendre qu'en raison des intentions de dissimulation qu'il prête à l'auteur des *Ennéades* et sans laquelle cette accumulation incohérente et cette navigation difficile dans les discours qui rendent compte de l'Un prend une tout autre tournure que celle du silence et du secret, à savoir celle de la communication et de la transmission du savoir. Ici la différence entre discours apophatique, caractérisé par l'éloignement, et paraphatique, caractérisé par la recherche de proximité se manifeste aussi dans la qualité du lien qui s'établit entre l'auteur et le lecteur. Le discours apophatique à lui seul met tout au plus le lecteur en garde contre des écueils fréquents; cette force presque émotive de l'âme qui est décrite ci-haut fait partie de la stratégie de redressement vers le chemin de la connaissance. L'intention de ne rien dire au sujet de l'Un est avant tout une intention de ne rien dire qui puisse être pris comme un discours qui aspire à une description véritablement adéquate. Cela laisse le champ libre non seulement au discours apophatique (puisqu'il désaffirme par définition), mais aussi aux discours anagogique et paraphatique.

Jusqu'ici, c'est surtout le caractère mimétique des images et leur insuffisance sur le plan de l'adéquation qui a été observé. À cette insuffisance épistémique se présente la solution de l'accumulation: la juxtaposition des images a pour but de guider le lecteur dans la

---

<sup>525</sup> Banner, 2018, p. 231

direction voulue. Toutefois, cette accumulation ne peut s'approcher de la connaissance recherchée qu'à la manière d'une tangente, dans le meilleur des cas, et fonctionne à la manière d'une courbe asymptotique. Dans de nombreux passages où Plotin multiplie les images pour les accumuler, on peut compter leur nombre total sur les doigts d'une main; Plotin pourrait en ajouter des dizaines sans que cela fasse sortir la description de son caractère que j'ai appelé « paraphatique ». Les images accumulées, peu importe leur nombre, sont destinées à laisser un intervalle entre la connaissance recherchée et le résultat de la puissance combinée des images. Une fois ce résultat atteint, il doit aussitôt être refusé, c'est la nature de son caractère indirect, non littéral et paraphatique. L'asymptote crée le rapport difficile à la vérité, qui se manifeste dans l'intervalle.

(5) Finalement, les récits d'ascensions qui se trouvent dans les *Ennéades* ont la même visée prescriptive que les mythes (particulièrement les mythes eschatologiques) décrits par M. Dixsaut<sup>526</sup>. Quand Banner affirme ainsi que les récits d'ascension plotiniens ont une fonction d'exhortation ("Plotinian ascent narratives have a hortatory function<sup>527</sup>"), j'y vois une autre affirmation allant dans le même sens: le discours anagogique est essentiellement prescriptif et le succès de son message ne se trouve pas dans l'exactitude de son contenu mais dans sa faculté de « convertir » ou de redresser la pensée du lecteur. Or, le discours apophatique à lui seul n'a qu'un pouvoir limité, celui d'empêcher les écueils, pour indiquer de manière positive la voie à suivre, il doit être assorti d'un discours complémentaire.

### **Mythe et image: le point sur leurs différences**

Dans les pages qui précèdent, j'ai utilisé certains critères du mythe qui avaient été décrits au chapitre 3 pour montrer que les récits d'ascension plotiniens, qui visent finalement l'exhortation à l'étude des êtres les plus difficiles à connaître et de manière plus générale, à l'adoption du mode de vie du philosophe, ne font pas partie du discours littéral. En effet, ces images s'inscrivent en contraste avec les points de doctrine qui sont à prendre au pied de la lettre (par exemple, l'âme est immatérielle, l'ordre du monde est une chose belle, il importe de faire le bien...). Ces images ne sont pas toutefois à confondre

---

<sup>526</sup> Dixsaut, 2012.

<sup>527</sup> Banner, 2018, p. 231

complètement avec les mythes platoniciens ou plotiniens qui ont été étudiés ou évoqués dans les chapitres précédents. J'aimerais proposer deux caractéristiques qui distinguent ces images plotiniennes des mythes plotiniens et platoniciens et faire une remarque sur l'utilité cruciale des images dans le contexte métaphysique. Ces caractéristiques concernent les images mobilisées au sein du mécanisme littéraire de l'accumulation-résistance et non les images individuelles prises séparément.

Premièrement, les mythes et les images ont en commun la composante conative qui leur est fondamentale. Dans le cas des mythes platoniciens, c'est M. Dixsaut qui a le plus insisté sur l'importance de la prescription, mais cette caractéristique figure aussi sur la liste de critères formels dressée par G. Most. Cette prescription ressort davantage dans les mythes eschatologiques que dans les mythes étiologiques et enjoint le lecteur de vivre la meilleure vie possible, c'est-à-dire de poser des actions *bonnes*. Cette meilleure vie possible peut évidemment inclure le parcours du philosophe, et l'importance de la philosophie y est souvent mise de l'avant. Toutefois, dans les exhortations plotiniennes qui caractérisent les grappes d'images et particulièrement les « récits d'ascension » vers les objets métaphysiques, l'exhortation prend toujours la forme d'une invitation à l'étude et à la découverte, et un rappel de la joie qui accompagne la connaissance des êtres les plus difficiles à connaître. De manière inverse, l'étude peut certes faire partie des actions bonnes qui caractérisent une vie vertueuse. La différence peut sembler subtile car il s'agit plutôt d'un déplacement de focus que d'une opposition, ce qui laisse la place à la possibilité d'une zone grise entre mythe et image.

Un deuxième continuum se présente, à un pôle se trouve l'importance de la description dans une image fixe, à l'autre l'importance d'une trame narrative. Il y a une tendance des mythes à présenter davantage d'actions qui s'inscrivent dans une continuité de narration; les images sont typiquement plus « fixes ». Même si cela n'empêche pas, par exemple, un prêtre d'entrer et de sortir du sanctuaire et d'observer les statues qui se trouvent près de l'entrée, si ce prêtre se mettait par exemple à interagir avec d'autres personnages ou à prolonger son parcours, cela le ferait probablement sortir du cadre de l'image et entrer dans celui du mythe. De manière plus importante, la narration qu'on trouve dans le mythe possède une cohérence interne du début à la fin (même si cela n'exclut pas l'incohérence

par rapport au corpus, dont l'exemple le plus évident est la genèse d'êtres éternels, par exemple le temps en *Ennéade* III.7.11 et le monde dans le mythe du *Timée*). Cette cohérence est absente des grappes d'images et même, c'est au contraire le refus de toute cohérence interne à l'intérieur de la grappe qui crée le phénomène de résistance, qui oblige le lecteur à « lâcher une image pour en prendre une autre<sup>528</sup> ».

## 2.2 Réponse à la suggestion de P. Vassilopoulou

Dans un article portant sur le traitement plotinien de la notion de cosmogénèse que j'ai déjà évoqué au chapitre 2<sup>529</sup>, P. Vassilopoulou nous invite à voir un extrait de l'*Ennéade* IV.3.9 comme un mythe plotinien de cosmogénèse, où on assiste à la métamorphose de l'âme à travers les tableaux de l'interaction entre le sensible et l'intelligible. Si j'ai retardé ma réponse à cette suggestion, c'est que j'estime que les notions d'imitation, de résistance des images et de discours paraphatique qui viennent d'être exposées aux pages précédentes sont essentielles pour comprendre la nuance que je veux apporter à la position de Vassilopoulou. En effet, cette invitation mérite d'être prise très au sérieux puisque à certains égards, le passage en question échappe aux critères du discours logique et littéral. Je soutiendrai toutefois que la succession d'images qui se trouve en IV.3.9 ne correspond ni à une métamorphose, ni à un mythe, et encore moins à un mythe de métamorphose, mais plutôt à une manifestation du phénomène d'accumulation-résistance des images:

Or, si elle [l'âme] doit procéder, il lui faut engendrer pour elle-même un lieu et par suite un corps. Or le repos de l'âme est pour ainsi dire garanti par le Repos en soi; c'est (1) comme si une forte lumière brillant de tout son éclat se changeait en obscurité, une fois arrivée aux confins extrêmes qu'atteint la lumière de ce feu. Voyant cette obscurité, qui dès lors se trouvait là comme substrat, l'âme l'a informée. Car il n'est pas permis, on le sait, que ce qui se trouve dans le voisinage de l'âme n'ait point part à une « raison » du genre de celle que reçoit, on le sait, ce qui est dit obscur dans l'obscur qui est venu à l'être. Or, venu à l'être (2) comme s'il était une demeure belle et variée, le monde n'est pas coupé de ce qui l'a produit, sans pourtant rien communiquer de lui-même à l'âme. Mais tout entier en toutes ses parties le monde est jugé digne par son fabricant de soins qui lui sont utiles puisqu'ils lui donnent l'être et la beauté, dans la mesure bien sûr où le monde ne peut causer aucun tort à l'âme qui s'en occupe, car c'est en restant là-haut qu'elle s'occupe de lui. C'est de cette manière que le monde est pourvu d'une

---

<sup>528</sup> Ferwerda, 1965

<sup>529</sup> Voir ci-haut p. 181-183

âme. Il a une âme qu'il ne possède pas, mais qui lui est présente; il est dominé sans dominer, il est possédé sans posséder. Car il se trouve dans une âme qui le soutient et il n'est rien en lui qui n'ait part à cette âme. C'est une vie qui (3) peut être comparée à un filet jeté dans l'eau et qui est incapable de retenir l'eau dans laquelle il est plongé. En fait, dans la mesure où il le peut, le filet s'étend aussi loin que s'étend la mer qui s'étendait là avant lui, car aucune de ses parties ne peut se trouver ailleurs que là où se trouve la mer. IV.3.9.22-43 (trad Brisson)

Il m'apparaît tout d'abord évident qu'il faut appuyer l'affirmation de Vassilopoulou selon laquelle "Plotinus is not concerned here with the status of soul or matter prior to their postulated moment of intercourse<sup>530</sup>." Comme en beaucoup d'autres endroits, la succession temporelle joue ici le rôle d'indicateur de classement ontologique, en ordre décroissant de densité. La parenté entre les âmes et l'âme du monde font en sorte que la question de l'origine de l'âme et du corps (*how soul comes to be in body*) est en fait une question cosmologique posée sous un angle cosmogonique. Le mythe plotinien de la genèse du temps en III.7.11 offre le complément inverse de ce « détournement » de sujet: la question de l'origine du temps y devient une question sur la relation de l'âme et du corps. L'auteure a aussi raison d'affirmer que ce texte (et c'est une caractéristique du discours non-littéral) est plus exigeant envers le lecteur (son caractère anagogique):

After the analysis or the narrative has established the proper distinctions and the order of dependence, we are left with the question of "*sunaireîn*", of grasping the reciprocal "*homoû*" of the elements in the composite structure; the primary task is not to show that, *e. g.*, intelligence is prior to necessity, but rather to account for their interaction.<sup>531</sup>

Tout le passage repose sur le paradoxe suivant: si le corps est la demeure naturelle de l'âme, celui-ci doit en être à la fois le produit (parce qu'elle l'informe) et la condition de sa procession (*προέρχεται*). Le corps, par rapport à l'âme, se retrouve donc avant et après, dedans et dehors, ce qui montre cet "account for their interaction" vise davantage à montrer la détermination réciproque de l'âme et du corps que l'ordre de leurs dépendances respectives. Je m'accorde avec l'auteure pour attribuer à cet extrait une forte tendance anagogique et un caractère non-littéral. Cependant, l'absence de réelle narration (ou d'actions accomplies par des personnages), de référence lexicale explicite au

---

<sup>530</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 207

<sup>531</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 210

vocabulaire des mythes classiques ou platoniciens, et de déclaration explicite à l'effet qu'il s'agisse d'un mythe permet de faire l'économie de cette dénomination au profit d'une autre description qui lui convient mieux à l'intérieur de la sphère du discours non littéral.

C'est principalement les trois métaphores d'interaction entre le sensible et l'intelligible (entre le corps et l'âme) qui intéresse l'auteure. Dans l'extrait, ce contact est décrit d'abord comme (1) la limite entre la lumière et l'obscurité (par un curieux revirement de l'intuition, c'est la lumière qui, à sa périphérie, crée l'obscurité qui l'entoure), puis comme (2) la contemplation d'un architecte pour le bâtiment beau et bien orné qu'il a créé, et enfin comme (3) l'équilibre dans lequel tient un filet dans la mer. Elle les classe en deux catégories, qui correspondent à deux grands principes du *Timée*, d'un côté la maison et l'architecte, qu'elle appelle le *deliberate creation model* et qui correspond au travail du démiurge, de l'autre les deux autres métaphores, qui représentent l'*instant interaction model* qui se manifeste dans la théorie du réceptacle décrite en 49a-52d<sup>532</sup>. C'est cette proximité avec le *Timée*, manifestement, qui pousse l'auteure à se surprendre du fait qu'on y trouve un artisan sans ses outils, contemplant une oeuvre conjuguée au parfait, et qu'il n'y ait aucune mention de la manière dont la réalisation de l'oeuvre s'est déroulée:

This tendency [la tendance à évacuer le côté artisanal du processus cosmogénétique] operates, as we have already seen, both in a passive and an active way. Passively, it guides, for example, *the omission of all the details concerning the creative activity of the architect: when Plotinus had the narrative opportunity to present the operations of the maker on the material, he sent off-stage the maker* (safeguarding his transcendent status), made no mention whatsoever of the material, and concentrated his attention on the house made. Actively, this tendency is expressed in *the choice and elaboration of the two other images: the spatio-temporal frameworks and the natural phenomena described in both images tend to merge or collapse the separate elements into a single entity: the light-with-its-boundary, the net-within-the-sea.*<sup>533</sup>

Il est naturellement plus délicat de faire une preuve qui se base sur l'omission d'un élément ou d'un argument. À elle seule, l'omission de la description du processus artisanal pourrait soit être le signe que Plotin le refuse ou qu'il le sous-entend.

---

<sup>532</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 220

<sup>533</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 220, mes italiques.

Vassilopoulou a raison de renforcer cet argument en montrant que cette absence laisse la place à d'autres images qui continuent d'évacuer la dimension artisanale de la création du monde (malgré la présence d'une entité créatrice), et qui lui sont soigneusement juxtaposées. Je m'arrête toutefois là où l'auteure conclut que l'extrait prend la forme d'un récit de métamorphose (*a metamorphosis story*) où les actes de création ou d'interaction sont remplacés par l'auto-transformation<sup>534</sup>. La nuance que je veux apporter découle directement de ce qui a été développé jusqu'ici dans le chapitre. Appeler le passage un « récit » est un peu surprenant puisqu'il n'y a pas nécessairement de personnages et d'actions pour constituer une trame narrative: c'est pourquoi l'auteure supplée en donnant à la juxtaposition des images le sens d'une métamorphose, mais cette métamorphose reste *sous-entendue*. Ce qui se trouve réellement dans le texte, ce sont trois tableaux, trois images, qui ressemblent à d'autres grappes d'images qu'on trouve dans les *Ennéades* et qui font l'objet du phénomène d'accumulation-résistance où chacune des images témoigne du rapport difficile de l'âme à une caractéristique sensible: la lumière à la corporéité, la maison à l'origine, et le filet de pêche à l'étendue et à la présence. Les degrés d'être supérieurs ne peuvent être ni décrits ni connus lorsqu'ils sont sortis de leur contexte, et ce genre de passage aide Plotin à nous indiquer où la connaissance achoppe.

On peut d'ailleurs mobiliser un passage voisin, en *Ennéade* IV.3.17, où trois autres images décrivent la descente progressive des âmes au sein du monde sensible. Après avoir expliqué que toutes les âmes individuelles passent par le ciel et les astres avant d'aller vers la terre et les animaux humains et non humains, Plotin juxtapose les images de la sphère lumineuse, du pilote de navire et de la prisonnière enchaînée pour montrer le caractère irrésistible mais dangereux de la descente de l'âme dans les corps terrestres.

Supposons en effet un centre, et autour de ce centre un cercle lumineux qui en rayonne; puis autour de ce cercle, un autre également lumineux, lumière issue de la lumière; en dehors de ces deux cercles, un troisième qui n'est plus un cercle de lumière, mais qui manque de lumière propre et a besoin d'une lumière étrangère; [...] Donc la grande lumière reste immobile en éclairant les choses; d'elle provient naturellement un rayonnement qui pénètre les choses. Les lumières partielles rayonnent comme elle; les unes restent immobiles; mais les autres sont attirées par le reflet brillant produit sur les choses qu'elles éclairent. De plus les choses éclairées exigent tout leur soin; de même que, sur son vaisseau ballotté par la

---

<sup>534</sup> Vassilopoulou, 2002, p. 222

tempête, le pilote s'applique tout entier au soin du navire et se néglige lui-même au point d'oublier qu'il risque d'être emporté par le naufrage, de même les âmes glissent plus bas qu'il ne faut et perdent de vue leurs intérêts propres; retenues à leurs corps, elles sont enchaînées par des liens magiques et tout entières possédées par leur sollicitude pour la nature du corps. IV.3.17.12-28 (trad. Brisson)

S'il y a ici métamorphose, c'est dans les différentes formes que prend une âme avant de se fixer dans le corps qu'elle adoptera jusqu'à sa dissolution, et non dans les formes juxtaposées qui servent à rendre compte de ce processus d'ensomatose. De sorte que je suis d'avis qu'il faut faire l'économie de cette métamorphose sous-entendue en IV.3.9 pour lui attribuer plutôt les caractéristiques de l'accumulation-résistance, auxquelles le passage se conforme entièrement.

### 3. Image, pensée et langage

De tous les types de langage non-littéral étudiés depuis le début de ma recherche, l'image, ou ce que j'ai appelé le discours parapatique, est celui qui montre le mieux l'écart entre le langage et la connaissance. Il le fait de manière paradoxale puisqu'il emploie beaucoup moins de mots, développe beaucoup moins en détail ce qu'il représente et refuse même beaucoup plus de concepts qu'il n'en décrit. Dans la relation de *mimesis* qui unit l'image au concept qu'elle explique, l'interdépendance de la vérité et de l'illusion est manifeste: l'image ressemble au concept dans la mesure où elle véhicule de l'information à son sujet, mais croire que cette information est complète revient à tomber dans un piège tendu par l'illusion. Toutefois, cette interdépendance se manifeste aussi dans l'explication rationnelle. Si la *mimesis* traduit intrinsèquement à la fois la ressemblance et la différence, l'explication véhicule en même temps la confusion et la clarté, puisque le dénouement suppose le noeud. L'utilité de l'illusion dans la *mimesis* est assez claire, elle sert de garde-fou, pour ainsi dire, à une adhésion trop enthousiaste à l'adéquation de l'image (et elle est renforcée par les ruptures créées par l'accumulation d'images décrivant le même concept indescriptible). Cependant, Plotin refuse aux explications faites de langage le pouvoir de dénouer les problèmes relatifs aux degrés d'être supérieurs, et c'est à des méthodes d'exposition supposément illusoires qu'il confie la mission de réparer cette insuffisance. L'illusion est à la fois croyance et ignorance, et se présente au moins depuis le *Banquet* comme condition de l'acquisition du savoir. Si elle doit être reconnue et démasquée là où elle est, si elle peut servir de tremplin, de point

de départ d'une démarche philosophique, il faut ici accepter aussi qu'elle puisse aussi être le meilleur résultat possible de cette démarche, au moins en ce qui a trait à une description faite de mots.

Plotin nous appelle, résume J. Laurent, à revoir la manière dont nous concevons le langage, et à le faire avec une conscience élevée des limites et du rapport entre langage, pensée et objets:

Que le langage ait ses voies propres, ses exigences et ses limites n'interdit pas cependant qu'il puisse tout dire. [...] Mais ce rapport à la réalité n'est pas une tranquille promenade dans le labyrinthe des mots, ni un discours maîtrisé où le langage serait un instrument docile. Ce rapport des mots aux choses, et de la philosophie à ce qu'elle vise, est un combat de la pensée avec elle-même et un effort pour trouver les phrases les plus justes. [...] Si le langage dit la vérité, ce n'est jamais sans difficulté, mais plutôt dans la proximité de sa propre disparition, conscient de sa virtuelle inanité.<sup>535</sup>

Ce langage dans la proximité de sa propre disparition, c'est ce langage sans cesse corrigé, celui qu'il faut « toujours prendre avec un *comme si*<sup>536</sup>/ λαμβανέτω δε καὶ τὸ οἶον ἐφ' ἑκάστοῦ », le langage qui concerne l'Un/Bien. La suggestion selon laquelle le langage résiste en quelque sorte au locuteur, et qu'il serait un labyrinthe dans lequel même un locuteur intelligent est susceptible de perdre ses moyens peut sembler plus moderne, mais elle n'est pas nécessairement anachronique, ni fausse. En effet, les limites du langage sont en dernière analyse les limites de la communication entre le locuteur et l'auditeur (ou l'auteur et le lecteur), et non celles du langage lui-même qui a certes une certaine forme de vie autonome, mais pas de tendances ou de souhaits. Cette opacité et cette indocilité des mots dans l'entourage des degrés d'être supérieurs va à l'encontre de la théorie du secret exposée par Banner et renforce mon idée selon laquelle il n'y a pas forcément de *hiding* là où il y a *hidden*; au moins une partie de ce problème de communication n'est contrôlée par aucun agent humain et résulte simplement d'une incompatibilité de la structure ontologique plotinienne avec la nature du langage.

Chez Plotin, beaucoup de choses qui peuvent être dites de l'image et de son caractère illusoire peuvent aussi être dites du langage en tant que tel. Dans un passage qui porte sur

---

<sup>535</sup> Laurent, 1998, p. 70

<sup>536</sup> VI.8.13.47-50

les modes de connaissance, Banner décrit avec justesse ce caractère intermédiaire ou détaché du langage:

For Plotinus, the truth of a linguistic statement can be considered to be separate from the words themselves: ‘let him abandon the verbal signification and grasp the meaning of what is being said’ (VI.4.2.11-12). This statement both implies great limits to the power of language as a transmitter of truth, and also paradoxically exalts it as a kind | of vessel from which the truths of *nous*, the ‘meaning’, may be extracted.<sup>537</sup>

Ainsi, ce qui ferait réellement l’objet de vérité et de signification, ce sont des objets qui demeurent extérieurs au système linguistique, affirme Banner, et j’ajouterais, extérieurs au système de représentation à la fois verbal et mental. Bréhier faisait déjà la même observation, en nous mettant bien en garde contre la confusion entre l’image elle-même et le discours qui la décrit; c’est ce dernier qui est transmis et discuté<sup>538</sup>. Plotin adhère volontiers à la thèse du *Sophiste* et du *Théétète* selon laquelle le discours est une manifestation externe de la pensée discursive (et son corollaire, que la pensée discursive est une sorte de dialogue intérieur)<sup>539</sup>. Il semble aussi accepter en partie la thèse aristotélicienne selon laquelle une image accompagne toute pensée (*πάση νοήσει παρακολουθεῖ φαντασία* - IV.3.30.2-3), en proposant une petite modification: c’est le *logos* qui façonne cette image, en la rendant à la fois divisée, développée et saisissable pour l’âme incarnée:

Car la pensée est un indivisible, et tant qu’elle ne s’est pas exprimée extérieurement, tant qu’elle reste intérieure, elle nous échappe; le langage [ou le raisonnement], en la développant et en la faisant passer de l’état de pensée à celui d’image, reflète la pensée comme un miroir; et ainsi la pensée est perçue, elle se fixe et elle est rappelée. (trad. Bréhier)

*Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὐπω οἶον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὄν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἶον ἐν κατόπτρῳ καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μνήμη.*  
IV.3.30.7-11

Malgré une légère ambiguïté dans le portrait proposé - en effet le langage tient-il le rôle de l’image produite, du miroir, ou des deux à la fois? - ce qui ressort tout de suite de ce

---

<sup>537</sup> Banner, 2018, p. 199-200

<sup>538</sup> Bréhier, 1949, p. 110

<sup>539</sup> Banner, 2018, p. 199

passage c'est que « l'image qui accompagne la pensée » peut être faite de mots plutôt que de formes et de couleurs. La connaissance qui relève de la *noêsis* peut être « illustrée » à l'aide du discours, mais les éléments de connaissance (*noêmata*) seront alors saisis ou connus de manière analogue à la vision qui se produit à travers un miroir. Le miroir est évidemment une source paradigmatique de la production d'images, mais il représente aussi chez Plotin la fascination et la curiosité<sup>540</sup>, et la limite entre les mondes sensible et intelligible.

À certains endroits dans les *Ennéades*, en incluant le passage qui vient d'être cité, on peut dire qu'il y a ambiguïté et parfois même presque renversement dans les positions qu'occupent le *logos* et l'image. L'image, en raison de sa nature purement mimétique et donc dégradée, devrait se situer au-dessous du *logos* et c'est là qu'on la trouve le plus souvent. Toutefois, lorsque Plotin veut faire ressortir les problèmes du langage reliés à l'espace et au temps, qui accentuent son caractère divisé, cette dégradation mimétique ne semble soudain plus poser de problème majeur et le caractère immobile de l'image la rend soudain une meilleure candidate pour décrire la circulation de la connaissance dans l'*ekei/noêton*; il n'y a pas de langage là-bas, même pour le sage qui y parvient.

Il ne faut donc pas croire que là-bas les dieux et les bienheureux contemplent des propositions [=des doctrines, *axiomata*]; il n'y a là-bas aucune formule exprimée qui ne soit une belle image, telle qu'on se représente celles qui sont dans l'âme de l'homme sage, non pas des dessins d'images mais des images bien réelles. (trad. Bréhier)

Ὁὐ τοίνυν δεῖ νομίζειν ἐκεῖ ἀξιώματα ὁρᾶν τοὺς θεοὺς οὐδὲ τοῦς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ' ἕκαστα τῶν λεγομένων ἐκεῖ καλὰ ἀγάλματα, οἷα ἐφαντάζετό τις ἐν τῇ σοφοῦ ἀνδρὸς ψυχῇ εἶναι, ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα, ἀλλὰ ὄντα. V.8.5.19-24

C'est une chose d'affirmer que les dieux et les humains parvenus à une capacité de contemplation supérieure n'ont ni langage, ni doctrine, mais ici Plotin semble en plus vouloir donner aux images contemplées une sorte d'indépendance ontologique qui les libère de l'écriture, et donc du *logos*. Le statut de cet *agalma* est analogue, peut-être, à celui du "vrai triangle" qu'utilise le géomètre dans ses calculs et qui diffère de celui qu'on *trace* sur le papier, dans le sable ou ailleurs. S'il n'y a pas de langage là-bas, il n'y

---

<sup>540</sup> Hadot, 2010.

a pas non plus de vision de quelque chose comme un ensemble de lignes ou de formes, qui supposerait déjà la vision et la multiplicité. Ces *agalmata onta* préparent déjà le lecteur à la conception d'une vision sans partie, semblable à celle d'une lumière aveuglante ou d'une couleur prise isolément. Ces êtres viennent aussi renverser, au moins en partie, les positions hiérarchiques entre le *logos* et l'image, en faisant exister la possibilité d'une image plus vraie et plus adéquate que tout raisonnement.

Évidemment, si Plotin refuse d'admettre le langage et la raison dans les sphères transcendantales supérieures, il lui est impératif de trouver un moyen de parler de la connaissance de ce qui s'y trouve qui soit cohérent avec cette absence. Ce langage qui doit éviter le langage devient donc nécessairement inhabituel et détourné. On ne doit pas pour autant conclure, avec Banner par exemple, que ce langage détourné manifeste *l'entretien d'un secret* (hiding), ni sa *révélation* (revealing), ni une sorte de tension entre les deux. Traiter l'indicibilité de l'Un comme un secret revient à affirmer que Plotin choisit de ne pas utiliser le langage ordinaire ou le langage philosophique pour le décrire directement; il ne peut y avoir de dissimulation délibérée d'une chose qui refuse par nature de se montrer. Affirmer que les passages où Plotin fait usage de discours apophasique ou paraphatique s'inscrivent dans une démarche de révélation passe aussi à côté du problème, car cela suppose qu'il transmettrait directement une partie de la connaissance, ce qui est selon lui impossible. La nature intrinsèquement difficile d'accès des niveaux métaphysiques supérieurs chez Plotin empêche à la fois le *hiding* et le *revealing*, et la présence de discours anagogiques dans les *Ennéades* n'est pas motivée par le désir d'entretenir un secret, mais au contraire, de faire approcher dans la mesure du *possible* ceux qui s'intéressent à cette connaissance que tous peuvent atteindre à condition d'y parvenir par leurs propres moyens.

En guise de conclusion pour ce dernier chapitre, j'aimerais étendre le propos suivant de J. M. Rist: "Here the major difficulty in the language is that Plotinus is trying to explain the action of what is self-caused (the One) by comparing it with what is caused by external factors - namely everything which is not the One<sup>541</sup>." Les images, ou métaphores, qui se trouvent un peu partout dans les *Ennéades* pour tenter de rendre compte des êtres les plus

---

<sup>541</sup> Rist, 1967, p. 71

abstrait, sont des outils insuffisants et inadéquats pour le faire correctement, et de manière générale, c'est aussi le cas du langage. L'image plotinienne, dans sa dynamique d'accumulation-résistance, est la forme de langage qui refuse le mieux le langage, qui témoigne le mieux de ce qui limite l'accès de la pensée humaine à la structure ontologique du monde. Paradoxalement, l'image nous sauve aussi de l'ignorance de cette structure et les corrections qu'elle contient et qu'elle mobilise font apparaître le lien privilégié entre l'expérience humaine et la connaissance des degrés d'être supérieurs: « en toute rigueur, l'Un transcendant l'être n'a ni vie, ni essence, ni existence, mais le langage nous permet de viser son absolue positivité à travers des expressions inexactes<sup>542</sup>. » Voir l'obscurité est aussi une vision, et c'est aussi ce que fait en partie l'image plotinienne.

Dans un autre ordre d'idée, je veux à tout prix rappeler le caractère ouvert et pour ainsi dire universel de l'enseignement de Plotin. En effet, cette ouverture de l'enseignement me semble motivé par une sorte de foi dans l'universalité de l'expérience humaine qui rend possible et utile le discours anagogique et les invitations à utiliser son potentiel d'exploration de l'abstrait. Le fait que Plotin privilégie toutes sortes de discours anagogiques et paraphatiques lorsqu'il s'agit des degrés d'être les plus élevés témoigne aussi, selon moi, du potentiel de tous les humains d'atteindre ces connaissances, en même temps que la nécessité d'y parvenir individuellement, et l'impossibilité de les conserver de manière permanente. Cette invitation que nous fait Plotin à nous appliquer à sculpter sans relâche notre propre statue va à la fois dans le sens de ce soin individuel et autoadministré que constitue la recherche de la connaissance des degrés d'être, et dans le sens d'un rappel que le résultat en sera une oeuvre construite, une image, une *mimêsis*.

---

<sup>542</sup> Laurent, 1998, p. 71

## Conclusion

Pour récapituler, revenons à la question de départ vaste que j'avais posée en introduction : quelle est la place du mythe dans la philosophie de Plotin? Au fil de la recherche, on a pu voir se dégager trois concepts qui forment ensemble le discours non-littéral contenu dans la philosophie de Plotin : le mythe, l'allégorie et la métaphore. J'ai considéré l'ensemble du discours non-littéral comme un discours différent et complémentaire du discours rationnel au sein du discours philosophique, même s'il ne s'agit pas d'une opposition absolue et que ces deux formes de discours peuvent parfois s'interpénétrer. De manière générale, on retiendra que si le mythe était une forme de discours privilégiée dans les dialogues de Platon, il y a un certain renversement des formes favorites chez le néoplatonicien. On trouve dans les *Ennéades* des passages qu'on peut qualifier de mythes plotiniens, mais ceux-ci n'ont ni la longueur, ni la clarté formelle des mythes comme ceux du *Timée*, ou ceux récités par les convives du *Banquet*. Plotin démontre toutefois en plusieurs endroits que la force des images qu'il crée (notamment dans ses métaphores) est aussi mémorable que certains mythes.

Le témoignage de Plotin au sujet des mythes sert de point de départ à la recherche. Plotin, philosophe platonicien, se pose comme exégète fidèle au « divin Platon », mais ne commente que très peu le mécanisme des mythes en philosophie. Dans un passage aussi célèbre que difficile, Plotin affirme que le mythe divise ce qui est un, et le divise dans le temps, puis laisse le soin au lecteur avisé de reconnaître cette division et de rassembler ses éléments pour reconstituer l'objet original indivis. Cette déclaration a été comprise de plusieurs manières, mais on y retrouve surtout la réaffirmation du caractère discursif du mythe. Les commentateurs opposent ce caractère à celui de l'intellection (*nous*) plus facilement qu'ils n'opposent le caractère particulier du mythe à celui du discours rationnel (*logos*). En effet, le passage qui semble à première vue servir à distinguer *muthos* et *logos* soulève de nouvelles questions quant aux ressemblances et aux différences de ces deux modes d'expression.

Tous deux, en tout cas, sont propres à l'âme à cause de leur aspect *séquentiel*. Quand le discours divise, c'est dans le temps qu'il le fait. Or, quand on se penche sur la définition plotinienne du temps dans le traité *Sur l'éternité et le temps*, on se retrouve face à une définition du temps en forme de mythe, où le temps apparaît comme un effet secondaire de la descente des âmes. De sorte qu'en cherchant à définir les concepts en jeu dans la caractérisation du mythe, on se retrouve de nouveau face à un mythe. Le temps, qui permet le discours, pallie l'incapacité de l'âme à se servir couramment et exclusivement de l'intellection dans l'exercice de ses fonctions. Là où on espérait une définition du mythe chez Plotin, on ne trouve que quelques-unes de ses caractéristiques fondamentales, qui le rattachent fortement au discours, et par le fait même à l'âme et au temps.

Dans le corpus des *Ennéades*, c'est ce texte énigmatique qui était ce qui se rapproche le plus d'une définition du mythe, mais sa lecture approfondie nous a laissé plus de questions que de réponses. Il a donc fallu chercher ailleurs les critères qui distinguent *muthos* et *logos*. L'affiliation platonicienne de Plotin nous autorise, à condition de faire preuve de vigilance, à chercher du côté des dialogues de Platon, dont le recours au mythe est à la fois plus étoffé et plus fréquent. Ainsi dans l'opposition entre mythe et rationalité, c'est à coup sûr l'élément de narration qui est le plus souvent désigné comme critère de mythicité. Tous les mythes seraient donc en quelque sorte des histoires, bien que toutes les histoires ne soient pas nécessairement des mythes.

Dans le contexte du mythe en général, mais surtout du mythe en philosophie, ces histoires entretiennent un rapport difficile avec la vérité. On considère qu'elles arrivent à mieux exprimer des notions difficiles que le discours ordinaire (rationnel), et souvent leur origine divine leur confère un statut de vérité qui peut se passer de toute démonstration, mais en même temps on considère que ces histoires sont fausses, ou en tout cas qu'elles ne peuvent pas être dites vraies, puisqu'elles relèvent de la fiction. Cette tension crée une ambivalence dont certains pensent qu'elle est caractéristique de la « logique » des mythes : ceux-ci contiennent donc normalement une paire de concepts opposés qui devient central et autour duquel l'histoire s'organise. Cette logique de l'ambivalence s'accompagnerait de motifs typiques appelés schèmes, qui peuvent être extraits le plus

souvent à l'aide de l'interprétation allégorique des éléments d'une histoire considérée comme un mythe.

Si tous les commentateurs ne partagent pas nécessairement l'engouement pour une théorie comme celle des schèmes du discours mythique et de la logique de l'ambivalence, qui peut être comprise si largement qu'elle échoue à sa mission de définition, nombreux sont ceux, toutefois, qui admettent que la contradiction interne, dans le mythe, est autorisée, contrairement aux contradictions internes contenues dans un discours rationnel, où elles sont le signe d'une erreur. La contradiction dans le mythe (ou entre un élément central du mythe et un élément important de la doctrine philosophique du même auteur) est possiblement le signe le plus certain que ce texte doit être interprété pour être réellement compris – la nécessité d'interprétation devient un critère complémentaire à celui du caractère narratif d'un passage pour pouvoir déclarer un texte comme mythe philosophique.

En sa qualité de un philosophe platonicien, et donc d'exégète fidèle de Platon, on voit couramment Plotin faire référence à des textes mythiques et des textes non-mythiques de Platon, qu'il présente toujours comme vrais et comme canoniques. Plotin pratique une interprétation allégorique que certains commentateurs ont qualifiée d'inconstante et d'autres de flexible, où les figures mythiques (par exemple les dieux) peuvent représenter tour à tour différents concepts (par exemples les hypostases) et où, inversement, ces concepts ne sont pas toujours systématiquement représentés par la même figure. Cette flexibilité ne relève pas, comme l'ont suggéré certains, d'erreurs d'inattention de la part de l'auteur des *Ennéades*, mais d'une stratégie pour déjouer la fixité de l'écriture, et agit comme rappel que l'interprétation et la réflexion sont des processus qui doivent être sans cesse renouvelés et que chacun doit faire soi-même pour en toucher les bénéfices.

Même si Plotin ne se dit jamais en désaccord avec Platon, on le voit tout de même parfois dans l'embarras lorsqu'il s'agit de rendre compte d'éléments de sa propre philosophie qui ne vont pas dans le même sens que l'acception générale de la doctrine platonicienne ou que le texte des dialogues. Lorsque le texte avec lequel Plotin veut cacher son désaccord est un long texte cosmogénétique dont le statut mythique est contesté, mais qui contient aussi clairement des passages littéraux sur la physique, les problèmes se multiplient de

manière presque exponentielle. Le statut, littéral ou mythique, d'un passage qui fait l'objet de l'exégèse plotinienne n'est pas directement relié à l'adhésion de Plotin; le rapport difficile avec la vérité reparait ici dans la mesure où Plotin n'exprime pas son désaccord de la même manière dans les deux cas. S'il est en désaccord avec un passage littéral (comme certains détails de la physique des éléments du *Timée*), il devra dissimuler son désaccord en l'expliquant ou en omettant des parties du texte commenté; s'il est en désaccord avec un élément du mythe, alors souligner le caractère mythique du passage semble lui suffire à dissiper le malentendu. Ainsi, la nécessité d'interpréter les mythes devient parfois le scalpel avec lequel on retire les éléments qui ne sont pas « significatifs ».

Finalement, on a déterminé que le mode de discours non littéral qui représente le mieux la pensée de Plotin est la métaphore. Ce mode de discours ne fait pas vraiment appel à la narration, comme le mythe, ou des références directes à d'autres textes, comme le travail d'interprétation allégorique. Il fonctionne plutôt à travers la création de tableaux statiques que d'histoires. Le degré de détail de ces tableaux peut varier et Plotin préfère répéter ses métaphores que de les détailler. L'auteur des *Ennéades* réserve ce traitement aux concepts les plus abstraits et les plus transcendants, qui ne sont pas, juge-t-il, accessibles au langage ordinaire et pour lesquels, de toute façon, toute description doit être entendue avec un *comme si*. Plotin a aussi recours à une stratégie qui semble lui être propre et que les auteurs appellent la vérification, la résistance, ou l'accumulation des images; ces trois appellations mettent chacune l'accent sur un moment différent du même processus.

Pour ces éléments qui échappent au discours littéral, Plotin a parfois recours au discours dit *apophatique*, où les qualités et caractéristiques sont refusées au concept expliqué au lieu de lui être appliquées (par exemple, « l'Un n'est pas divisible »). Mais les autres occurrences et explications, qui ne décrivent pas non plus l'Un ou les autres concepts qui ont un haut degré d'abstraction de manière directe consistent en ce que j'ai appelé le discours *paraphatique*, puisqu'il demeure indirect, mais n'est pas axé sur la négation, comme le discours qu'on a coutume d'appeler apophatique. De sorte que le discours paraphatique se compose essentiellement des trois étapes que j'ai nommées plus haut.

Pour éviter l'insuffisance et la fixité d'une seule métaphore, Plotin a l'habitude d'en mettre plusieurs l'une à la suite de l'autre (accumulation des images). Cette ribambelle d'images entretient une double logique interne puisque ces images, à la fois concordent entre elles dans la mesure où elles participent toutes à la description cohérente du concept (vérification des images), et à la fois s'excluent les unes les autres sur le plan du discours ordinaire puisque le même concept est décrit par plusieurs images (résistance des images). Ainsi, les métaphores et les images qui les composent, loin d'être des fantaisies jetées au hasard sur le papier, témoignent de la solution plotinienne à la difficulté d'exprimer des concepts dont l'abstraction dépasse les mots.

### **Quelques éléments à retenir**

Au moment de terminer cette thèse, qui est évidemment le travail de plusieurs années, je vois en quelque sorte apparaître une nouvelle cohérence des parties qui la composent. Au fur et à mesure que ce travail avançait, il m'a paru de plus en plus évident qu'il est plus fécond et plus économique sur le plan exégétique de considérer qu'il n'y a pas de rupture si radicale entre le discours du mythe et de la métaphore et le discours de la réfutation, de l'exposition et de la preuve, dans la mesure où tous font partie intégrante du discours philosophique et que tous peuvent s'adresser à un public varié. Il y a une rupture entre discours rationnel et discours mythique dans la mesure où au-delà des caractéristiques discursives qui les rapproche, leurs modes d'expression et leurs mécanismes les démarquent l'un de l'autre. Ainsi, on retient comme essentielle la nécessité d'interpréter les textes qui relèvent du discours mythique pour les rendre utiles, et par le fait-même, un rapport différent aux incohérences internes. Ce qui relève de l'erreur et de la contradiction et qui doit être réfuté dans le discours rationnel devient le signe de cette nécessité d'interpréter dans le discours mythique.

Les erreurs, ou incohérences (qu'elles soient internes ou qu'elles concernent un élément du mythe par rapport au reste du corpus philosophique) deviennent donc des points cruciaux dans la détermination de la nature rationnelle ou mythique d'un texte en particulier. Dans le discours rationnel, les erreurs doivent être corrigées, mais dans le discours mythique, elles indiquent au lecteur qu'il faut interpréter le texte au lieu de le prendre littéralement; les « erreurs » y sont donc en quelque sorte « autorisées » et même

nécessaires. Cette ambiguïté, ou ce lieu d'ambivalence entre littéralité et interprétation peut faire basculer un texte d'un côté ou de l'autre de la clôture qui sépare les deux types de discours. C'est ce qui permet parfois à Plotin de s'opposer à Platon sur un point sans avoir à rejeter le texte des dialogues, qui a une valeur canonique : la réfutation devient interprétation.

La présence de contradictions permet non seulement de distinguer un mythe d'une preuve ou de l'explication d'une doctrine philosophique, mais elle permet aussi de le distinguer d'un texte narratif portant sur des événements réels. En effet, la narration est une autre composante importante de la caractérisation du discours mythique et distingue celui-ci du discours rationnel, mais le rapproche, par exemple, de la narration d'événements biographiques ou historiques. La narration à elle seule ne suffit pas à indiquer la présence de mythe, mais en la combinant à la nécessité d'interprétation, cela donne déjà avec un minimum de caractéristiques une bonne idée du mode de fonctionnement du discours mythique.

C'est également cette nécessité d'interprétation qui nous autorise à placer les métaphores plotiniennes du côté du discours mythique. En effet, la manière propre à Plotin de les accumuler en grappes d'images pour expliquer un même concept crée une résistance qui s'apparente à la découverte de l'incohérence dans le mythe et qui engage le même genre de processus d'interprétation. Ce phénomène d'accumulation-résistance des images, que j'appelle aussi le discours paraphatique, s'apparente par là au mythe, mais s'apparente aussi à l'allégorie plotinienne, où les figures du mythe agissent comme symboles de concepts philosophiques pour rendre leur description plus facile. Il s'y apparente particulièrement puisque d'une part, c'est le propre de l'allégorie plotinienne de ne pas s'attacher aux correspondances entre une figure mythique et le concept qu'elle symbolise ou explique : toutes les figures mythiques (les dieux, par exemple) peuvent représenter différents concepts (différents niveaux des hypostases, par exemple) dans différents exercices ou occurrences allégoriques, et inversement, les concepts non plus ne sont pas attachés à la figure qui les représente. D'autre part, c'est aussi le propre de Plotin de juxtaposer les images ou métaphores pour expliquer un seul concept.

Ces deux phénomènes, à savoir la polyvalence des symboles allégoriques et la résistance-accumulation du discours paraphatique exigent que le lecteur se détache de la fixité du lien qui unit les éléments des deux côtés du discours. On n'a pas à postuler que ces incohérences puissent être le reflet de fautes d'inattention ou d'une certaine confusion de la part de l'auteur, puisque la cohérence n'est pas soumise aux mêmes critères de validité pour le discours mythique que pour le discours rationnel, de sorte que, par exemple, l'usage d'une métaphore n'exclut pas l'usage d'une autre métaphore, et c'est de la même manière qu'il faut expliquer que la même figure, le même dieu, ne représente pas systématiquement le même concept, par exemple la même hypostase, à travers tout le corpus des *Ennéades*. De plus, postuler l'inattention ou la confusion me semble tout simplement superflu puisqu'on peut expliquer la variation des symboles et l'accumulation des images de manière cohérente, en montrant qu'elles sont en parfaite conformité avec les procédés littéraires favorisés de l'auteur.

Certaines images présentées dans le dernier chapitre forment une catégorie particulière. Il s'agit de celles qui sont utilisées par Plotin sans qu'il n'y ait réellement de concept équivalent ni d'accumulation. Certaines fonctionnent de manière isolée, comme la « trace » de l'âme, la « source » de l'Un, ou son rayonnement, d'autres s'organisent en systèmes, comme par exemple les notions spatiales qui décrivent le monde intelligible, l'ici et le *là-bas*, la dialectique entre procession et conversion des âmes (*proodos et strepsis*), ou encore le *chemin* en lequel consiste la philosophie. Ces images sont des outils de persuasion puissants qui jouent un rôle unique dans l'expression de la philosophie plotinienne, et ce, même si ces outils sont étrangers à la rationalité à proprement parler. C'est pour ces images sans équivalent métaphorique qu'il est le plus difficile de départager entre discours littéral et discours non littéral. En effet, si certaines sont parfois prises littéralement, comme la trace ou la procession, c'est probablement que ce que ces images illustrent est si abstrait que cela colle à l'image qui l'explique. Dans le cas de ces images, comme dans le cas des autres métaphores et des mythes, c'est aussi l'interprétation qui nous donne accès à leur sens réel. De sorte que les images, qu'elles aient ou non un équivalent conceptuel nommé, sollicitent le lecteur sur le plan de l'interprétation : elles sont un outil de stimulation philosophique au même titre qu'un véhicule de transmission doctrinale. Ce sont aussi ces images qui montrent le mieux

l'impossibilité de contourner le rôle de l'imagination (la faculté mentale de représentation) dans la conception d'idées philosophiques abstraites.

### **Vies parallèles**

Comme je l'ai dit plus haut, j'espère avoir montré, au terme de ma recherche doctorale, que les différents types de discours qui se trouvent dans le corpus philosophique et dans les *Ennéades* en particulier ne doivent pas être compris comme se trouvant dans des vases clos et vivant des vies séparées et parallèles, parce que le fait de les concevoir comme tel nous prive d'une partie du corpus philosophique. Cette tendance à séparer radicalement le mythe et la raison au lieu de ne les séparer que par leur mode d'action sur la pensée témoigne d'une tendance culturelle à la dichotomie : mythe et rationalité, science et art, vérité et illusion, pensée et action, image et langage, mortel et immortel, nature et civilisation, raison et émotion.

Les préjugés selon lesquels toute la connaissance est organisée en systèmes dichotomiques où la différence devient hiérarchie ratent leur cible plus globale. Les auteurs qui refusent de considérer les mythes, ainsi que les métaphores plotiniennes et les inconstances plotiniennes comme des parties intégrantes et essentielles du texte ont tôt fait de caviarder les textes philosophiques qui sont les plus à même de nous toucher, et de nous faire philosopher. La raison et la rigueur sont essentielles à la pratique de la philosophie, mais dire que les mythes et les autres discours qui visent la persuasion et l'émotion ne sont que des compléments à la philosophie est de l'ordre du vœu pieux. Les mythes exercent au moins depuis Platon un rôle essentiel pour la persuasion et la mémoire, qui sont elles-mêmes essentielles pour la rétention des doctrines philosophiques elles-mêmes élaborées et appuyées par la raison, de sorte que ces deux sphères distinctes que sont le discours rationnel et le mythe sont pourtant fondamentalement interdépendants.

S'il est un sujet d'histoire de la philosophie qui soit susceptible d'être actuel, il s'agit bien de celui qui nous montre les rouages de son fonctionnement, de ses pouvoirs, de ses contradictions, de ses limites, de ses ramifications. Or, l'ensemble de ce qui ressort de ma thèse me semble parfois s'apparenter à des enjeux contemporains qui sont aussi reliés à

nos « préjugés dichotomiques » inhérents à notre conception de l'être humain. Dans les jours qui ont précédé le dépôt de la thèse, j'ai entendu sur les archives de France Culture Yann Le Cun, spécialiste de l'intelligence artificielle, défendre comme moi l'idée que ces systèmes qui nous paraissent se nuire les uns aux autres sont en fait les parties d'un même phénomène :

O. G. Est-ce que les machines autonomes pourront, demain, ressentir les mêmes émotions que les hommes?

Y. L. Alors c'est très probable, oui, en tout cas des émotions très similaires. En fait même deux individus, deux personnes, ne ressentent pas les mêmes émotions parce que leurs expériences sont différentes, leurs corps sont différents, donc il n'y aura pas de possibilité de reproduction exacte, mais les machines autonomes auront des émotions. C'est un petit peu inévitable parce que les émotions sont inséparables de l'intelligence. Bon, tout le monde n'est pas d'accord là-dessus, c'est une opinion personnelle.

Mais les émotions sont liées à la capacité d'anticipation, par exemple. Donc quand on a peur, c'est qu'on anticipe une situation qui peut devenir dangereuse, et dont on ne peut pas prévoir le futur, par exemple, et les machines autonomes intelligentes devront pouvoir avoir cette capacité à prédire, à planifier, et donc à anticiper le résultat positif ou négatif d'une séquence d'actions, ou d'une situation. Donc les émotions sont vraiment inséparables de l'intelligence autonome. Maintenant, la plupart des machines qu'on va qualifier d'intelligentes ne seront pas vraiment autonomes, c'est-à-dire qu'elles seront faites pour conduire des voitures, pour détecter des tumeurs dans les images médicales, etc. Celles-là n'auront pas besoin d'autonomie et donc n'auront pas d'émotions. [...]

Il n'y a rien de magique dans les émotions, elles sont calculées par le cerveau, comme le reste. On peut imaginer, effectivement, des machines intelligentes qui ont une partie de leur cerveau logiciel ou électronique qui calcule leur contentement, c'est un petit peu similaire au ganglion de la base dans le cerveau humain.<sup>543</sup>

Ici, le parallèle entre les émotions et les mythes est facile à amorcer, d'autant plus que les mythes sont les discours qui sont réputés s'adresser aux émotions, par opposition au discours rationnel qui s'adresse à la rationalité (et ici au calcul). Mais dans ce contexte hypothétique, les émotions font partie de l'intelligence de la même manière que les

---

<sup>543</sup> Le Cun, Y. (2018, 18 octobre). L'intelligence artificielle, sans foi ni loi? [entrevue radiophonique]. Dans *La grande table des idées par Olivia Gesbert*. France Culture. <https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/lintelligence-artificielle-sans-foi-ni-loi>

mythes font partie de la philosophie et ne sont pas des obstacles qui se dressent contre elles.

Il me semble incroyable et extrêmement intéressant que ces émotions soient décrites comme la condition de l'*autonomie* de ces machines intelligentes. On se rappelle que le *logos*, par opposition au *nous*, est une faculté qui n'est utile qu'à l'âme descendue, qui a cédé à la fascination de la matière et qui veut s'appartenir elle-même (*Enn.* IV.8), c'est-à-dire être autonome, et que cette faculté appréhende les objets de manière séquentielle, c'est-à-dire divisée dans le temps. L'exemple donné par le scientifique pour expliquer l'utilité potentielle des émotions des machines autonomes concerne aussi la prévision du futur, elle est donc reliée au temps, et elle ne s'applique pas aux machines non-autonomes, construites pour répéter une tâche indéfiniment. Finalement, le pouvoir à double tranchant des mythes qui a été caractérisé par Platon trouve aussi écho ici. Si la peur permet de prévoir un danger, elle ne garantit pas la réussite du processus de décision qui suivra : la peur peut nous pousser à résister ou à fuir, mais elle peut aussi nous paralyser et saboter nos décisions.

Il n'y a donc, ajouterais-je, rien de mystérieux dans les images fortes mobilisées par Plotin pour expliquer sa métaphysique, rien de mystérieux dans les mythes et dans le discours paraphatique qui servent à frapper la lectrice : tout cela participe à la connaissance philosophique.

## Bibliographie

### Ennéades

- Bréhier, É. (1924-1938). *Ennéades*. Tomes. 1-6. Les Belles Lettres.
- Brisson, L. (2005). *Traité 27-29 (IV.3-5) Sur les difficultés relatives à l'âme, trois livres*. Flammarion.
- Brisson, L. et Pradeau, J.-F. (dir.) (2009). *Traité 45-50*. Flammarion.
- Fleet, B. (2012). *Ennead IV.8: On the Descent of Souls into Bodies*. Parmenides Publishing.
- Fleet, B. (2016). *Ennead IV.7: On the Immortality of the Soul*. Parmenides Publishing.
- Hadot, P. (1990). *Traité 50, III.5, Introduction, traduction, commentaires et notes*. Cerf.
- Hadot, P. (1994). *Traité 9 (VI.9). Introduction, traduction, commentaires et notes*. Cerf.

### Autres

- Armstrong, A. H. (1954). Plotinus' doctrine of the Infinite and its significance for Christian thought. *The Downside Review*, 73, 47-58.
- Armstrong, A. H. (1986). Platonic mirrors. *Eranos Jahrbuch*, 55, 147-81
- Aubenque, P. (1976). Plotin philosophe de la temporalité. *Diotima*, 4, 78-86.
- Aubenque, P. (1990). La découverte grecque des limites de la rationalité. Dans J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du Congrès de Nice, p. 407-417). Presses universitaires de France.
- Banner, N. (2018). *Philosophic silence and the 'One' in Plotinus*. University of Cambridge Press.
- Blumenthal, H. J. (1971). *Plotinus' psychology: his doctrines of the embodied soul*. M. Nijhoff, éditeur.
- Brague, R. (1982). *Du temps chez Platon et Aristote*. Presses universitaires de France.
- Bréhier, É. (1913). Origine des images symboliques. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 75(1), 135-155.

- Bréhier, É. (1949). Images plotiniennes, images bergsoniennes. *Les études bergsoniennes II*. Albin Michel, 105-128.
- Bréhier, É. (1968). *La Philosophie de Plotin*. Paris: Vrin.
- Brisson, L. (1987). Mythe, écriture, philosophie. Dans J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du Congrès de Nice, p. 49-58). Presses universitaires de France.
- Brisson, L. (1987). Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens. Dans M. Costantini (dir.), *Le texte et ses représentations* (Études de littérature ancienne t.3, p. 121-128). Presses de l'École Normale Supérieure.
- Brisson, L. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*. Vrin.
- Calame, C. (2008). *Mûthos et lógos*: les pouvoirs de du discours dans deux tragédies d'Eschyle. Dans M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette (dir.), *All' eu moi katalexon / 'Mais raconte-moi en détail ...' (Odyssee, III, 97)*: Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, p. 179-194. OUSIA/Vrin.
- Carone, G. R. (2004). Creation in the « Timaeus »: the middle way. *Apeiron*, 37(3), 211-226.
- Charrue, J.-M. (2005). Plotin et l'image. *Les Études Classiques*, 73(1), 39-66.
- Chiaradonna, R. (2014). Plotinus' metaphorical reading of the « Timaeus »: soul, mathematics, providence. Dans P. D'Hoine et G. Van Riel (dir.), *Fate, providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought: studies in honour of Carlos Steel* (p. 187-210). Leuven University Press.
- Clark, S. R. L. (2016). *Plotinus: myth, metaphor, and philosophical practice*. The University of Chicago Press.
- Corrigan, K. (2003). Plotin, la discursivité et le temps futur du langage. Dans M. Fattal (dir.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. (Collection: Ouverture philosophique, p. 223-245). L'Harmattan.
- Cornford, F. M. (1937). *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato*. Kegan Paul.
- Couloubaritsis, L. (1985). Les multiples discours de Parménide. Dans *Language and Reality in Greek Philosophy* (p. 60-66). Greek Philosophical Society.

- Couloubaritsis, L. (1988a). Les multiples chemins de Parménide. Dans P. Aubenque (dir.), *Études sur Parménide* (p. 25-43). Vrin.
- Couloubaritsis, L. (1988b). Mythe et religion, une alliance de raison. *Kernos*, 1, 111-120.
- Couloubaritsis, L. (1991). Le statut transcendantal du mythe. Dans G. Florival (édit.), *Études d'anthropologie philosophique* (vol 4, *Figures de la rationalité*, p. 14-44). Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.
- Couloubaritsis, L. (1992). Le logos hénologique chez Plotin. *Revue de philosophie ancienne*, 10(2), 231-243.
- Couloubaritsis, L. (1998). *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale, figures illustres*. B. Grasset.
- Couloubaritsis, L. (2003). *Aux origines de la philosophie européenne*. De Boeck.
- Couloubaritsis, L. (2006). Fécondité des pratiques catalogiques. *Kernos*, 19, 249-266.
- Delatte, A. (1932). La catoptromancie grecque et ses dérivés. *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 48, 152-154
- Detienne, M. (1981). *L'invention de la mythologie*. Gallimard.
- Dixsaut, M. (1990). La rationalité projetée à l'origine : ou, de l'étymologie. Dans J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du Congrès de Nice, p. 59-75). Presses universitaires de France.
- Dixsaut, M. (2012). Myth and interpretation. Dans C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez (dir.), *Plato and myth*, (Collection Mnemosyne, p. 25-46). Leiden-Brill.
- Dorion, L.-A. (2012). The delphic oracle on Socrates' wisdom: a myth? Dans C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez (dir.), *Plato and myth*, (Collection Mnemosyne, p. 419-434). Leiden-Brill.
- Dufour, R. (2006). Tradition et innovations: le « Timée » dans la pensée plotinienne. *Études platoniciennes*, 2, 207-236.
- Eon, A. (1970). La notion plotinienne d'exégèse. *Revue internationale de philosophie*, 24, 252-289.
- Fattal, M. (éd). (2003). *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (Collection : Ouverture philosophique). L'Harmattan.

- Ferwerda, R. (1965). La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin. J. B. Wolters.
- Ferwerda, R. (1980) Plotinus en de mythe van het vleugelverlies van de ziel. *Wijsgerig perspectief op maatsch*, 21(2), 39-45.
- Festugière, A. J. (1971). Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ, *Études de philosophie grecque*, Vrin, 254-272. \*recueil d'articles
- Gaudin, C. (1992). Deux cavernes - L'écriture allégorique. *Revue de philosophie ancienne*, 10(2), 179-210.
- Gernet, L. (1948). La notion mythique de la valeur en Grèce, *Journal de psychologie*, 41(oct-déc), 415-462.
- Ghindini Tortorelli, M. (1975). Un mito orfico in Plotino (Enn. IV, 3, 12), *La parola del passato: rivista di studi antichi*, 30(164), 356-360.
- Graeser, A. (1972). *Plotinus and the Stoics: a preliminary study*. Brill.
- Gurtler, G. M. (2002). Providence: the Platonic demiurge and Hellenistic causality. Dans M. F. Wagner (dir.), *Neoplatonism and nature: studies in Plotinus' « Enneads »* (pp. 99-124). State University of New York Press.
- Hadot, P. (1983). Physique et poésie dans le Timée de Platon. *Revue de Théologie et de Philosophie*, CXV, 113-133.
- Hadot, P. (1989). *Plotin ou la simplicité du regard*. Études augustinienes.
- Hadot, P. (2010). Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin. Dans *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*. (p. 225-266; rééd de 1976, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 13, 81-108) Les Belles Lettres.
- Harrington, K.W. (1975). Plotinus' allegorical approach to Platonic myth in Ennead III, 5 and its antecedents, *Diotima*, 3, 115- 125.
- Helleman-Elgersma, W. (1980). *Soul-sisters : a commentary on Enneads IV 3(27), 1-8 of Plotinus*. Collection Elementa, vol. 15. Rodopi.
- Jonas, H. (1962). Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation von Enn. III.7. Dans A. Dempf, H. Arendt et F. Engel-Janosi (dir.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag* (295-319). C. H. Beck Verlag.
- Kalligas, P. (2012). Eiskrisis, or the presence of soul in the body: a Plotinian conundrum. *Ancient Philosophy*, 32(1), 147-166.

- Klimis, S. (2008). En cheminant entre mythe et philosophie: généalogie de la pensée de Lambros Couloubaritsis. Dans M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette (dir.), *All' eu moi katalexon / 'Mais raconte-moi en détail ...' (Odyssee, III, 97), Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis* (37-54). OUSIA – Vrin.
- Lachterman, D. R. (1990). *Noos and Nostos : The Odyssey and the Origins of Greek Philosophy*. Dans J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du Congrès de Nice, 33-39). Presses Universitaires de France.
- Lacrosse, J. (2003). Temps et mythe chez Plotin. *Revue philosophique de Louvain*, 101(2), 265-281.
- Lacrosse, J. (2003a). *La Philosophie de Plotin: intellect et discursivité*. Paris PUF.
- Lacrosse J. (2008). Mythe et philosophie chez Plotin. Dans M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette (dir.), *All' eu moi katalexon / 'Mais raconte-moi en détail ...' (Odyssee, III, 97), Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis* (493-501). OUSIA – Vrin.
- Lafrance, Y. (1990). Mythe et raison dans la théorie platonicienne des Idées. Dans J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du Congrès de Nice, 315-324). Presses Universitaires de France.
- Lamberton, R. (1986). *Homer the theologian : Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Collection : The Transformation of the classical heritage ; 9. University of California Press.
- Laurent, J. (1998). *L'homme et le monde selon Plotin*. Fontenay-aux-Roses.
- Leroux, G. (1992). La trace et les signes: aspects de la sémiotique de Plotin. *Revue de philosophie ancienne*, 10(2), 245-261.
- Louis, P. (1990). Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon: Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker. Belles Lettres.
- Morelli, E. (2011). Plotinus' two interpretations of Timaeus 35a. *Ancient Philosophy*, 31(2), 351-361.
- Most, G. (1999). From *logos* to *muthos*. Dans R. Buxton (dir.), *From Myth to Reason?* Oxford University Press.
- Most, G. (2012). Plato's exoteric Myths. Dans C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez (dir.), *Plato and myth*, (Collection Mnemosyne, p. 13-24). Leiden-Brill.

- Murray, P. (1999). What is a *Muthos* for Plato. Dans R. Buxton (dir.), *From Myth to Reason?* Oxford University Press.
- Narbonne, J.-M. (2008). L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'*homoousia*. *Laval théologique et philosophique*, 643, 691-708.
- O'Brien, D. (1985). *Mythes et représentations du temps*. Éditions du CNRS.
- Pépin, J. (1970). Plotin et le miroir de Dionysos. *Revue internationale de philosophie*, 24, 304-320.
- Pépin, J. (1976). Le temps et le mythe, *Mythe et allégorie*, 503-516.
- Pépin, J. (1976). Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. *Études augustinienne*s.
- Pépin, J. (1979). Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin *Sur les nombres*, VI.6 (34). *Phronesis*, XXIV, 197-208. Doi: 10.1163/156852879X00126
- Philipps, J. F. (1997). Neoplatonic exegeses of Plato's cosmogony (Timaeus 27C-28C). *Journal of the History of Philosophy*, 35(2), 173-197.
- Philipps, J. F. (2002). Plato's "psychogonia" in later Platonism. *Classical Quarterly*, 52(1), 231-247. Doi: 10.1093/cq/52.1.231
- Pradeau, J.-F. (2008). L'âme élastique: quelques remarques sur la définition du temps que propose Plotin dans *L'Éternité et le temps*. Dans J. Bouffartigue, D. Auger, É. Wolff (dir.), *Culture classique et christianisme, mélanges offerts à Jean Bouffartigue* (139-146). Picard.
- Quispel, G. (1970). From mythos to logos [and the philosophy of Plotinus]. *Eranos-Jahrbuch*, 39, 323-340.
- Rappe, S. (2002). Explanation and nature in Enneads VI, 7, 1-15. Dans M. Wagner (dir.), *Neoplatonism and nature: studies in Plotinus' "Enneads" (71-98)*. State University of New York Press.
- Riedweg, C. (1987). *Mythenterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Gesellschaft, Band 26. Éd. de Gruyter.
- Rist, J. M. (1967). *Plotinus: the road to reality*. Cambridge University Press.

- Rocca-Serra, G. (1990). Naissance de l'exégèse allégorique et naissance de la raison, Dans J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce* (Actes du Congrès de Nice, 77-82). Presses Universitaires de France.
- Rowe, C. (2012). The Status of the Myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato Seriously. Dans C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez (dir.), *Plato and myth*, (Collection Mnemosyne, p. 187-198). Leiden-Brill.
- Santa Cruz, M. I. (1978). La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin. Paris: PUF.
- Schwyzler, H.-R. (1935). Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35A. *Rheinisches Museum für Philologie*, 360-368.
- Schwyzler, H. R. (1963). Sieben *hapax eirèmena* bei Plotin, *Museum Helveticum*, 20, 186-195.
- Seidel, G. J. (1992). Chaos in Plotinus, *Revue de philosophie ancienne*, 10(2), 211-220.
- Slaveva-Griffin, S. (2003). Literary form and philosophical exegesis: Plotinus' utilization of Plato's cosmology. *The Ancient World*, 34(1), 57-66.
- Smith, A. (2007). Plotinus and the myth of love. J.H.D. Scourfield (dir.), *Texts and culture in late antiquity: inheritance, authority, and change* (p. 233-245). Classical Press of Wales.
- Stillman, P. (1977). *Introduction to Myth*. Hayden.
- Strange, S. K. (1994). Plotinus on the Nature of Eternity and Time. Dans L. P. Schrenk (dir.), *Aristotle in Late Antiquity* (coll. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 27, p. 22-53). Catholic University of America Press.
- Tarán, L. (1971). The creation myth in Plato's Timaeus. Dans J. P. Anton et G. L. Kustas (dir.), *Essays in ancient Greek philosophy* (p. 372-407). State University of New York Press.
- Torchia, N. J. (1993). *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. Peter Lang.
- Trouillard, J. (1970). L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne. *Revue Internationale de Philosophie*, XXIV, 236-251.
- Turner, J. D. (2006). The Gnostic Sethians and Middle Platonism: interpretations of the Timaeus and Parmenides. *Vigiliae Christianae*, 60(1), 9-64. Doi: 10.1163/157007206775567898
- Vernant, J. P. (1974). *Mythe et société en Grèce ancienne*. Maspero.

Vernant, J. P. (rééd. 2007). Mythe et pensée chez les Grecs, *in: Religions, rationalités et politiques I*. Seuil.

Vlastos, G. (1939). The disorderly motion in the Timaios. *Classical Quarterly*, 71-83.  
Doi: 10.1017/S0009838800020966

Vorwerk, M. (2010). Maker or Father? : the Demiurge from Plutarch to Plotinus. Dans R. D. Mohr et B. M. Sattler (dir.), *One book, the whole universe: Plato's "Timaeus" today* (p. 79-100). Parmenides Publishing.