

Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, 590 p.

Jean Trouillard

Volume 2, numéro 2, octobre 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203034ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203034ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Trouillard, J. (1975). Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, 590 p. *Philosophiques*, 2(2), 287–299.
<https://doi.org/10.7202/203034ar>

BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, 590 p.

par Jean Trouillard

I

Le sous-titre de cet imposant ouvrage en révèle la nature et la méthode. L'auteur restaure avec bonheur et non sans courage un genre un peu négligé (le commentaire) à une époque où il est de bon ton de se dire créateur et révolutionnaire. Mais il n'emploie pas le procédé analytique qui explique phrase par phrase, ainsi que le fait Proclus dans son commentaire du *Timée* ou, de nos jours, E. R. Dodds dans son commentaire du *Gorgias*. En qualifiant son commentaire de « systématique », Luc Brisson exprime sa préférence pour la démarche synthétique qui concentre la réflexion autour des grands thèmes du dialogue. Ce qui n'exclut nullement une exégèse souvent minutieuse des principaux textes platoniciens. C'est ainsi que nous sommes invités à étudier successivement : le démiurge, le monde des formes intelligibles, le milieu spatial, l'âme du monde, le corps du monde, l'homme et la nécessité. L'ouvrage s'achève par de vigoureuses conclusions, par une ample bibliographie, enfin par des index (des textes anciens, des auteurs modernes, des concepts fondamentaux, des termes grecs importants).

On a parfois reproché au genre « commentaire » de stériliser la pensée en la détournant des choses mêmes pour l'appliquer à des notions ou à des formules substituées à la réalité et indéfiniment reprises. On aboutirait ainsi à une philosophie de professeur. « Le philosophe parle des choses, disait jadis Étienne Gilson, tandis que le professeur de philosophie parle de philosophie. » On s'enfermerait dans un cercle de plus en plus artificiel au fur

et à mesure que s'allonge la succession des interprètes d'interprètes.

Cette objection est injustifiée en droit. Car le commentaire permet un travail d'équipe et d'école où les efforts individuels se corrigent et se renforcent, alors que des penseurs œuvrant dans l'isolement perdent beaucoup de temps à reprendre des recherches déjà dépassées. En outre, si le commentaire est conforme aux lois du genre, il a pour effet de rendre le système pleinement conscient et donc d'en manifester les limites et l'inadéquation. Quand on s'est exercé à démonter et à remonter une doctrine, quand on a mis au jour ses postulats, on peut certes continuer à la préférer à tout autre (comme présentant le minimum d'inconvénients). Mais on ne peut plus s'y enfermer. Tandis que le penseur qui n'aura pas fait ce détour par l'histoire de la philosophie sera d'autant plus confisqué par son système qu'il aura moins tiré au clair les lois de toute construction et les dessous de toute évidence.

Par ailleurs, il n'existe pas de regard entièrement naïf sur la réalité. On ne comprendrait rien si on n'avait aucun problème. Et ceux-ci sont toujours relatifs à une optique et à une culture particulière. Or le meilleur moyen de compenser cette partialité est de s'attacher aux plus grands penseurs. Car leur démarche a une valeur d'universalité et de réflexion radicale qui compense, autant qu'il est possible, la relativité de leur perspective. Platon est justement l'éducateur par excellence, parce qu'il enseigne mieux que quiconque à traverser la positivité de ses propres thèses.

La documentation de Luc Brisson est considérable. Il est difficile de le prendre en défaut. Partant du texte platonicien pour y revenir, sa compétence s'étend à l'histoire entière du platonisme, de l'Ancienne Académie aux interprètes récents comme H. Cherniss, le P. Festugière ou Joseph Moreau, en passant par le moyen et le néo-platonisme. Et il use de cette longue tradition pour tracer une esquisse générale du platonisme qui éclaire efficacement son étude du *Timée*.

Bien entendu, devant une postérité aussi ample et diverse que celle de Platon, des choix sont inévitables. Et c'est ici que l'érudition la plus scrupuleuse se trouve orientée par des options conscientes ou implicites. « Il n'y a pas de grâce chez Platon, écrivait Alain, si ce n'est la rencontre d'un sage. » Quels sages a

rencontrés Luc Brisson et quelles normes il se donne, nous le devinons au long de ses chapitres.

Il accorde, par exemple, une large place aux interprétations néo-platoniciennes, qu'il accepte dans des secteurs limités. Mais il ne semble pas avoir accordé grande attention aux racines religieuses et mystiques de l'itinéraire spirituel, qui, dans cette école, commandent tout le reste, y compris l'exégèse du *Timée*. La hiérarchie néo-platonicienne des vertus, qui place les vertus hiératiques et théurgiques au-delà des contemplatives, est ici significative. Par cette exaltation du signe opératoire (qui est le mythe en acte) dont on aperçoit l'amorce dans les *Lois*, cette école reconnaît au mythe, dans certaines conditions, une portée supérieure à celle de la plus pure pensée. On pressent les conséquences de cette position quand on songe à la place considérable que tient le mythe dans l'œuvre de Platon. Nous y reviendrons.

Quand les néo-platoniciens s'attardent sur la purification, la conversion de l'âme et son assimilation à la divinité, ils reprennent des enseignements du *Phédon*, du *Phèdre*, du *Banquet* et de la *République*. Et si le projet fondamental de Platon reste la formation du sage pour le bon gouvernement de la cité, si le *Timée*, le *Critias* et les *Lois* sont une reprise mieux informée et fondée de la *République*, ce point de vue de la conversion de l'âme n'est plus un simple corollaire, mais peut-être la clef du platonisme. Dans ce cas, il ne peut se réduire ni à une ontologie ni à la morale intellectualiste que Platon n'a jamais cessé de professer et de dépasser.

Il n'est pas sans inconvénient d'oublier la postérité théologique et spirituelle de Platon, que celle-ci soit chrétienne, musulmane ou d'autre sorte. Un théologien comme Jean Scot Erigène, qui a inspiré les mystiques rhénans et fécondé la pensée allemande, doit beaucoup à Platon, quels que soient les intermédiaires. Il est plus platonicien que Saint Augustin. Ses théories des causes primordiales, des trois mouvements de l'âme et de la démarche analytique nous découvrent un aspect authentique du platonisme.

II

C'est avec une grande rigueur que Luc Brisson restitue, traduit et analyse les textes majeurs du *Timée*. Sur bien des points, il apporte de précieuses contributions à l'intelligence d'énoncés denses et allusifs. Citons seulement la figure du démiurge (à la fois artisan et magistrat), le milieu spatial à la fois récepteur et constitutif (ce en quoi et ce de quoi sont faites les choses sensibles), la composition de l'âme du monde par double mélange, le rapport entre mouvement et connaissance (la connaissance est un avatar du mouvement), l'origine de l'erreur et du mal dans la disproportion interne de l'homme. Notre commentateur montre clairement que Platon n'a jamais identifié ni le mal au corps, ni le mal à l'autre, ni l'autre au corps. Notons le rapprochement intéressant entre la théorie des idées et la découverte de l'irrationalité mathématique par les Pythagoriciens (p. 374). Enfin la mise en regard du *Politique* et du *Timée* est très heureuse.

«... Alors que le *Timée* décrit l'univers passant du désordre à l'ordre, le *Politique* décrit l'univers passant de l'ordre au désordre. La démarche est inverse, mais les éléments et le résultat identiques. Voilà la vérité fondamentale de ces deux dialogues ; voilà leur union véritable » (p. 488).

Il y a pourtant des cas où, sur le plan même de la lecture des textes, Luc Brisson semble embarrassé et peu convaincant.

Aux pages 75 et 133, il rencontre les célèbres textes de la *République* VI et VII concernant le Bien (ou le bien : mieux vaut en effet écrire le bien et l'un sans majuscule, mais il faut en faire autant pour toutes les idées.)

Qu'il soit impossible d'identifier le démiurge et le bien, c'est assez clair. Le démiurge forme tout ce qui est immortel dans notre monde. Il ne produit pas son modèle intelligible, qui d'ailleurs n'est qu'une partie de l'univers des idées. Nous serions plutôt tentés d'imaginer un démiurge issu de l'intelligible, ou mieux d'y voir l'hypostase mythique d'une fonction de l'intelligible dans son développement processif. Ainsi fait Proclus en débordant évidemment l'exégèse littérale.

Cela dit, il est difficile de ne pas discerner un essai de fonder

l'intelligible lui-même sur le bien dans les lignes où Platon déclare que « les objets connaissables tiennent du bien non seulement la faculté d'être connus, mais lui doivent par surcroît l'existence et l'essence, quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence... » (*Rép.* VI 509 b, traduction Chambry). Un peu plus loin, nous lisons que le bien est « la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau » dans l'intelligible et dans le sensible (*Rép.* VII 517 c).

Luc Brisson comprend ces déclarations dans le sens d'une simple finalité dialectique du bien, mais non d'une procession quelconque.

« Jamais, en effet, écrit-il, le bien n'est vraiment décrit comme la source de l'être » (p. 133).

Cela est exact si on entend par *être* le milieu spatial, mais non l'intelligible et la participation à l'intelligible. Autrement, des mots aussi lourds que τὸ εἶναι, τὴν οὐσία αἰτία, τεκῶσα seraient ici déplacés. Car ils disent beaucoup plus que le κινεῖ ὡς ἐρῶμενον d'Aristote.

Quant à l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, notre commentateur l'entend de la façon suivante :

« On ne peut l'interpréter que comme une expression poétique teintée de mysticisme, de l'importance du bien qui fonde et oriente la connaissance de toutes les formes intelligibles, dont cependant il peut très bien partager le mode d'existence. Cette phrase est ambiguë certes, mais faute de développements précis qui en éclaireraient le sens, on ne peut, en toute honnêteté, aller plus loin » (p. 133).

Il n'est pas de bonne méthode de retirer à un texte son mordant. Le sens ne serait-il pas plutôt qu'une fin est à ses médiations ce qu'un principe est à ses expressions, et dès lors que le point ultime de la conversion est nécessairement le point de départ de la procession, sous peine de perdre tout caractère « anhypothétique » ?

Les néo-platoniciens ajouteraient que ces déclarations de la *République* ne sont pas isolées dans l'œuvre de Platon. Elles ressemblent étrangement à la formule si dense du *Phédon* 99 c,

qui évoque le bien comme l'Atlas qui porte le monde, parce qu'en obligeant il donne à tous les êtres connexion et cohésion. Platon fait un jeu de mots plein de signification en rapprochant *δίου* et *ξυνδέειν*. La fin obligatoire (le bien) n'est-elle pas la cause unifiante (l'un) ? L'identification du bien et de l'un peut difficilement être refusée.

Luc Brisson objecte que ce texte est ironique. Mais cela ne lui enlève rien. S'il ne faut jamais oublier le sourire de Platon dans les moments les plus graves, il faut bien se garder de laisser échapper la leçon qui se cache dans le jeu et l'allusion. Platon n'est pas Kant.

On ne peut donner tort à Proclus de retrouver cette causalité souveraine du bien dans le mot du *Timée* 29e appliqué au démiurge : « Il était bon... » Sans cette exigence du bien qui l'oblige à réaliser le meilleur par générosité, non seulement le démiurge ne ferait rien, mais il n'y aurait ni démiurge ni modèle, parce qu'il n'existerait ni norme ni valeur.

D'après les néo-platoniciens, c'est encore à ce principe ineffable que fait allusion la VIIe *Lettre* 341 c-e, que Luc Brisson écarte un peu rapidement. Enfin et surtout, ils interprètent dans le même sens hyperontologique ou méontologique la 2e partie du *Parménide*. Les négations y deviennent la source des affirmations. Cette exégèse trouve sa perfection chez Damascios. Elle a été récemment exposée dans un article de Joseph Combès (« Damascios lecteur du Parménide ») publié dans les *Archives de philosophie* de janvier-mars 1975, p. 33-60. L'interprétation qu'en esquisse Luc Brisson (p. 116-117) appauvrit le *Parménide* et ne lui reconnaît guère d'originalité par rapport au *Sophiste*.

S'il n'y a pas de procession des idées, il ne doit pas y avoir en elles ce que Plotin appellera « la matière intelligible » et Proclus « l'infinité intelligible » (*ἀπειρία νοητή*). Luc Brisson souligne très justement que les deux thèses se tiennent. Car la matière intelligible est une puissance d'expansion qui introduit dans les idées un processus formateur, qu'il soit ou non dialectique (toute procession n'est pas dialectique). Érigène croyait que les causes primordiales, c'est-à-dire les intelligibles, étaient à la fois créées et créatrices. Notre auteur refuse l'un et l'autre. Pour lui, semble-t-il, les intelligibles sont autant de simples et d'absolus

au-delà desquels on ne peut remonter. Leur système (si système il y a) n'est pas le déploiement d'une unité originelle. De plus, ce sont de pures causes formelles sans efficience. Ce qui leur impose une distinction aristotélicienne qu'Aristote lui-même sait dépasser quand il en a besoin et que Proclus repoussera. Il y a, dit-il, de l'efficience dans le paradigme et du paradigme dans l'efficience (*In Parmenidem* IV, Cousin, 1864, 911, 4-7).

Ce refus de la matière intelligible est-il conforme à l'intuition du *Sophiste* 256 e : « Dans chacune des idées il y a certes beaucoup d'être, mais aussi infinie abondance de non-être (ἀπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν) » ?

Platon a entrevu, semble-t-il, que chaque idée établit son identité par un infini de négation. Car pour être elle-même elle inclut ses exclusions, elle se définit en refusant ce qui la refuse et en se limitant sur un fond d'illimitation. Tout objet identique et différent se résout dans une activité constituante.

Si maintenant nous ouvrons le *Philebe*, nous voyons apparaître sous un autre aspect à l'intérieur de l'intelligible cette puissance d'infinie diversité : c'est l'ἀπειρον. Il est bien difficile de soutenir que l'idée est uniquement πέρas et que son ἀπειρον n'est que l'infinité de ses participations.

« ... Tout ce dont on affirme en chaque occasion l'existence, écrit Platon, se compose d'un et de multiple et contient à titre congénital déterminant (πέρas) et infinité (ἀπειρίαν) » (16 c).

Ce que Platon appelle ici « exister » (εἶναι), ce ne sont pas les mélanges d'aventure que nous offre l'expérience, mais les connexions nécessaires des intelligibles en tant que tels, les liaisons de droit et non celles de fait. Seuls ces rapports intrinsèques peuvent être nommés « nombres » (16 d). Les mêmes termes « infini » et « nombre » sont d'ailleurs attribués à l'un dans la 2e hypothèse du *Parménide*. Et nous savons qu'il y est uniquement question des intelligibles.

Bien que ces oppositions même — autre et déterminant — infini désignent toutes les deux des fonctions constituantes des idées, il est très vrai qu'elles ne coïncident pas. Elles relèvent d'analyses faites à des niveaux différents. L'autre oppose chaque

détermination à toutes les autres. L'infini s'oppose au système total des déterminations ou plutôt à la fonction « détermination » en tant que telle. Il approfondit donc la négation. Un troisième degré est atteint dans la négation déployée par la 1ère hypothèse du *Parménide*, puisque la négation elle-même est née en même temps que l'affirmation corrélatrice. Nous accédons ici au point le plus radical. Il y aurait donc chez Platon trois sortes de négation que l'on confond souvent, mais grâce auxquelles le *Sophiste*, le *Philèbe* et le *Parménide* se complètent sans se répéter.

Dans ce contexte, l'opposition mouvement-repos introduite par le *Sophiste* dans l'intelligible apparaît primordiale. Elle exprime la genèse de toutes les autres oppositions. C'est pourquoi, selon Proclus, ce couple est antérieur à celui du même et de l'autre. Car le repos se résout dans la *μονή* ou « manence », qui est la racine de toute procession, le mouvement dans la procession elle-même. La manence porte à l'identité, la procession à la différence. Même et autre se suspendent donc au repos et au mouvement.

« La procession, écrit Proclus, est un mouvement substantiel (*κίνησις οὐσιώδης*), et le repos est l'établissement dans les causes. Car tout être procède en demeurant, et, en tant que causes substantielles, le mouvement et le repos sont antérieurs à l'identité et à l'altérité. Les êtres, en effet, se font identiques et se font autres (*ταυτοῦται καὶ ἕτεροιοῦται*) en procédant de leurs causes tout en demeurant en elles. Ils se font autres parce qu'ils procèdent, et ils se font identiques parce qu'ils se convertissent vers ce qui demeure dans leurs causes. Et c'est pourquoi le mouvement et le repos se rangent avant l'identité et l'altérité... » (*In Parmenid.* VII, 1154, 22-32).

On voit que, pour Proclus, le monde intelligible n'est pas originellement un ensemble de déterminations distinctes, difficiles à justifier, mais une puissance unique qui se détermine en se déployant. Ce processus de division peut être saisi dans la constitution de tout être véritable.

« Puisque l'être est le tout premier intelligible, les causes de l'être détiennent le rang le plus universel parmi les genres. Or celles-ci sont au nombre de cinq : substance, même, autre, mouvement et repos. Car chacun des êtres se réalise, se fait un avec

lui-même, se distingue de lui-même et des autres, procède de lui-même et de son propre principe et participe à quelque manence (*μονῆς*) ou permanence (*διαμονῆς*), en tant qu'il sauvegarde sa propre forme. Qu'il s'agisse donc du genre intelligible, sensible ou moyen, il est formé de ces genres. Car tous les êtres en sont formés » (*In Hymaeum*, Diehl II 133, 10-18).

La division des intelligibles s'effectuerait ainsi au cours d'une analyse qui coïnciderait avec une procession. Et on restaurerait deux caractères qu'on ne peut éliminer de l'univers platonicien, malgré son inachèvement : la continuité et le dynamisme.

Sur ces deux points, Luc Brisson repousse l'achèvement néo-platonicien. Il n'admet ni qu'il y ait du mouvement dans l'intelligible (mais seulement la forme du mouvement), ni même que l'intelligible soit cause du mouvement dans le sensible. Cela appelle deux remarques.

D'une part, comme le remarque Proclus (*In Parmenid.* VII 1172, 21-23), Platon ne définit pas le terme *κίνησις* de façon aussi stricte qu'Aristote. Il l'étend à toute activité, toute vie, même aux processus supérieurs au devenir. C'est pourquoi le mouvement immanent à l'idée n'est pas incompatible avec son caractère immuable et éternel. Il y a là un « mouvement immobile », pour reprendre le titre d'un ouvrage récent consacré à Proclus (S.E. Gersh, *κίνησις ἀκίνητος . A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, London 1973).

D'autre part, rien n'empêche qu'un principe immobile soit source de mouvement. Car cette interdiction s'appuierait encore sur une division aristotélicienne de la forme et de l'agent qui n'est pas de mise ici. La forme du mouvement peut être une loi efficace de mouvement. Car l'immobilité d'un intelligible n'est pas celle d'un modèle inerte, mais celle d'une *δύναμις* supérieure au mouvement.

Quand on refuse un attribut à un sujet, ce peut être ou bien parce que le sujet en est privé et se trouve incapable de le communiquer à quiconque (Socrate n'est pas musicien), ou bien parce que le sujet transcende la possession et la privation de ce caractère (l'âme n'est pas colorée). Dans ce cas, c'est parce qu'il ne possède pas ce caractère, parce qu'il en est en quelque sorte libéré,

que le sujet peut le produire. En ce sens l'idée donne toujours ce qu'elle n'est pas, et c'est par son immobilité qu'elle est la cause la plus efficace du mouvement. C'est en tant qu'elle n'est pas temporelle que l'éternité donne naissance au temps. N'oublions pas que dans le contexte éducatif platonicien l'idée n'est pas seulement une fonction spéculative, mais un *devoir* et un *pouvoir*. Elle est une *exigence* de transformation qui nous saisit plus que nous ne la saisissons. Nous ne thématisons que son reflet dans une notion. C'est ce qui empêche toute assimilation des idées platoniciennes aux catégories aristotéliennes ou kantienne.

Maintenant on peut soutenir avec les néo-platoniciens que l'immobile doit produire le mouvement en formant d'abord un principe automoteur (l'âme) qui communiquera le mouvement aux corps hétéromobiles. On peut encore insérer l'activité du démiurge entre l'immobile et l'automoteur. L'immuable produit alors le mouvement corporel à travers des médiations.

De toutes façons il y a bien une procession des idées vers le milieu spatial, puisque celui-ci en reçoit des déterminations élémentaires avant l'action du démiurge et à travers elle. Participation et illustration sont des processions, même si elles sont seulement partielles.

IV

Le platonisme de Luc Brisson est aussi rationnel que possible, nous dirions même : très raisonnable. D'après notre interprète, quand Platon emploie des termes ou des thèmes religieux, c'est avec le dessein de les transposer et d'en tirer une signification purement rationnelle.

On concèdera aisément qu'il n'y a aucune opposition positive à la clarté dans l'univers platonicien, qu'il n'y a en lui ni divinité ni âme mauvaise. On accordera également que les influences orientales qu'on a cru y découvrir demeurent problématiques et imprécises. Mais le milieu hellénique lui-même faisait sa part à la nuit, et une part souvent bienfaisante. On risque d'appauvrir le platonisme et de détruire son équilibre en y cherchant une simple morale et en lui prêtant une idée de la raison

empruntée à des écoles contemporaines. Songeons seulement à la folie divine du *Phèdre* et à l'ἐξαιφνης du *Banquet* 210 e.

Platon ne croyait pas qu'une âme pût s'assimiler à la divinité sans passer par la rigueur du savoir. Mais il ne limitait pas la sagesse à une licence objective. Il invitait à la traverser pour atteindre ce par quoi nous la constituons.

« ... À celui-là seulement qui voit ce par quoi le beau est visible, il sera donné d'enfanter non des reflets de vertu, mais la vertu réelle ... » (*Banquet* 212 a).

Cette génération sera pour l'initié une régénération. Ce n'est donc pas seulement la vérité dans une structure que cherche Platon, mais plutôt une coïncidence avec la genèse de la vérité. Telle est l'initiation qui divinise, ou plutôt qui fait lever le germe de divinité qui est en nous. Ainsi orienté, Platon devait tenter de faire la genèse de ces principes d'objectivation que sont les intelligibles. De même que la nature n'est telle que par les opérations grâce auxquelles nous l'élaborons (comme le suggère très heureusement la page 98), ainsi les modèles qui règlent ces opérations ne sont intelligibles qu'à partir de leurs processus constituants.

Platon n'aimait pas les écrits. Il le répète dans le *Phèdre*, le *Politique* ; la VIIe *Lettre*. Il n'a pas composé de traité philosophique. Il estimait que la tâche du maître était plutôt d'amener le disciple à réveiller en lui-même le foyer d'où jailliront, selon les occasions, les discours efficaces (*Phèdre* 276 e - 277 a). C'est pourquoi sans doute il a publié des dialogues, qui sont des sortes d'exercices ou de méditations et qui fournissent beaucoup plus une méthode qu'une doctrine.

Comme l'a montré René Schaerer dans *La question platonicienne* (Paris 1938), on ne peut totalement dissocier chez Platon le message de son expression, le fond de la forme. Le cheminement est lui-même un enseignement. C'est que celui-ci appartient pour une grande part à l'expression poétique, qui procède non par notions immédiatement communicables, mais par suggestion et incantation.

« L'œuvre de Platon pose avec netteté, écrit Schaerer, la

question des rapports de l'intuition esthétique, de la découverte scientifique et de l'extase religieuse » (p. 260).

Toute traduction du langage poétique en discours purement rationnel, du *μῦθος* en *λόγος*, sera donc inadéquate.

« Deux ordres de discours se font face, écrit Luc Brisson, le discours mythique et le discours ontologique. Mais le discours mythique n'a de sens que par rapport au discours ontologique qu'il relaie au niveau du sensible » (p. 339).

Cette assertion est juste dans les cas où le mythe est une approche figurée et pédagogique de l'ordre rationnel. Mais le mythe proprement dit veut suggérer non le rationnel, mais le supra-rationnel par l'infra-rationnel. Il est alors plus riche que la raison parce qu'il manifeste une coïncidence que la raison dissout. La clarté se paie par une absence, comme le soulignera Plotin (*Ennéades* V. 8. 11). Proclus distinguera l'usage pédagogique du mythe et son emploi initiatique ou inspiré.

« De même que l'harmonie est de deux sortes, l'une appropriée aux disciplines éducatives, l'autre étrangère à ces disciplines, de même aussi la mythologie comporte deux branches ; l'une visant à la droite formation des jeunes, l'autre à l'évocation hiératique et symbolique du divin » (*In Rempublicam*, Kroll I 84, 22-26, traduction Festugière).

Aucune de ces remarques ne surprendra un historien aussi averti que Luc Brisson. Il sait assurément qu'une synthèse du platonisme autour du *Timée* soulèvera toujours une multitude de difficultés et qu'aucune interprétation de ce genre ne pourra être rigoureusement démontrée. Ici plus qu'ailleurs encore, toute érudition dépend d'implicites indémontrables, ce qui ne signifie pas : arbitraires. Notre savant platonisant ne peut établir sa solution sans minimiser certains textes et sans passer sous silence des aspects importants du platonisme.

Il n'est pas douteux que la tradition néo-platonicienne s'est appuyée parfois sur des contresens et des erreurs. Mais il ne suffit pas de les dénoncer. Il faut chercher pourquoi ces erreurs ont été commises, se sont maintenues et ont proliféré. Elles n'ont pas toujours été des hasards, mais plutôt des occasions de développer une certaine logique du platonisme. Et sans elles les plus auda-

cieux disciples de Platon auraient probablement exprimé son enseignement sous une optique peu différente.

Car l'historien le plus scrupuleux ne peut, sans trahir son auteur, se contenter de le recopier. Dire la même chose, c'est inévitablement dire autre chose, simplement parce que c'est redire. Exprimer, c'est toujours déployer, déterminer, réinventer. Au cours d'un tel travail, on ne tiendra pas compte seulement de ce que Platon a énoncé, mais aussi de ce qu'il a supposé et impliqué, et on sait combien il est malaisé de discerner le point où s'arrête l'implicite formel et où commence le virtuel, de distinguer le prolongement du sous-entendu. Platon certes est loin d'avoir dit tout ce que ses disciples lui ont prêté. Mais il faut bien avouer qu'en certains cas il a tout disposé pour que ses disciples le disent en son nom.

Est-il si téméraire de penser que ce que le platonisme nous enseigne de plus précieux, c'est, par delà sa vision du monde, de mettre à distance toute structure, de creuser les contradictions que recèle tout immédiatisme et toute évidence, même intelligible ? Les vérités positives que contient l'œuvre de Platon sont partielles et révisibles. Ce qui ne passe point, c'est l'approfondissement de la négativité, la convergence de la critique du savoir et de la nuit des spirituels. En ce sens, Platon professe une philosophie qui ne se donne pas pour une science supérieure (perpétuellement mise en échec), mais pour la conscience critique dont toute science a besoin afin de ne pas s'abîmer dans ses certitudes.

Il reste que, si la synthèse des pages 517 à 525 nous laisse un peu sur notre faim, ce travail considérable a le mérite de soulever les questions les plus décisives et d'assumer jusqu'au bout la responsabilité de ses options. Il ne pourra être ignoré d'aucun platonisant et il rendra grand service aux néo-platonisants. Car il faut avoir une rare puissance intellectuelle pour restaurer aussi vigoureusement la grande tradition des commentateurs.

Institut Catholique de Paris