



**HAL**  
open science

# Que voit Dionysos dans le miroir ? La nouvelle interprétation “ néoplatonicienne ” de Giorgio Colli

Luca Torrente

► **To cite this version:**

Luca Torrente. Que voit Dionysos dans le miroir ? La nouvelle interprétation “ néoplatonicienne ” de Giorgio Colli. *Revue de philosophie ancienne*, 2021, XXXIX, pp.3-24. 10.3917/rpha.391.0003 . hal-04151365

**HAL Id: hal-04151365**

**<https://hal.science/hal-04151365>**

Submitted on 3 Jan 2024

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

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

Copyright

## QUE VOIT DIONYSOS DANS LE MIROIR ? LA NOUVELLE INTERPRÉTATION « NÉOPLATONICIENNE » DE GIORGIO COLLI.

**RÉSUMÉ.** Cet article considère l'interprétation originale donnée par Giorgio Colli du mythe de Dionysos enfant tué par les Titans, tandis qu'il regard dans un miroir. La suggestion de cette lecture est que Dionysos voit le monde dans le miroir et que nous, comme toute autre chose, ne sommes rien d'autre que l'image reflétée du dieu. À la suite d'une confrontation avec les usages que Plotin, Proclus, Olympiodore et Damascius font du mythe et en particulier du symbole du miroir, je soutiens que l'interprétation de Colli, bien qu'originale, s'insère pourtant dans le cadre théorique du néoplatonisme. Cela a conduit aussi à esquisser certains points de contact entre la philosophie de Plotin et la philosophie de l'expression de Colli, en montrant des enjeux théoriques indiscutables qui pourraient intéresser tant le chercheur qui s'occupe du néoplatonisme que le philosophe contemporain.

**SUMMARY.** This article considers Giorgio Colli's original interpretation of the myth of the Child Dionysus killed by the Titans, while he looks in a mirror. The suggestion of this reading is that Dionysus sees the world in the mirror and that we, like anything else, are nothing but the reflected image of the god. Following a confrontation with the uses that Plotinus, Proclus, Olympiodorus and Damascius make of the myth and in particular the symbol of the mirror, I argue that Colli's interpretation, although original, is nevertheless in the theoretical framework of Neoplatonism. This led to the outline of certain points of contact between Plotinus' philosophy and Colli's philosophy of expression, showing undeniable theoretical issues that could be of interest to both the researcher who deals with Neoplatonism and the contemporary philosopher.

Accumule, puis distribue. Sois la partie du miroir de l'univers  
la plus dense, la plus utile et la moins apparente<sup>1</sup>.

### *Le mythe.*

Le monde grec nous a laissé une quantité considérable de mythes et récits qui ont fait l'objet d'un nombre encore plus grand de lectures et d'interprétations. Le mythe qui raconte le meurtre de Dionysos par les Titans ne fait pas exception à cet égard. Dans ce travail, je partage l'avis des savants qui lui ont attribué une origine orphique, au moins pour ce qui concerne les lignes générales du mythe<sup>2</sup>. Ce qui m'intéresse est de mettre à l'épreuve une interprétation originale du mythe, donnée par Giorgio Colli dans plusieurs de ses écrits, qui s'insère – malgré ce que dit Colli même<sup>3</sup> – dans la suite des exégèses néoplatoniciennes. Mais tout d'abord il faut rappeler en bref le contenu essentiel du récit.

Dionysos ou Zagreus, fils de Zeus, est encore un enfant quand il s'assied sur le trône de son père. Les Titans, jaloux et incités par Héra, s'approchant de lui avec des jouets et un miroir pour le distraire, le tuent et le démembrer. Ensuite, ils jettent les morceaux du dieu dans un chaudron et après l'avoir

<sup>1</sup> René Char, *Feuillets d'Hypnos*, dans *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1948, § 156.

<sup>2</sup> Comme défendu par Alberto Bernabé, « La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? », *Revue de l'histoire des religions*, 2002, n° 4, pp. 401-433. *Contra* Luc Brisson, « Le corps "dionysiaque". L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1. § 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique ? », in *Σοφίης Μαϊήτορες, Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1992, pp. 481-499 ; Radcliffe Edmonds, « Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin », *Classical and Near Eastern Archaeology Faculty Research and Scholarship*, 1999, n° 1, pp. 35-73.

<sup>3</sup> Giorgio Colli, *La sapienza greca I. Dioniso, Apollo, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milan, Adelphi, [1977] ; trad. fr. M.-J. Tramuta, *La sagesse grecque I. Dionysos, Apollon, Orphée, Musée, Hyperboréens, Enigme*, Paris, Ed. de l'éclat, 1990, pp. 413-414.

cuit, le mangent. Zeus alors foudroie les Titans et de la cendre de ces derniers naît la race de l'être humain. L'homme possède donc en lui une partie « titanique » et une partie « dionysiaque ».

La lecture du mythe fournie par Colli s'appuie sur un élément en particulier, le miroir, que les Titans donnent à Dionysos afin de le distraire et d'accomplir le **σπαραγμός**. Le miroir n'est pas présent dans toutes les versions du récit, mais il est un aspect incontournable de toute interprétation néoplatonicienne de ce dernier. En effet, dans l'économie du mythe il semble que toute forme de jouet apte à détourner l'attention de Dionysos enfant soit suffisante. Mais en réalité, si l'on interroge aussi d'autres sources d'une certaine façon liées au mythe et au culte dionysiaque, on s'aperçoit immédiatement que le miroir est bien attesté comme l'un des symboles sacrés associés au dieu<sup>4</sup>. L'un des textes qui raconte avec le plus de détails le mythe et où l'on trouve aussi une fonction très précise donnée au miroir<sup>5</sup> est celui de Nonnos, dans ses *Dionysiaques* :

Dionysos ne garda pas longtemps le trône de Zeus, mais les Titans astucieux, poudrant d'un plâtre trompeur les contours de leur visage, excités par la rancune d'Héra profondément colérique, frappèrent Dionysos avec un poignard venu du Tartare alors qu'il regardait fixement l'image impure dans le miroir réfléchissant. Là, tandis que l'épée des Titans découpe ses membres, Dionysos, ayant la fin de la vie dans le début d'une vie nouvelle, se transforme sous une autre nature, et sous des formes diverses<sup>6</sup>.

D'après la version de Nonnos, Dionysos s'attarde à regarder l'image dans le miroir, ce pourquoi il n'aperçoit pas l'arrivée des Titans et tombe dans le piège élaboré par Héra. Le rôle du miroir s'avère donc central dans cette version du mythe et nous avons, peut-être, le seul témoignage de ce que Dionysos voit dans le miroir : un **νόθον εἶδος**, une image fautive, fabriquée, illusoire. Il est intéressant de noter que le mot **νόθος** signifie davantage « bâtard, de naissance illégitime ». Nonnos a peut-être souligné que le meurtre de Dionysos est dû au fait que celui-ci n'est pas fils d'Héra, mais d'un amour adultère, cause de la colère de la déesse<sup>7</sup>. D'ailleurs, l'exacte signification de **νόθος** dans ce passage est controversée, car on pourrait le comprendre dans le sens de l'image déformée et donc altérée<sup>8</sup> ou, différemment, y voir le sens d'une image fautive et illusoire<sup>9</sup>. Il me semble toutefois suffisamment clair qu'il s'agit d'une image dédoublée – en tant que reflet du miroir – et que dans un tel dédoublement il ne peut pas y avoir identification complète entre les deux. Autrement dit, l'image dans le miroir est une reproduction ou une copie, quelque chose qui n'est pas l'originel, même s'il n'y a pas eu de déformation à proprement parler. Bref, il s'agit d'une image impure, car sa nature est constitutivement double comme celle d'un fils illégitime. Mais au-delà du caractère de cette image, que voit Dionysos dans le miroir ?

### ***L'interprétation originale de Colli.***

La réponse semble être simple et évidente : l'image reflétée du visage de Dionysos. Pourtant, une réponse différente reste possible, puisque le texte ne dit pas explicitement quelle est l'image

<sup>4</sup> Jean Pépin, « Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn.* IV, 3 [27], 12, 1-2) », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1970, 24, 92, n° 2, pp. 312-313 ; Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, pp. 379-389 ; Karl Kerényi, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien, Langen-Müller, 1976.

<sup>5</sup> Aussi chez Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 6, 2 = fr. 214 b Kern, p. 234 : crepundiis ac speculo adfabre facto animos ita pueriles inlexit [sc. : Iuno], ut desertis regiis sedibus ad insidiarum locum puerilis animi desiderio duceretur. « Avec des hochets et un miroir ouvré avec art, elle enjôla si bien le cœur de l'enfant qu'abandonnant la résidence royale, il se laissa entraîner par son caprice enfantin jusqu'au lieu du guet-apens ». Trad. Turcan.

<sup>6</sup> Nonnos, *Dionysiaques* VI, 169-176 : οὐδὲ Διὸς θρόνον εἶχεν ἐπὶ χρόνον· ἀλλὰ ἐ γυνῶ κερδαλέη χρυσθέντες ἐπὶ κλοπᾷ κύκλα προσώπου δαίμονος ἀστόργιο χόλω βαρυμήνιος Ἥρης Ταρταρῆ Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρῃ ἀντιτύπῳ νόθον εἶδος ὀπιτεύοντα κατόπτρῳ. ἐνθα διχαζομένων μελέων Τιτῆνι σιδήρῳ τέρμα βίου Διόνυσος ἔχων παλινάγρετον ἀρχὴν ἀλλοφυῆς μορφοῦτο πολυσπερὲς εἶδος ἀμείβων. Je traduis.

<sup>7</sup> Comme le rappelle Pépin, art. cit., p. 320, l'adjectif **νόθος** se trouve déjà chez Platon, *Tim.* 52b, pour qualifier le raisonnement qui nous permet de penser d'une certaine façon la **χώρα**.

<sup>8</sup> C'est le choix de Pépin, art. cit., p. 313, suivi par Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977, p. 210, n. 28.

<sup>9</sup> Comme le fait Pierre Chuvin, éd. et trad., *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. III*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 151.

trompeuse que le miroir reflète. On peut lire alors l'interprétation originale du mythe donnée par Colli :

Le miroir est le symbole de l'illusion, parce que ce que nous voyons dans le miroir n'existe pas dans la réalité, n'en est que le reflet. Mais le miroir est aussi un symbole de la connaissance, puisqu'en me regardant dans le miroir je me connais. Et il l'est aussi en un sens plus subtil, car tout le connaître consiste à placer le monde dans un miroir, à le réduire à un reflet que je possède. Et dès lors voici la charge fulgurante de l'image orphique : Dionysos se regarde dans le miroir, et il voit le monde ! Le thème du leurre et celui de la connaissance sont liés, mais on ne peut les résoudre qu'ainsi. Le dieu est attiré par le miroir, par ce jouet où apparaissent des images inconnues et bigarrées – la vision l'enchaîne ignorant du péril – il ne sait pas qu'il se contemple lui-même. Et pourtant ce qu'il voit c'est le reflet d'un dieu, le mode par lequel un dieu s'exprime dans l'apparence. Se mirer, se manifester, s'exprimer : connaître ce n'est pas autre chose. Mais cette connaissance du dieu est proprement le monde qui nous entoure, c'est nous-mêmes. Notre corporéité, la pulsation de notre sang, c'est cela le reflet du dieu. Il n'y a pas un monde qui se reflète dans un miroir et qui devient la connaissance du monde : ce monde, y compris nous-même qui le connaissons, est déjà en soi une image, un reflet, une connaissance<sup>10</sup>.

Bref, Colli met en cause l'objet qu'a vu Dionysos en regardant le miroir. En effet, on ne possède pas de sources anciennes disant clairement que Dionysos se soit vu lui-même dans le miroir. L'élément récurrent est celui d'une vision qui trompe et qui attire l'attention : il s'agit d'une image séduisante, car le verbe ὀπιπεύω dans la version de Nonnos peut bien avoir ce sens-là. En lisant de la manière commune le mythe, on fait finalement de Dionysos un dieu-Narcisse : il serait attiré par son image dans le miroir et cette passion qu'il aurait pour lui-même amènerait sa mort aux mains des Titans. Cependant, il y a des aspects qui résistent à une telle interprétation. Tout d'abord, si Dionysos regarde une image altérée et trompeuse, il ne va pas de soi que le fils de Zeus soit arrivé à se reconnaître dans le reflet du miroir. Comme le souligne P. Hadot dans un article consacré au mythe de Narcisse<sup>11</sup>, s'il n'y a pas confusion entre le mythe de celui-ci et celui de Dionysos morcelé c'est parce que Dionysos ne subit pas la fascination par le reflet de lui-même, il ne meurt pas d'amour pour une image reflétée.

Une fois écartée la possibilité d'une attraction par sa propre image, il reste deux options : soit Dionysos voit son image comme quelque chose qu'il n'arrive pas à reconnaître à travers l'illusion soit il voit quelque chose d'autre. Dans les lignes citées ci-dessus, Colli insiste sur la duplicité du miroir : d'un côté symbole et objet de l'illusion, de l'autre instrument de connaissance et surtout de connaissance de soi<sup>12</sup>. Le thème de la ruse et celui de la connaissance sont si intimement conjoints dans les textes orphiques qu'il n'est pas surprenant que le miroir soit un objet des cultes voués à Dionysos. Peut-être alors devrait-on comprendre le regard sur le miroir comme un acte de connaissance qui en même temps révèle l'impossibilité d'une connaissance immédiate. En effet, comme Colli le dit, connaître signifie placer le monde dans un miroir, objectiver, bref représenter. Mais si cela est vrai, toute appréhension immédiate de soi-même sera constitutivement impossible, car nous ne connaissons toujours que l'image et le reflet de nous-même. Finalement, les deux options – l'image de soi fabriquée et le monde – ne sont pas si distinctes : il s'agirait dans les deux cas d'un objet autre, de quelque chose de différent par rapport à Dionysos, qui justement reste fasciné par cette image qui n'est *plus* lui-même<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Colli, *La sagesse grecque I, op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>11</sup> Pierre Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », in *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1976, 13, pp. 97-103. Pépin, art. cit., pp. 319-320, pense en revanche qu'il est possible rapprocher les deux mythes.

<sup>12</sup> Voir aussi Françoise Frontisi-Ducroux, Jean-Pierre Vernant, *Dans l'œil du miroir*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1997, pp. 155-176.

<sup>13</sup> En suivant de près l'interprétation de Colli, Carlo Sini (*Il metodo e la via*, Milan-Udine, Mimesis, 2013, pp. 125-129) ajoute que Dionysos doit forcément voir *aussi* les Titans dans le miroir. En vérité, d'après Sini, l'image reflétée par le miroir coïncide finalement avec les Titans, qui ne sont rien d'autres que la multiplicité morcelée de la vie et qui représentent la couche titanique de l'existence.

Tout cela prend un caractère fortement cosmologique dans l'interprétation de Colli<sup>14</sup>. En effet, on voit qu'il pose une équivalence entre la connaissance de Dionysos, c'est-à-dire l'objet de sa vision dans le miroir, et le monde qui nous entoure. Par là-même, Colli explicite la croyance contre laquelle se dirige cette *vision* de la réalité en tant que *Weltanschauung* : penser qu'il y a un monde qui existe et qu'ensuite ce monde-là, en se reflétant dans un miroir, devient la connaissance du monde. Il me semble que la philosophie d'Aristote s'inscrit dans une telle conception, en disant que les choses sensibles sont des substances existantes par elles-mêmes qu'on peut ensuite connaître. Mais la lecture que donne Colli du mythe de Dionysos conduit au complet renversement de cette croyance : le monde n'est rien d'autre que la connaissance ou la contemplation d'un dieu. Bref, « seul Dionysos existe<sup>15</sup>. »

Pour bien comprendre les rapports entre les éléments qu'on suppose appartenir au mythe ancien orphique et les relectures des sources néoplatoniciennes il convient citer un passage tiré du commentaire de Colli aux témoignages sur le miroir de Dionysos :

Le miroir est ainsi récupéré en tant qu'élément du mythe orphique antique, mais sa situation précise à l'intérieur de ce mythe reste problématique. Les passages qui en traitent sont brouillés par la terminologie et la théorisation néoplatonicienne, de sorte qu'il convient avant tout de chercher à éliminer cette superstructure. Si nous supprimons les allusions concernant la création, les rapports dynamiques, une action en général (éléments qui n'apparaissent pas originellement orphiques, et qui ne sont pas propres à expliquer un symbole cognitif tel que le miroir), seul le fait que Dionysos voit le monde dans le miroir reste acceptable dans les témoignages néoplatoniciens. [...] Tandis qu'il joue, Dionysos est tué ; tandis qu'il regarde fixement, il est ravi de connaissance, tandis qu'il contemple le monde comme reflet de soi, Dionysos subit la violence ; alors qu'il libère toute action en connaissance, Dionysos est anéanti par l'action. Nonnos peut nous éclairer aussi sur la vision de Dionysos : l'image peut se révéler trompeuse, le miroir fourvoyant, précisément parce que dans le miroir Dionysos ne se voit pas lui-même, ni son propre visage, mais les images bigarrées du monde, lesquelles sont encore des reflets de Dionysos (et le passage de Plotin [27 (IV 3) 12, 1-8] relève avec profondeur cet attachement de l'apparence à son origine), mais ils sont mensongers, ils ne sont que de simples illusions<sup>16</sup>.

Dans le souci de s'éloigner de tout encadrement néoplatonicien, afin de retrouver la couche la plus antique du mythe orphique, Colli ne s'aperçoit pas que sa lecture du récit va exactement dans le sens de la théorisation néoplatonicienne. Je vais expliquer pourquoi et comment. La critique de toute forme de démiurgie et de création en tant que *ποίησις* du monde se rencontre fréquemment chez Plotin<sup>17</sup>. Il n'y a pas une action de la part du premier principe, ni de l'Intellect ni de l'Âme du monde, qui produise effectivement les choses du monde. Aucune action, aucun Démiurge, car finalement toute forme de *ποίησις* relève de la *θεωρία*. Le monde physique existe tout simplement parce qu'il y a eu contemplation : il est le résultat d'une contemplation et contemple lui-même<sup>18</sup>. Comme le dit C. Wildberg : « every activity and process, no matter how basic, natural and instinctive, is of this kind, arising out of, and resulting in, contemplation<sup>19</sup>. » Cette primauté de la connaissance sur l'action est l'un des motifs récurrents dans l'œuvre philosophique de Colli lui-même, il suffit de rappeler ici deux brèves affirmations contenues respectivement dans *Philosophie de l'expression* et *Après Nietzsche* : « le concept d'action, ainsi, se révèle fictif : c'est un raccourci, une approximation, une résolution expéditive qui considère comme une unité (métaphysique), ce qui se réduit, en termes de connaissance – qui sont les seules données acceptables –, à une série entremêlée de liens entre des

---

<sup>14</sup> Voir. Giorgio Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, éd. par E. Colli, Milan, Adelphi, [1982] ; trad. fr. P. Farazzi, *Philosophie du contact. Cahiers posthumes II*, Paris, Ed. de l'éclat, 2000, [308], p. 176.

<sup>15</sup> Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milan, Adelphi, [1975] ; trad. fr. P. Farazzi, *La naissance de la philosophie*, Paris, Ed. de l'éclat, 2004, p. 35.

<sup>16</sup> Colli, *La sagesse grecque I, op. cit.*, pp. 413-414.

<sup>17</sup> Plotin, *Enn.* 30 (III 8). Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, pp. 52-55.

<sup>18</sup> Sur ce point voir Vincenzo Cilento, *Contemplazione*, dans *Saggi su Plotino*, Milan, Mursia, pp. 5-27 ; Jean-Claude Fraisse, *L'interiorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Paris, Vrin, pp. 11-23 ; Christian Wildberg, « A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation (*Enn.* III, 8 [30] 1-6) », in Riccardo Chiaradonna, Franco Trabattoni (dir.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

<sup>19</sup> Wildberg, art. cit., p. 132.

représentations »<sup>20</sup> ; « en soi, l'action est un mouvement, une série représentative résolue totalement en termes de connaissance »<sup>21</sup>. Dire donc que dans le mythe de Dionysos au miroir il n'y a aucune référence à une forme de création comme *ποίησις*, mais que le monde n'est rien d'autre que l'objet de la contemplation du dieu, c'est alors suivre de près le cadre théorique néoplatonicien. Cela n'empêche pas que l'importance de la contemplation était déjà présente dans la couche orphique plus ancienne, même si l'hypothèse est impossible à démontrer en l'état actuel des sources dont nous disposons. En tout cas, il me semble évident que la lecture de Colli convient avec la philosophie néoplatonicienne, dans le sens où pour les deux le symbole du miroir entraîne ici une cosmologie dépourvue de toute volonté créatrice.

La question qui relève de la lecture de ce mythe est de la plus grande importance pour Colli. En effet, dans *Philosophie de l'expression*<sup>22</sup>, Dionysos au miroir est le symbole de ce que Colli nomme *contact* : « Le terme 'contact' ne peut être employé que dans une intention allusive en vue de désigner l'immédiateté. La suggestion est fournie par la perspective générale de la connaissance en tant que relation entre un sujet et un objet. Le contact sera quelque chose où sujet et objet ne sont pas distingués et, plus précisément, ce dont une expression primitive est l'expression<sup>23</sup>. » Le contact-miroir représente donc le passage de l'immédiat au médiat<sup>24</sup>, le point d'où « s'engendre<sup>25</sup> » l'expression, c'est-à-dire le monde. Même s'il est impossible d'entrer ici dans le labyrinthe de la métaphysique de l'expression de Colli, j'essaierai de donner quelques coordonnées essentielles pour bien comprendre le rôle joué par le symbole de Dionysos au miroir<sup>26</sup>.

### **Le miroir dans Philosophie de l'expression.**

La réflexion trouve son origine dans le monde qui s'offre à nos yeux et qui est *représentation*<sup>27</sup>. De celle-ci on ne peut pas donner de définition, car son domaine est trop vaste, mais on peut quand même chercher à comprendre le sens précis à donner au mot. Colli, en effet, emploie 'représentation' non comme un équivalent de l'allemand *Vorstellung*, mais plutôt dans sa signification primitive du mot latin *repraesentatio*, c'est-à-dire de « faire réapparaître devant » et de *révocation*, comme un souvenir de quelque chose qui est désormais passé<sup>28</sup>. L'expression est donc la représentation ainsi entendue, en tant que signe, hiéroglyphe et manifestation de quelque chose d'autre<sup>29</sup>. En plus, ce qui est exprimé par l'expression n'est rien d'autre que l'immédiateté : « le monde tel qui se présente à nos yeux, globalement et dans chacun de ses traits particuliers, est donc, comme substance, l'expression de quelque chose d'inconnu<sup>30</sup>. » Pour Colli donc la représentation en tant que donné primaire n'est jamais quelque chose d'auto-subsistant, car elle fait référence sans cesse à d'autres choses, c'est-à-dire à l'immédiateté, ce qui est derrière.

---

<sup>20</sup> Giorgio Colli, *Filosofia dell'espressione*, Milan, Adelphi, [1969] ; trad. fr. M.-J. Tramuta, *Philosophie de l'expression*, Paris, Ed. de l'éclat, 1988, p. 23.

<sup>21</sup> Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Milan, Adelphi, [1974] ; trad. fr. P. Gabellone, *Après Nietzsche*, Paris, Ed. de l'éclat, 2000, p. 23.

<sup>22</sup> Colli avait même pensé à insérer dans le titre de son œuvre majeure l'image de Dionysos. Voir Colli, *Philosophie du contact*, *op. cit.*, [309], p. 177, où on lit comme titre provisoire : *L'enfant et le miroir. Essai théorétique*.

<sup>23</sup> Colli, *Philosophie de l'expression*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>24</sup> Colli, *Philosophie du contact*, *op. cit.*, [285], p. 168.

<sup>25</sup> Le verbe 'engendrer' a ici la même signification que dans l'expression « un miroir engendre des reflets ». Il exclue donc toute idée de volontarisme ou de délibération dans l'action.

<sup>26</sup> Sur cette question cf. Luigi Anzalone, Giuliano Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Bari, Edizioni Dedalo, 1984 et Ludovica Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione*, Rome, Stamen, 2020, pp. 149-155.

<sup>27</sup> Voir Colli, *Philosophie de l'expression*, *op. cit.*, p. 20 : « ainsi le monde des choses ne serait autre qu'un enchaînement, qu'une structure cognitive ». Colli, *La ragione errabonda*, *op. cit.*, [239]. Le monde est « une fête de la connaissance ».

<sup>28</sup> Colli, *Philosophie de l'expression*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 29.

On l'a vu au sujet du contact, l'immédiateté est le « lieu » où sujet et objet ne sont pas distingués, présupposé de toute expression et représentation. Il faut alors dire quelque chose de plus sur ce qu'est l'immédiateté, même si cela semble constitutivement bien difficile. En effet, s'il y a représentation, il n'y a plus d'immédiateté, mais étant donné que tout connaître est un représenter<sup>31</sup>, alors il semble impossible de saisir l'immédiateté. Dans une telle perspective, le terme choisi pour désigner le principe extra-représentatif, tout en restant inexact et inadéquat, aura justement une forme négative : non-médiat, immédiat. On reconnaît ici la démarche propre à toute théologie négative ou processus apophatique. L'immédiateté est véritablement insaisissable (aucun nom ne peut la désigner positivement) mais on peut au moins dire ce qui n'est pas elle. Dans un long paragraphe intitulé *Le contact n'est ni sensation ni volonté*, Colli montre les apories insolubles qui relèvent du fait d'identifier l'immédiateté soit avec la sensation soit avec la volonté. Afin de ne pas m'éloigner du sujet, je cite seulement la critique dirigée contre la seconde alternative :

[...] appeler l'immédiateté volonté, comme le fait Schopenhauer, est pertinent en tant que suggestion de base, mais inexact dans la formulation, tout d'abord parce que la volonté est dans le temps et dans l'espace – autrement dit elle relève de la représentation – et ensuite parce qu'elle est un pur produit dérivé et trompeur de la représentation, une illusion dans l'illusion<sup>32</sup>.

Cela est très important car, comme nous l'avons vu, la lecture cosmologique du mythe de Dionysos n'entraîne pas la volonté ni l'intention créatrice du dieu. Colli répète ce concept dans un passage crucial pour la compréhension du symbole de Dionysos au miroir : « le miroir n'est pas seulement une indication de la nature illusoire du monde mais il exclut toute idée de création, de volonté, d'action de la naissance de celui-ci. Tout est figé : la vie et le fond de la vie sont un dieu qui se regarde dans un miroir<sup>33</sup>. » Pour le formuler plus clairement : Dionysos est le fond de la vie, c'est-à-dire l'immédiateté, alors que son reflet est le monde de l'expression, notre vie, bref toute représentation. Finalement, l'immédiateté ne veut pas l'expression, car il n'y a pas de volonté là-dedans, « l'expression n'est que la répercussion, le miroir – dont les images, comme dit Plotin, se jettent dans le temps – de quelque chose qui est hors du temps<sup>34</sup>. » En excluant d'attribuer une volonté à l'immédiateté, celle-ci n'agit pas ni prend des décisions, elle reste une source pour tout le monde de l'expression, sans qu'on puisse penser à aucun épuisement de sa nature, car même si le miroir et les Titans morcellent Dionysos, celui-ci va vivre à nouveau : en lui le terme de la vie coïncide avec son début.

### ***Le miroir de Dionysos chez Plotin et les néoplatoniciens.***

Comme on l'a vu, Colli fait aussi référence à un passage plotinien où il est justement question du miroir de Dionysos. Il convient donc de citer maintenant ce texte, pour le connecter ensuite à d'autres lectures néoplatoniciennes.

Et les âmes humaines qui aperçoivent leur image, comme si c'était dans le miroir de Dionysos<sup>35</sup>, viennent s'installer ici après s'être précipitées de là-haut, sans pour autant être aucunement séparées du principe qui est le leur, l'Intellect. Car elles ne sont pas venues avec l'Intellect : en réalité, elles sont allées jusqu'à la terre, mais leur tête est restée solidement fixée en haut dans le ciel. Elles sont descendues plus bas, parce que leur partie intermédiaire était obligée de prodiguer leurs soins à ce jusqu'à quoi elles s'étaient portées, et qui avait besoin de soins<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>35</sup> Comme l'a vu Armand Delatte, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Paris-Liège, Ed. Droz, 1932, p. 153, n. 7, suivi par Pépin, art. cit., p. 315, n. 47, il faut entendre οἶον [Διόνυσος εἶδε τὸ εἶδωλον] Διονύσου ἐν κατόπτρῳ. Contra Hadot, « Le mythe de Narcisse », art. cit., p. 103 n.130. Hadot n'est pas sûr qu'il y ait ici une référence au mythe du démembrement de Dionysos.

<sup>36</sup> Plotin, *Enn.* 27 (IV 3) 12, 1-8 : Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἶδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἶον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὐταὶ τῆς ἐαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἐφθασαν

Dans l'interprétation plotinienne, l'image que les âmes voient dans le miroir exerce une fascination qui entraîne la descente de celles-ci dans les corps vivants<sup>37</sup>. Ce dédoublement dans le reflet du miroir n'implique pas un détachement par rapport au lieu d'origine ; les âmes ne se séparent pas de l'Intellect, même quand elles sont descendues jusqu'à la terre. Mais cette lecture ne doit pas nécessairement être limitée au niveau anthropologique, car l'image du miroir, n'étant pas univoque, est utilisée dans plusieurs d'autres contextes par Plotin et par les néoplatoniciens ultérieurs, qui s'en serviront explicitement pour décrire le processus cosmologique<sup>38</sup>. Pour montrer la richesse des emplois du miroir, il suffit de dire que Plotin y a recours en tant qu'image pour connaître la matière<sup>39</sup>. On ne doit pas forcément penser qu'il s'agit dans ces cas aussi du miroir de Dionysos<sup>40</sup>. Ce qu'il faut retenir est plutôt une certaine proximité par rapport au texte cité ci-dessus des âmes humaines qui aperçoivent leur image dans le miroir. Si dans les deux cas Plotin utilise la même image, c'est parce que le miroir peut servir à penser le rapport entre un principe supérieur et ce qui, provenant de ce principe, lui est inférieur, sans pourtant qu'il y ait un détachement complet d'entre les deux<sup>41</sup>.

Dans ce cadre s'insère la métaphysique plotinienne de la lumière<sup>42</sup>. En effet, si le principe supérieur est pensé comme source de lumière, le miroir peut bien illustrer la capacité d'accueillir les rayons et d'être illuminé. Mais s'il est d'un côté possibilité d'illumination, le miroir est aussi origine de la dispersion et opérateur du fractionnement du principe qui illumine et qui se reflète<sup>43</sup>. Tout cela conduit finalement à une forme de constitution du monde sensible par mode de reflet, comme l'explique bien P. Hadot :

Le miroir « engendre » les reflets : si l'on s'approche d'un miroir, il s'opère une sorte de dédoublement entre le corps et son reflet. De même donc que tout corps produit un reflet de lui-même, lorsqu'il est en présence d'une surface lisse et brillante, de même l'âme, rencontrant la matière, qui est une réalité passive, vide et sans contenu, produit un reflet, comme si elle rencontrait un miroir. Toute la réalité des corps vient donc de l'âme, dont ils reflètent la lumière<sup>44</sup>.

Sur la surface du miroir s'opère donc une diffraction qui entraîne un morcellement de celui qui regarde. Cet aspect est central dans l'interprétation de Colli, car l'image réfléchie de Dionysos – c'est-à-dire le monde – ne serait rien d'autre que le dieu même divisé et éparpillé. A cet égard, il convient

μὲν μέχρι γῆς, κάτω δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπὲρ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ. Πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη, φροντίδος δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἐφθασαν, φροντίσαι. Trad. Brisson.

<sup>37</sup> Sur la fascination des miroirs cf. Delatte, *op. cit.*, pp. 152 et 154 : où l'auteur se confronte avec les effets psychophysiologiques de la contemplation des surfaces brillantes. Le miroir a la propriété de déterminer une excitation de l'imagination et de faire sortir le sujet de lui-même.

<sup>38</sup> Cf. Christian Wildberg, « Dionysus in the Mirror of Philosophy. Heraclitus, Plato, Plotinus », in R. Schlesier (dir.), *Dionysos: A Different God ?*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 229 : « according to the Neoplatonic interpretation of the Zagreus myth, human beings are, in a sense, images of Dionysos, fleeting and fragmented appearances in his mirror. Or, to put it differently: fleeting and fragmented dispersions of divine consciousness in the mirror of matter ».

<sup>39</sup> Cf. Fritz Heinemann, « Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin. Ein Beitrag zur Metamorphose des plotinischen Begriffs der Materie », *Philologus*, 1926, LXXXI, n° 1, pp. 1-17 et Frédéric Fauquier, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, n° 1, 37, pp. 65-87. L'image du miroir peut aussi représenter la conscience, par exemple dans Plotin, *Enn.* 46, (I 4), 10, 6-16 et 27 (IV 3), 30, 7-11. Voir aussi Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, *op. cit.*, pp. 34-44.

<sup>40</sup> Comme semble penser Pépin, art. cit., p. 318.

<sup>41</sup> Voir Fauquier, art. cit., p. 77.

<sup>42</sup> Werner Beierwaltes, « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », *Zeitschr. f. phil. Forschung*, 1961, 15, pp. 334-362.

<sup>43</sup> Voir Plotin, *Enn.* 27 [IV 3], 30, 7-11 : « Car le concept ne comporte pas de parties, et tant qu'il ne s'est pas pour ainsi dire avancé à l'extérieur, mais qu'il reste à l'intérieur, il nous échappe. Le discours, en revanche, en le déployant et en le faisant sortir de son état de concept pour le faire entrer dans la faculté qui produit les représentations, fait apparaître le concept comme dans un miroir, et c'est ainsi qu'il peut y avoir de lui perception, persistance et souvenir ». Trad. Brisson. Voir aussi Fauquier, art. cit., p. 78.

<sup>44</sup> Hadot, « Le mythe de Narcisse », art. cit., pp. 99-100.

de faire aussi référence à la lecture que Damascius donne du mythe de Dionysos au miroir, avant de voir les étroits rapports qui lient la lecture néoplatonicienne du mythe à celle de Colli.

D'après Damascius, qui reprend une lecture plutôt répandue dans le contexte néoplatonicien<sup>45</sup>, le mythe du démembrement de Dionysos explique l'origine de la race des hommes<sup>46</sup>, même s'il n'explique pas uniquement cela. En fait, le récit fournit aussi une image pour penser la manière dont advient « la procession divisée à partir de la démiurgie indivise vers le tout<sup>47</sup>. » La procession à partir du premier principe jusqu'aux derniers êtres est conçue par Damascius comme une sorte de « dislocation<sup>48</sup> » qui doit s'arrêter à un certain point, pour éviter l'éloignement total du principe, ce qui signifierait un désordre complet<sup>49</sup>. On pourrait donc dire, à l'instar de Carolle Métry-Tresson, que pour Damascius « les Titans symbolisent les principes d'individuation et de division qui morcellent l'intellect cosmique (Dionysos) dans l'espace et dans le temps<sup>50</sup>. » Le miroir, encore une fois, est pensé comme le lieu où se réalise la division de l'unité, où il y a le surgissement de la multiplicité et de la fragmentation, sans pourtant qu'il advienne une coupure nette entre les deux niveaux. Ce point est tout à fait crucial pour l'interprétation néoplatonicienne comme pour celle de Colli.

### *L'expression du monde.*

Le mythe de Dionysos, en effet, permet de ne pas séparer la tendance dualiste de celle moniste qui lui serait normalement opposée. Or, ces deux tendances sont bien attestées dans l'œuvre plotinienne, car d'un côté l'on trouve des affirmations concernant l'hétérogénéité absolue entre monde intelligible et sensible, mais de l'autre Plotin déclare aussi que les corps et les êtres sensibles sont des manifestations de leurs causes intelligibles. Comme l'ont montré certains interprètes<sup>51</sup>, on peut tenir ensemble ces deux tendances en attribuant à Plotin une conception hiérarchisée et gradualiste de l'être, à la suite d'une idée qui se trouve déjà chez Platon. En bref, la philosophie de Plotin ne serait ni un dualisme ni un monisme absolu. A ce sujet, on peut voir comment le mythe de Dionysos représente bien cette conception : les êtres sensibles ne sont rien d'autre que l'image reflétée du principe intelligible dans le miroir, ils sont donc issus par procession de quelque chose qui a plus d'être qu'eux et en même temps ils sont une chose autre de celui-ci, car chacun d'entre eux surgit à la suite du morcellement du principe. Encore une fois, le rôle de la lumière ne peut pas être sous-évalué. Selon la conception commune des Grecs<sup>52</sup>, le regard est une émission de rayons lumineux, car il y a une réciprocité fondamentale dans le processus de la vision: l'œil n'est pas seulement un récepteur passif, mais il émet lui aussi de la lumière. L'acte du voir est finalement pensé comme la réflexion d'une image et cette propriété du rayonnement s'étend aussi à d'autres objets, comme c'est

<sup>45</sup> Proclus, *In Remp.*, II 74–75 ; Olympiodore, *In Phaed.*, I, 3,1.

<sup>46</sup> Damascius, *In Phaed.*, I, 8.

<sup>47</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 173, 3–4 = frg. 205 Kern : *τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον εἰς τὸ πᾶν*. Je traduis. Voir aussi Damascius, *In Phaed.*, I, 3, 1–4 et I, 5, 1–3.

<sup>48</sup> Le verbe *διασπᾶω* signifie ici le morcellement de l'unité divine, tout en reflétant le démembrement (*σπαραγμός*) de Dionysos. Voir Métry-Tresson 2012 = Carolle Métry-Tresson, *L'Aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leyde-Boston, Brill, 2012, p. 114 n. 72, où on trouve une liste des occurrences du mot dans le *De principiis*.

<sup>49</sup> Damascius, *De princ.*, I, 215, 20–24 R./II, 206, 16–22 W.-C.: *Τὸ γὰρ ἐπὶ πλέον ἢν παντελῆς πάντων διασπασμὸς ἀσύμφυλος καὶ πάντῃ διερριμμένος, ἐν ᾧ καὶ ἀταξία συμβήσεται μὴ πρὸς ἓν πάντων τεταγμένων· τοῦτο δὲ τὸ πάθος ἐγγίνεται μὲν τῷ παντί, πάλιν δὲ ὁμοῦς εἰς ἓν ἐπανάγεται, καὶ συντάττεται πρὸς τὸ ἓν*. « Car le fait de procéder plus loin serait une complète dislocation de toutes choses en dehors de tout lien de parenté et dans une dissémination totale, dislocation dans laquelle surviendrait aussi un désordre [total], parce que rien ne serait ordonné vers l'Un ». Trad. Combès.

<sup>50</sup> Métry-Tresson, *op. cit.*, p. 113. Cf. Andrea Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Turin, Bollati Boringhieri, pp. 32-34.

<sup>51</sup> Christoph Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1995 ; Riccardo Chiaradonna, « Connaissance des intelligibles et degrés de la substance: Plotin et Aristote », *Études Platoniciennes*, 2006, 3, pp. 57-85.

<sup>52</sup> La théorie aristotélicienne de la vision fait notamment exception.

le cas pour le miroir<sup>53</sup>. En termes de philosophie néoplatonicienne, une source de lumière émet nécessairement des rayons qui, en s'éloignant, vont diminuer d'intensité sans pourtant se séparer complètement de leur origine. Dans le cas des âmes qui se reflètent dans le miroir et ainsi animent les corps, il est évident que ces reflets ne sont pas dépourvus d'activité ou de mouvement<sup>54</sup>. Tout comme un miroir qui reflète la lumière, les corps sensibles sont animés car ils possèdent une autonomie limitée, n'étant pas détachés du principe dont ils sont une projection<sup>55</sup>.

Or, il semble que le mythe a exactement la même fonction dans *Philosophie de l'expression* de Colli. Le symbole de Dionysos au miroir montre que le lien entre l'expression et ce qui est exprimé est un lien de continuité dans la séparation. Autrement dit, toute expression surgit comme un reflet du dieu (immédiateté) et pourtant cette expression va demeurer comme quelque chose d'autre par rapport au dieu. De cette façon, toute suspicion possible d'une transcendance absolue est éliminée, puisque l'immédiateté et l'expression ne sont pas deux mondes radicalement différents, mais un seul. Il n'y a donc pas de dualisme radical, car on est toujours en connexion avec le principe supérieur ou avec la source d'où nous provenons. En même temps, il n'y aura aucune forme d'immanence absolue, puisque l'immédiateté et son expression ne coïncideront jamais<sup>56</sup>. D'après Colli, en effet, nous – et avec nous toute autre chose – sommes toujours *dans* l'immédiateté<sup>57</sup>, même si nous ne pouvons pas en avoir connaissance.

Il y aura finalement aussi une indication d'ordre éthique dans le mythe. Colli affirme en effet :

[...] alors qu'il se reflète dans le miroir, Dionysos ne se voit pas lui-même, il voit le reflet du monde. Par conséquent, ce monde, les hommes et les choses de ce monde, n'ont pas de réalité en soi, ils ne sont qu'une vision du dieu. Seul Dionysos existe, tout s'annule en lui: pour vivre, l'homme doit retourner à lui, s'immerger dans le passé divin<sup>58</sup>.

Autrement dit, la philosophie de l'expression de Colli nous indique une conversion du regard qui, en niant toute existence indépendante des individus, nous conduit à nous penser nous-mêmes comme des parties ou des expressions de la même immédiateté. Dans cette vision, la peur de la mort peut être surmontée :

Une vision optimiste de la vie est fondée sur la contestation de l'individu: ce n'est pas un paradoxe. Si l'individu est inessentiel et illusoire, sa disparition, la mort en général, le sera tout autant. Si tout ce qui est apparent peut se comprendre comme l'expression de quelque chose d'autre, alors la mort sera l'accomplissement de l'expression, l'aspect conclusif de l'apparence, parfois sa perfection. Le déchirement de la mort manifeste l'inadéquation de toute expression: voilà, elle est achevée et l'immédiat, ce qu'elle exprime, n'a pas été récupéré. L'expression révèle, d'une manière déterminée, l'immédiateté: cette détermination porte également en soi la mort, mais l'immédiat est inépuisable<sup>59</sup>.

L'importance de la conversion du regard se trouve également chez Plotin. Les âmes, comme on l'a vu, ne descendent pas dans les corps, puisque leur essence demeure dans l'Intellect. Elles restent néanmoins fascinées par les images vues dans le miroir, ce qui entraîne un oubli de leur origine. Mais le salut pour chaque âme est toujours déjà là, dans le lien avec les principes supérieurs, qui n'est pas

---

<sup>53</sup> Voir Frontisi-Ducroux, Vernant, *op. cit.*, pp. 133-146 et Gérard Simon, *Le Regard, l'être, l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

<sup>54</sup> Bien évidemment dans le cadre de la théorie néoplatonicienne l'activité rayonnante du modèle ne suppose pas sa dégradation ou son altération. Cf. Fauquier, *art. cit.*, p. 78.

<sup>55</sup> Plotin, *Enn.* 11 (V 2), 1, 20 ; 53 (I 1), 8, 15. Cf. Hadot, « Le mythe de Narcisse », *art. cit.*, p. 100.

<sup>56</sup> Voir Colli, *La ragione errabonda*, *op. cit.*, [240].

<sup>57</sup> Colli, *Philosophie de l'expression*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>58</sup> Colli, *La naissance de la philosophie*, *op. cit.*, p. 35. Le passage continue en faisant référence aux cultes mystériques : « Et, en effet, à propos de l'initié qui désire l'extase mystérique, les lamelles orphiques nous disent: "Je suis desséché par la soif et je meurs: mais vite, donnez-moi l'eau froide qui jaillit du marais de Mnémosyne". Cette dernière, la mémoire, désaltère l'homme, lui donne la vie, le libère de la brûlure de la mort. Avec l'aide de la mémoire "tu seras dieu et non plus mortel". Mémoire, vie, dieu, sont les conquêtes mystériques contre l'oubli, la mort, l'homme, qui appartiennent à ce monde. En récupérant l'abîme du passé l'homme s'identifie à Dionysos ».

<sup>59</sup> Colli, *Après Nietzsche*, *op. cit.*, p. 77.

à rejoindre mais seulement à réactualiser. Autrement dit, il faut passer d'une présence latente à une présence pleine dans l'intelligible. Il s'agit donc de voir autrement les choses : non plus comme des êtres autonomes et séparés, mais comme les traces des principes supérieurs. Cela porte à s'élever au niveau de l'Intellect et à « dépasser les frontières de l'individuation, de ce souci du partiel qui provoquait l'état de narcissisme de l'âme<sup>60</sup>. » Finalement, on retrouve le vrai « moi » dans un état où nous ne sommes plus renfermés sur nos individualités, mais où l'on accède en revanche à la pensée de l'Intellect, bref au point de vue du Tout.

### **Conclusion.**

La suggestion de Colli selon laquelle Dionysos voit *le monde* dans le miroir et nous ne sommes rien d'autre que l'image reflétée du dieu nous a conduit à confronter cette interprétation avec les lectures néoplatoniciennes du mythe. On a vu qu'un nombre considérable d'éléments rapprochent Colli de ces derniers et on pourrait dire à juste titre que l'interprétation de Colli, bien qu'originale, s'insère pourtant dans le cadre théorique du néoplatonisme. Bien évidemment, cela ne change en rien la valeur de la reconstruction historiographique fournie par Colli, qui prend le départ de la question fondamentale : « que voit Dionysos dans le miroir ? ». En revanche, avoir pris en compte l'usage de ce mythe particulier, et surtout du miroir, nous a donné l'occasion d'esquisser certains points de contact entre la philosophie de Plotin et la philosophie de l'expression de Colli<sup>61</sup>. Ce genre d'opération n'a été tenté que trop rarement<sup>62</sup>, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici. En outre, il faut souligner que *Philosophie de l'expression* n'est pas tout simplement l'œuvre « tardive » d'un néoplatonicien du XX<sup>ème</sup> siècle. Dans la philosophie de Colli on trouve un dialogue continu avec la logique et la théorie de la connaissance d'Aristote, ainsi qu'une interprétation originale de la critique kantienne et de la métaphysique de Schopenhauer : tout cela dans un cadre de pensée très cohérent. Il reste que cette relation précise avec Plotin revêt des enjeux théoriques indiscutables qui pourraient intéresser tant le chercheur qui s'occupe du néoplatonisme que le philosophe contemporain<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Hadot, « Le mythe de Narcisse », art. cit., p. 106. Le texte de Plotin cité dessus (*Enn.* 27 (IV 3) 12, 1-8) en effet continue en précisant la possibilité toujours présente de réactiver le lien avec les principes supérieurs (8-12) : <Ζεὺς> δὲ πατὴρ <εὐεῆσας> πονουμένας θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν, περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις ποιῶν σωμάτων ἐλευθέρας, ἵν' ἔχοιεν ἐκεῖ καὶ αὐταὶ γίνεσθαι, οὐπερ ἡ τοῦ παντός ψυχὴ αἰεὶ οὐδὲν τὰ τῆδε ἐπιστρεφομένη. « Mais Zeus le père, compatissant à la souffrance de ces êtres, rend mortels les liens qui les font souffrir et leur accorde des périodes de repos en les rendant libres de corps pendant certaines périodes de temps, pour leur permettre à elles aussi de se retrouver là-bas où reste toujours l'âme du monde qui, elle, ne se tourne en aucune façon vers les choses d'ici-bas ». Trad. Brisson.

<sup>61</sup> Il y a au même temps des différences non négligeables entre les deux positions philosophiques. Un exemple remarquable est celui qui concerne la nature de l'Un ou immédiateur : pour Colli il y a une résistance, un obstacle ou une contraction dans l'abîme de l'immédiateur (*Philosophie de l'expression*, op. cit., p. 52), alors que ce n'est pas du tout le cas pour l'Un plotinien.

<sup>62</sup> Voir par exemple Massimo Cacciari, *Della cosa ultima*, Milan, Adelphi, 2004, pp. 450-454.

<sup>63</sup> Je tiens à remercier Gwenaëlle Aubry, Paolo Babbioni, Artin Bassiri Tabrizi et Mathis Marquier pour avoir lu les premières versions de cet article et pour leurs suggestions.