

Dialectique de la mort dans la philosophie de l'amour de Platon / Jad Hatem. — Extrait de : Annales de philosophie et des sciences humaines. — N° 4 (1990), pp. 64-74.

I. Platon. Banquet. II. Mort dans la littérature.

PER L1044 / FP63323P

LA DIALECTIQUE DE LA MORT DANS LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR DE PLATON

Jad HATEM

"Toute la création n'est qu'un léger défaut dans la pureté du néant - une paille - une bulle, là. -J'aurais pu écrire: Tout l'Etre, ou : l'Etre et aussi - : n'est qu'une légère imperfection dans la transparence du néant. "

Paul Valéry, Cahiers.

"Inquiétude de la mort" dit Socrate. Alors que Schopenhauer peut à juste titre la qualifier de musagète de la philosophie, le même Socrate semble dans l'Apologie (29a) mésestimer ceux qui en sont possédés: "Craindre la mort, ce n'est rien d'autre en effet, Juges, que de passer pour savoir ce que l'on ne sait pas, car de la nature de la mort, nul n'a de savoir, pas même si ce n'est pas précisément pour l'homme le plus grand des biens; mais on la craint, comme si l'on savait parfaitement qu'il n'y a pas de plus grand mal". Pourtant dans le Phédon (64 c), Socrate est à même d'en donner une définition: séparation de l'âme d'avec le corps. Mais on comprend que cette observation ne puisse rendre compte du phénomène de la mort que dans une sphère déterminée. Cette scission que représente la mort n'est significative que dans un cadre existentiel donné en même temps que dans un cadre philosophique) "Cicero dit que philosopher ce n'est autre chose que s'aprester à la mort", Montaigne, I, xx). Fût-elle assumée ou sublimée, l'angoisse de la mort s'inscrit chez Platon dans la double dialectique de l'Erôs.

Le terme d'Erôs et ce qu'il recouvre tient lieu d'une confusion de mobiles comiquement présente dans le Banquet. Il est clair pour le spectateur (Platon et nous-mêmes) qu'Aristophane, Eryximaque, Agathon, Phèdre, Pausanias et Socrate ne parlent pas du même Erôs. On peut dire à cet égard que la double définition qu'en donne Pausanias pourrait servir de brouillon à la conception proprement platonicienne. La théorie de Pausanias veut qu'à l'existence de deux Aphrodites corresponde celle de deux Erôs. L'Erôs vulgaire méconnaît les règles et s'adresse plutôt au corps qu'à l'âme, et tant à l'homme qu'à la femme. L'Erôs céleste s'adresse exclusivement aux hommes parce que plus intelligents. Cette distinction de Pausanias ne nous intéresse que selon la forme, car selon le contenu, il appert qu'elle est sujette à un

simple caprice sociologique d'étroites vues et ne relève pas d'un invariant anthropocentrique.

Les générations de platoniciens, sous le terme d'Erôs céleste, ne conviennent pas du genre de Pausanias, mais de celui de Socrate comme de l'amour divin. Pour déterminer le lieu de chacun des deux Erôs platoniciens, je tiens qu'ils se partagent les deux discours "excentriques" du Banquet, celui d'Aristophane et celui de Socrate. Mon choix de centrer le propos sur ces deux discours ne tient pas de la fantaisie. En fait le problème revient à considérer que le seul discours d'Aristophane est assez profond pour s'opposer à celui de Socrate (ou le compléter). La présence même d'Aristophane à ce symposium est par elle-même énigmatique. Aristophane que dans le Banquet, Platon semble estimer jusqu'à faire dire à Alcibiade qu'il est atteint de la fureur philosophique (218b), est en fait l'adversaire acharné de Socrate, l'ignoble railleur des Nuées et surtout celui qui doit être indirectement rendu responsable du jugement et de la mort du philosophe (Apologie 18-19). Une lecture attentive du portrait d'Aristophane montre un Platon attentif à en dégoûter (hoquets, éternuements) et à s'en moquer par le retournement ironique qui consiste à incliner le vers des Nuées cité in 221b vers un éloge de Socrate.

Aristophane est dionysiaque; un fragment qui lui est attribué lui fait dire que "le vin est le lait d'Aphrodite". D'ailleurs il y succombe à la fin du banquet comme tous ses amis. Ces diverses considérations jettent un regard nouveau sur sa théorie qui, dans l'esprit comme dans la forme, est opposée à la philosophie de Socrate.

Les hommes primitifs d'Aristophane sont ceux de la théologie de la chute, de Prométhée crucifié. Ils vivaient dans l'intemporel, l'âge de Saturne, ou plutôt dans les temps cycliques. Ils participent aux entités astrales (Soleil, Terre, Lune). De là provient leur forme sphérique liée au mouvement. Est décelable une influence d'Empédocle d'Agrigente dont l'anthropologie admet le mouvement cyclique formant et décomposant les êtres sous l'effet des deux moteurs: Amour et Haine.

Pléthon, dans son *Traité des Lois* (III, xv-xvi), a donné l'interprétation suivante : les hommes (soleil) fournissent aux êtres leur forme, ils sont principe d'intelligence et d'action. Les femmes (terre) contribuent à l'accord de l'existence matérielle, elles sont principe de nutrition et de passivité. Les androgynes (lune) sont la matière informée absolue où réside le principe équilibré actif-passif.

L'univers paradisiaque du mouvement parfait est celui de l'unité parfaite de l'homme avec la nature et Dieu, c'est-à-dire avec sa propre nature. Comment dans l'existence plénière s'introduit la faille? La vie cycloïdale de l'Identique décrit sa propre perfection et cherche à se déployer dans un parfait plus grand, l'adéquat. Pour le moment, c'est le concept de mal propre à l'interprétation théogonique qui sollicite l'analyse. Pour Aristophane, c'est la potentialité (force et courage) des hommes primitifs dans le travail intérieur inconscient de soi qui les pousse à la révolte, au mal, porte de l'histoire, à la nécessité de l'antagonisme nemrodien; Satan, levier du temps, est essentiellement l'opposé. Les "instar Dei" montent à la conquête de l'Olympe avec en vue une ultime adéquation à la divinité; ("Elle enfantera un fils

plus puissant que son père", Eschyle, Prométhée enchaîné, 768). Zeus en bon héd'achèvement de la préhistoire, comme Osiris qui devra attendre la recomposition de son corps pour être admis à régner sur les ténèbres. Le texte de Platon est explicite: c'est la division qui engendra le désir de se refondre en l'unité. Ce même désir finit par provoquer la sexuation des demi-hommes. C'est donc le principe de mort qui est biologiquement à la source du processus physiologique. Ce principe de mort n'est pas le néant absolu, mais bien le non-être qui fait dire à Böhme: "Das Nichts hungert nach dem Etwas" (Mysterium magnum, LX, 38), le non-être en tant que terme autre (Sophiste 257b) est altérité en puissance affamée de réalité, elle est inconscience.

Quand donc les moitiés s'échinent à se fondre dans le tout de l'unité primitive, elle tente en fait de réintégrer l'horizon cycloïde et fœtal de l'Adam androgyne (lequel horizon pour les freudistes correspond au sein maternel), tentative de conjuguer la vie et le temps par l'appel à la mort et à l'intemporel. Telle n'est en fait que l'aspiration à un moment forgé par la dialectique du désir et de la nostalgie. L'homme sait que son historicisation est irréversible et de plus nécessaire, car du parfait prénatal il connaît l'imperfection et l'insuffisance et, par son attachement à la glèbe, il peut tirer les conditions de sa libération réelle, encore que celle-ci ne puisse être absolue étant donné l'épée de Damoclès qui pend au-dessus de la tête des hommes et qui est configurée par la menace exprimée par Zeus de transformer les bipèdes en inijambistes, menace qui correspond aux visions eschatologiques de la fin de l'histoire: l'apocalypse de la déshumanisation totale.

Marsile Ficin, dans son *Commentarium in Convivium Platonis*, donne une interprétation singulière du mythe d'Aristophane qu'il fonde sur une allégorie des âmes: "Les hommes, c'est-à-dire les âmes des hommes (Homines, id est hominum animæ). Autrefois, quand elles furent créées par Dieu, étaient entières (integre), c'est-à-dire douées de deux lumières, l'une innée (ingenito ou dans la version italienne: naturelle), l'autre infuse (infuso/ soprannaturale), la première pour voir les choses qui lui sont semblables ou inférieures, la seconde pour contempler celles qui lui sont supérieures. Elles voulurent se faire égales à Dieu: elles se tournèrent vers la seule lumière innée. A cause de cela elles furent divisées: elles perdirent la lumière infuse en se tournant uniquement vers la lumière innée et aussitôt tombèrent dans des corps. Si elles deviennent plus orgueilleuses, elles seront à nouveau divisées, c'est-à-dire si elles se fient trop à leur talent naturel, elles verront s'éteindre dans une certaine mesure cette lumière innée et naturelle qui leur reste. (...) Une moitié par amour est attirée (trahitur) vers sa moitié: lorsque ces âmes divisées et immergées dans le corps arrivent à l'âge de l'adolescence, la lumière naturelle et innée qu'elles ont conservée, c'est-à-dire la moitié d'elles-mêmes, les porte à recouvrer pour connaître la vérité, cette lumière infuse et divine, qui était autrefois leur autre moitié (...). En la recevant, elles seront aussitôt entières et trouveront leur béatitude avec la vision de Dieu".

Nous touchons avec cette interprétation à ce que dans la Bible il est appelé la cir-

concision du cœur (Dt X, 16; Jr IV, 4; Rm II, 25-29). La spiritualisation du sacrifice sanglant ne dissimule pourtant pas la démarche d'Aristophane qui va du cyclique gélien n'a garde de détruire ceux dont il a besoin pour la reconnaissance (toute déité est déité de quelque chose), il se contente de les affaiblir, de les scinder

Le double être des hommes primitifs peut être considéré comme une marque de supériorité : D'un côté ils semblent y puiser force et courage, et de l'autre, plus généralement la grandeur dans les mythes est une marque de faveur des dieux. A ce propos, il existe une étrange correspondance entre la Bible et notre sujet: c'est que dans la Genèse, la longévité des hommes antédiluviens révèle la bienveillance de Dieu à leur égard et leur proximité de Lui signifie Sa connaissance (car s'il faut en croire Protagoras d'Abdène, la brièveté de la vie humaine empêche de savoir si Dieu existe ou pas). Et quand l'Eternel voudra punir l'humanité il charcutera cette longévité; ce fut une véritable chute: de plus de 700 ans à 120 (Gn VI, 3). On verra mieux par la suite que le concept de chute jouit d'une ample polysémie.

Le passage de l'unité à la scission a pour premier effet la stérilité des deux hémisphères scindées: la Mort. "Or quand le corps eut été ainsi divisé, chacun regrettant sa moitié, allait à elle; et, s'embrassant et s'enlaçant les uns les autres avec le désir de se fondre ensemble, les hommes mouraient de faim et d'inaction, parce qu'ils ne voulaient rien faire les uns sans les autres; et quand une moitié était morte et que l'autre survivait, celle-ci en cherchait une autre et s'enlaçait à elle, soit que ce fût une moitié de femme entière -ce qu'on appelle une femme aujourd'hui - soit que ce fût une moitié d'homme, et la race s'éteignait". (191 ab; trad Chambry) . Ainsi l'imprévoyant Zeus sur le point de perdre ses adorateurs, fut à même de réparer tant bien que mal cette carence en réarrangeant l'emplacement des organes génitaux. Le désir repu pourrait ainsi guérir la lésion existentielle de la nature humaine (191 d).

Le Sphairos d'Empédocle peut servir ici d'équivalent à l'homme primitif d'Aristophane. Le Sphairos est égal en tout sens, infini et indépendant, il est asexué et de forme arrondie. "Mais lorsque dans les membres du Sphairos, la haine eut grandi et se fut élancée vers les honneurs, quand a été accompli le temps qui ramène le retour de l'Amitié et de la Haine, en vertu de l'ample pacte (...) tous les membres du Dieu furent ébranlés les uns après les autres" . Chez lui comme chez Aristophane, la dialectique de l'Un et du Multiple préside à la distinction de la réunion et de la dissolution, à ceci près qu'Empédocle demeure asservi à une vision cyclique, tributaire de l'éternel retour. "Mais dans la mesure où ce changement perpétuel ne s'arrête pas, l'Un et le Multiple, (l'Un naît du Multiple et, par la décomposition de l'Un, le Multiple se constitue) subsistent toujours dans un cycle immuable".

La scission observée est une mort symbolique pareille par exemple à la circoncision qui préside à une division de la chair (si ton œil ...) en vue d'une purification. C'est l'Adam une côte en moins qui cesse d'être asexué afin d'entrer dans l'histoire de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire dans la dialectique, c'est-à-dire dans la Mort. C'est la mort qui est à l'origine de l'amour et ce dernier ne se déploie que dans le malheur de l'existence. Notons que la première phase de la scission a re-

cours à une symbolique phallagogique dont la mythologie grecque se fait l'écho: Kronos qui a châtré Ouranos son père, est victime à son tour du même procédé de la part de son fils Zeus. Ces émasculations sont marques de dégradation et revit dans l'autre. Dans l'amour réciproque il n'y a qu'une mort, mais deux résurrections, car celui qui aime meurt en lui-même une fois puisqu'il s'oublie, mais il ressuscite dans l'aimé, dès que l'aimé s'empare de lui dans une ardente pensée et il ressuscite de nouveau, lorsque dans l'aimé il se reconnaît et ne doute plus qu'il soit aimé. O heureuse mort que suivent deux vies ! O gain inestimable, quand deux êtres ne font qu'un, au point que chacun d'eux par un seul devient deux, et que, comme dédoublé, celui qui n'avait qu'une vie en a deux grâce à cette mort! Car qui meurt une fois et ressuscite deux fois, pour une vie en acquiert deux, et pour lui-même, qui est un, se retrouve deux. Manifestement il y a dans l'amour réciproque une vengeance très juste. L'homicide mérite la mort. Or qui pourrait nier que celui qui est aimé soit homicide, puisqu'il sépare l'âme de l'amant? Qui pourrait nier que l'aimé à son tour meure de la même façon, puisqu'il aime de la même façon l'amant? " (trad. R. Marcel.)

La thèse d'Aristophane en ce qui concerne l'amour interhumain fût-il spiritualisé ou charnel, paraît recevable: "Una vero duntaxat in amore mutuo mors est, reviviscencia duplex". Cette transmission de la mort à travers l'écran de la vie, cet échange (O mirum commertium) d'âme et de semence, s'inscrit dans la dialectique Esprit-Ame-Corps de l'unité des contraires ou tout au moins des scindés. Dans le VII^e de ses *Geistliche Lieder*, Novalis construit le retour à l'unité eucharistique par une métamorphose de l'être entier qui va s'identifiant à l'être autre:

"Qui donc a deviné le sens sublime

Du corps terrestre?

Qui peut dire

qu'il a compris le mystère du sang?

Un jour tout sera corps,

Un seul corps" (Trad. Bianquis) .

" Les lèvres, en un baiser de plus en plus subtil

Transforment leur nourriture

En une substance de plus en plus semblable à elles, et proche."

L'explication scientifique en est fournie par Ficin qui démontre que le désir de l'aimé s'imprime par les pensées dans les esprits intérieurs (*Vehemens cogitatio spiritus movet interiores atque in iis excogitate rei pingit imaginem*) habitant le corps et qui, à leur tour, transmettent ces pensées dans le sang. Le corps du fait de sa reproduction est irrigué par le sang informé et ainsi, suivant le cours de l'asymptote, peut à la limite s'identifier avec celui de l'aimé.

Aristophane a besoin de cette unité primordiale pour expliquer l'attraction-désir d'un être pour l'autre. Le problème pour lui consiste en ceci qu'on ne peut désirer que ce qu'on a perdu puisqu'on ne peut connaître que ce qu'on a été (ersatz du thème de la réminiscence platonicienne.)

Admettre cette thèse préliminaire comme une vérité de fait et non allégorique, ce serait se refuser tout accès à l'interprétation dynamique. Nous avons vu que le mythe de la division correspondait à la mort, une mort qui peut être multiples fois définie soit comme mort sacrificielle symbolique, soit comme mort biologique effaçant la division qui est mort dans la vie temporelle avec risque (attente) de la dissolution. La perte de la lumière infuse (= agapè de la grâce divine) provoque la chute des âmes - dont la lumière n'est plus qu'innée - dans la matière. Cette dernière lumière est de nature "Erôs" car elle sous-entend une divinisation de l'homme exprimée par le mythe de Zagreus. Après la chute qui est mort, leur existence ici-bas est une lutte entre la mort finale et le retour à Dieu. Ce désir contrit de Dieu est fort différent de celui qui occasionna leur chute: Avec la mort, les âmes apprirent l'amour. Nous voilà parvenus à une conclusion qui n'aurait pas manqué de déplaire à messire Ficin, à savoir que c'est l'incarnation de l'âme dans le monde de la mort qui infusa en elle le véritable amour.

Cette philosophie de la totalité-unité perdue des moitiés qui veulent se reconfondre n'est, à bien des égards, qu'un narcissisme cosmique dont la vision de soi provoque l'amour et la mort. A travers le chant de son amour, c'est le cri de saint Paul (Rm VII, 7-11) qu'on pourrait entendre ainsi: malheur à moi, j'étais dans l'ignorance et vivais, maintenant que je sais et vois je suis mort. La vision in-abyssale de l'homme est aussi mortelle que celle de Zeus (Sémélé) ou Yahvé (Moïse, Ex III, 6) dans leur splendeur. Le seuil même de l'introvision humaine est macération dans l'amour, tel est le fondement de la condition humaine. Vision tragique des théologies contre laquelle dans son Introduction à la Philosophie de l'Histoire s'insurge Hegel. Les philosophies de Schelling et de Schlegel ne pouvaient concevoir que l'humanité pût surgir d'une torpeur animale, et par conséquent postulaient l'existence d'un Adam omniscient "On s'imagine qu'au commencement, la nature s'est présentée ouverte et transparente, comme un limpide miroir de la création divine, devant le clair regard de l'homme et que la vérité divine s'est révélée à lui". (Cf. Gn VI, 1-4, Fils de Dieu et Nephilim). A l'attitude de Narcisse se greffe cette autre qui l'achève, l'attitude de Perséphone: la brisure du miroir en deux pans: vie et mort, lumière et ténèbres, tout cela par amour.

Une belle page de Marsile Ficin suggère un des aspects personnalisés de la dialectique de la mort et de l'amour comme expression de la dichotomie de l'existence: "Il y a amour simple quand l'aimé n'aime pas l'amant. Dans ce cas l'amant est complètement mort (*Ibi omnino mortuus est amator*), car il ne vit pas en lui-même et il ne vit pas dans l'aimé, puisque son amour est repoussé. Mais alors où vit-il? L'âme humaine ne vit pas dans un autre corps qu'un corps humain. Celui qui aime donc sans être aimé ne vit nulle part. De sorte que l'amant qui n'est pas aimé est complètement mort, et il ne revivra jamais, à moins que l'indignation le ressuscite. Chaque fois que deux êtres s'entourent d'une mutuelle bienveillance, l'un vit dans l'autre et l'autre vit dans l'un. Certes nous voyons bien comment ils se donnent puisqu'ils s'oublient, mais nous ne comprenons pas comment l'un reçoit l'autre, car

celui qui ne se possède pas soi-même peut encore moins en posséder un autre. Mais la vérité, c'est que l'un comme l'autre se possède lui-même et possède l'autre. L'un se possède, mais dans l'autre, et l'autre se possède, mais dans l'un. Un empereur possède les autres par lui-même, un amant se rend maître de lui-même par un autre et chacun des amants s'éloigne de soi se rapproche de l'autre et, mort en soi, fective, soit comme mort en vie "intus et in cute", méditation de la vie.

D'une mort à l'autre, la mort comme principe n'est autre que le néant, la sphère du grand tout, tandis que la mort comme moyen et fin actualise le non-être comme négativité. "Ce n'est pas la vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui supporte la mort et se maintient en elle, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement quand il se retrouve soi-même dans le déchirement absolu. L'esprit n'est pas cette puissance comme le positif, qui se détourne du négatif(...), mais il est cette puissance seulement quand il regarde le négatif en face et séjourne en lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui "convertit le négatif en être", dit Hegel dans la préface de la *Phénoménologie*. La redoutable et pourtant ineffective mort, se trouve être la composante de l'acte d'amour charnel et spirituel. Dans l'étroit entrelacement couvrant la totalité des deux êtres, la fusion irradiante institue la mort sacrificante et adonisique. L'instinct sexuel que la mort dans la première phase stérilise, puis féconde, est bien l'expression du vouloir-vivre dont parle Schopenhauer, mais d'un vouloir-vivre pris comme pulsion de mort, pulsion de contre-mort qui n'a pour être que sa propre inhérence à la mort. L'amour charnel se déploie dans la réduction des consciences, dans l'épuisement des vitalités convergées vers l'orgasme final. Dans cette ultime lésion unificatrice, est atteinte la limite de la vie; l'introvision réciproque focalise vers un but concentrique deux existences. L'enfant est bien exorcisme de la mort puisqu'il est à la fois supériorité de l'unité sur la dissolution (l'union des amants dans le fruit commun est à tout jamais indissoluble) et victoire occasionnelle de la vie transmise. Diotime à Socrate ne dit pas autre chose dans le Banquet (207 d) : "La nature mortelle cherche toujours, autant qu'elle le peut, la perpétuité et l'immortalité; mais elle ne le peut que par la génération, en laissant toujours un individu plus jeune à la place d'un plus vieux".

L'affirmation de Gabriel Marcel: "Aimer un être, c'est dire: toi, tu ne mourras pas", nous paraît à corriger dans le sens de "nous ne mourrons pas". Mais la dialectique de l'existence veut que ce soit dans l'acte de la mort qui est celui de l'amour que la mort symboliquement succombe à sa propre nécessité. Schopenhauer dans son *Monde comme volonté et comme représentation*, nous invite à concevoir "l'alternance de la mort et de la naissance sous forme de vibrations infiniment rapides, et l'on aurait devant soi l'objectivation constante du vouloir, les Idées (species) permanentes des êtres, immuables comme l'arc-en-ciel au-dessus de la chute d'eau". "Nascentes morimur, finisque ab origine pendet", dit Manilius (*Astronomiques*, IV, 16.) Le drame de l'expérience humaine s'approfondit davantage dans le savoir que l'unité de l'accouplement est unité factice car unité de mort, tandis que

l'enfant est unité vraie car unité de vie; mais l'acte des parents consistant à sacrifier leurs identités pour gagner l'unité dans l'enfant est illusoire, car ce dernier est la négation des parents, dépassement par où s'instaure la victoire définitive de l'espèce sur les individus.

Les hommes primitifs représentent l'esprit à l'état brut. Pour s'actualiser il a besoin de se réfléchir, d'où la scission et le choix entre le bien et le mal comme deux pôles interchangeables. Cette division est la condition de la libération de l'homme d'entre les crocs de la nature: "La conscience renferme en soi ce double moment, d'un côté, cette scission, à savoir qu'elle contient avec la réflexion, la liberté, le malheur, le mal, ce qui ne doit pas être; mais qu'elle est d'un autre côté, le principe, la source de la guérison, de la liberté, l'esprit" (Hegel, Philosophie de la Religion. II, ii). "O felix culpa", serait tenté de dire Hegel. A noter que pour lui, cette libération par la scission de l'unité brute de l'animalité est moins préhistorique que surtout perpétuelle. Tel est par ailleurs le fondement même de la philosophie: "Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les positions ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de philosophie", (Hegel, Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling.) D'où l'estime dans laquelle il faut tenir la division sans laquelle ni vie ni pensée ne sont possibles, car penser c'est mourir.

Il apparaît que, par opposition aux autres participants du symposium, Aristophane n'a cure du dieu Erôs. Pour lui en effet, l'amour est intrinsèque, il n'est philtre ni flèche traîtresse, il n'est qu'attraction physiologique entre deux corps. C'est en partie contre cette thèse matérialiste que Socrate va s'élever (205 e).

"L'amour est-il un dieu, un démon, ou une passion de l'âme?" se demande Plotin dans sa III^e Ennéade (V, De l'Amour). Pour Socrate, l'amour n'est une passion de l'âme qu'au degré le plus immédiat, encore imparfait, en tant que délire de l'être (Phèdre 244b). Cette passion est plutôt le signe que la quintessence de l'amour. Elle est signe que l'être manque à son être, car tout animal désirant est hors de soi dans sa tension vers ce qu'il n'est pas et désire. L'amour n'est pas un dieu car un dieu en soi est heureux et complet, ne peut rien désirer (Cette idée est présente in Banquet 200, et sous son aspect éthique in Philèbe 20 d.). Cette simple idée réfléchit la philosophie et l'éthique grecques. Dieu est essentiellement "quies", immuable, non-dialectique. Immuable ne veut dire immobile que dans un sens étroit (chez Aristote par exemple). Pour Platon en effet, il y a équation entre l'être immortel et l'automouvement (Phèdre 246 a). Ce mouvement étant justement produit par soi est d'ordre ontique et par conséquent ne relève pas d'une pulsion désirante. L'amour n'est ni homme (Aristophane) ni dieu (Agathon), mais il est démon, essence intermédiaire. Il est entre le beau et le laid, le bon et le mauvais, le mortel et l'immortel, il est fils de Mendicité (Pénia) et de Ressource (Poros). "Ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse, de sorte qu'il n'est jamais ni dans l'indigence, ni dans l'opulence et qu'il tient le milieu entre la science et l'ignorance" (Banquet, 203 e). L'amour est médiation: "Il remplit l'intervalle", dit Platon (202 e), car "les dieux ne

se mêlent pas aux hommes" (Origine de la notion d'éon chez les néoplatoniciens et les gnostiques.) En revanche, le daïmôn Amour est relationnel: "Il remplit l'intervalle de manière à lier ensemble les parties du grand tout".

L'amour tel qu'il est nettement dit (en Banquet 207 a) est désir d'immortalité, il est lutte contre les forces de la mort. La phase empirique de cette lutte est actualisée dans la dialectique de la reproduction: "L'amour n'est pas l'amour du beau, mais l'amour de la génération et de l'enfantement dans le beau, parce que la génération est pour un mortel quelque chose d'immortel et d'éternel; or le désir de l'immortalité est inséparable du désir du bien, d'après ce dont nous sommes convenus, puisque l'amour est le désir de la possession perpétuelle du bien: il s'ensuit nécessairement que l'amour est aussi l'amour de l'immortalité". L'analyse de ce phénomène comporte deux phases:

* Il y a génération et mort dans l'existence biologique de l'individu car ses cellules sont perpétuellement détruites et renouvelées, de sorte qu'il n'est jamais le même sans toutefois perdre son unité.

** Par la mort biologique finale, l'homme perd son unité, mais il se perpétue dans sa progéniture, et sa mort biologique n'est pas totale. Il se produit dans l'éthique grecque un phénomène de réciprocité: les enfants, à travers les pénates de leurs aïeux, se perpétuent eux-mêmes: un être sans ancêtres est un non-citoyen et un maudit (cf. Antigone). Cette dialectique de la naissance et de la mort prend un aspect d'intermédiaire: "C'est de cette manière que tout ce qui est mortel se conserve, non point en restant toujours exactement le même comme ce qui est divin, mais en laissant toujours à la place de l'individu qui s'en va et vieillit un jeune qui lui ressemble" (208 a). On trouve ici autrement résumé, l'un des aspects les plus importants de la thèse précédemment analysée, celle d'Aristophane. Telle est la description de la génération et de la mort de ce qui est mortel en l'homme: le corps. L'entité immortelle en lui, connaît un processus existentiel différent.

A première vue, la thèse socratique exposée dans le Banquet diffère à bien des égards de celle du Phèdre. Dans le Phèdre, Socrate s'attarde à décrire les tribulations de l'âme, sa circonvolution à la suite des dieux, sa chute dans le corps et ses tentatives de retourner au sein de la beauté en soi. L'âme est immortelle et la thèse du Phédon est un appendice de celle du Phèdre. Dans le Banquet (212 a), par contre, il est une phrase fort ambiguë: "C'est à celui qui enfante et nourrit la vertu véritable qu'il appartient d'être chéri des dieux et, si jamais homme devient immortel, de le devenir aussi". Comment la comprendre? Soit de la prendre au pied de la lettre dans le sens que l'âme, quoique d'essence divine, est mortelle et que c'est seulement lorsqu'elle réussit à s'élever jusqu'à la contemplation de Dieu qu'elle se voit conférer l'immortalité, non bien entendu par une grâce puisque Dieu est quies, mais par contact. Nous nous verrions aboutir à une attitude radicalement opposée à celle des religions du Deus absconditus qui ne doit être vu sous peine de mort (Cf. supra). L'homme ici doit voir Dieu pour vivre, quitte à subir la mortification de son corps. Une autre possibilité serait de considérer l'âme comme immortelle en puissance.

Nous croyons pour notre part que l'ambiguïté vient de l'angle sous lequel la question est abordée. Socrate ici ne part pas de l'âme comme dans le Phédon ou le Phèdre, mais de l'homme ultra-empirique, d'abord tel qu'Aristophane l'entrevoit, et l'homme tel que lui, le considère. Il n'est pas question pour lui d'esquisser une psychothéologie, mais de fonder anthropologiquement la double nature de l'homme. Quoi qu'il en soit, ce doute théorique qu'il laisse planer sur l'immortalité de l'âme est à même d'habiliter l'objet de cette étude.

Phénoménologiquement, Socrate distingue entre les êtres féconds par le corps et ceux par l'esprit. Aux premiers il accorde une "immortalité" somatique par la progéniture, aux seconds, une immortalité spirituelle par la vision de Dieu. D'où stérilité charnelle de ces derniers et leur homosexualité comme indice sans plus. Pour ceux promis à l'immortalité selon l'esprit, l'initiation commence par la purification, c'est-à-dire par la considération que dans le corps c'est la beauté qui importe, par le passage de l'amour d'un corps à celui de tous, et ensuite par la constatation que l'âme est plus belle que le corps et importe donc davantage. A ce stade, le catéchumène est prêt pour le deuxième degré, l'initiation préliminaire, il est tourné vers "l'Océan de la Beauté (c'est-à-dire toutes les beautés). Au sommet, la contemplation le place vis-à-vis de la Beauté en soi. Là l'âme est envahie de beauté, et peut échapper à la dissolution. Une explication scientifique de ce phénomène est-elle nécessaire? Elle est donnée dans l'Ion (533 d): "Il y a que cette faculté, chez toi, de bien parler d'Homère n'est point un art, mais une puissance divine qui te met en branle, comme dans le cas de la pierre qui a été appelée "magnétique" par Euripide et que l'on appelle le plus souvent pierre d'Héraclée. Cette pierre en effet ne se borne pas à attirer simplement les anneaux quand ils sont en fer, mais encore elle fait passer dans ces anneaux une puissance qui les rend capables de produire ce même effet que produit la pierre et d'attirer d'autres anneaux ..." (Trad, Robin). On dira que comparaison n'est pas raison, mais nous sommes moins dans la raison pure, que dans la mystique. Ces trois degrés de l'initiation correspondent à autant d'obstacles à surmonter, à autant de luttes: obstacles du physique (Phédon, 65 ae), de l'épistémologique (Ménon, Théétète) et de la mort (Ménon, Phédon).

Phèdre et Agaton divinisent l'Amour. Il est chez eux transcendant et il accorde aux hommes comme des bienfaits les qualités qu'il possède; il est par essence ce qui est non-mortel: Erôs est Ame.

Aristophane immanentise l'amour. Il en fait une dialectique de la mort: Erôs est corps.

Socrate opère la synthèse des deux positions: Erôs est Esprit.

La dialectique de la mort est correcte, de même la non-dialectique de l'Être absolu, mais non l'une sans l'autre dans la dialectique de la conscience (Ficin: "L'âme et le corps, très différents l'une de l'autre par nature, sont unis par un intermédiaire, l'esprit; Anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur"). Là, dans cette synthèse de Parménide et d'Héraclite apparaît la réalité de cette dialectique de l'amour, l'amour est démon, est Esprit, dialectique dont le premier mode est

le souvenir. Les morts successives à partir d'une dérive de l'être absolu. La rentrée en soi dans la prise de conscience létale de l'intériorité. Contempler c'est connaître. Le Connaître produit les idées, et penser c'est mourir et survivre.