

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ A
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC A TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
MAURICE FOURNIER

**PHILOSOPHIE ET SEXUALITÉ
ENTRE MUTHOS ET LOGOS**

MAI 1985

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

A Mnémosyne

puisqu'il s'agit d'un mémoire . . .

TABLE DES MATIÈRES

	Page
DEDICACE	i i
TABLE DES MATIÈRES	i i i
AVANT-PROPOS	i v
PREMIÈRE PARTIE: L'énigme des corps	1
- Ces mythes qui nous rappellent.....	1
- Les corps à l'origine.....	7
- Le destin d'Eros.....	19
- Du porte-feu au portefaix: Prométhée.....	25
- Pandore: la femme entre la glèbe et la glaise.....	33
Pandore l'Eve grecque?.....	39
- L'enfant-monstre - l'enfant mystère: rupture et suture.....	41
- De l'Un au Multiple.....	49
DEUXIÈME PARTIE: Amour des sens - Essence de l'Amour	61
- Platon et les Mythes.....	61
- L'Amour philosophe.....	63
- L'Amour thaumaturge, la Sexualité salvatrice.....	74
- Rappel.....	81
CONCLUSION	83
BIBLIOGRAPHIE	88

AVANT-PROPOS

Eros qui était un dieu pour les
Anciens est un problème pour les
Modernes.

Denis de Rougemont

Avant que de rendre à ce travail sa forme définitive, j'avais pensé le présenter comme panorama des différentes expressions de la sexualité que l'on peut rencontrer chez l'homme occidental, de ses origines présocratiques à nos jours.

J'aurais ainsi obtenu une sorte de fresque historico-philosophique découpée en trois périodes, de manière communément admise: la première partant des Milésiens jusqu'à Platon; la seconde couvrant le monde judéo-chrétien jusqu'à la fin du Moyen Age; la troisième, finalement, allant de la Renaissance à aujourd'hui.

Sexualité codifiée par les exigences culturelles et morales chez les Hellènes, sexualité occultée par des contraintes doctrinales pour les quinze premiers siècles de notre ère, sexualité bafouée par une conception parcellaire, chosifiante, technicisée et mécaniste de l'homme, depuis les Modernes jusqu'à nous. Entre le Logos grec, le Verbe chrétien et la Raison caractéristique de notre temps, les textes trouvés représentatifs auraient traduit les changements supposés.

Cependant, le travail projeté, d'une part dépassait de beaucoup le cadre des exigences présentes et, d'autre part, me confrontait, dès les premiers témoignages étudiés, à des interrogations philosophiques d'un autre ordre.

Sans doute, étudier la sexualité à travers Schopenhauer, Freud et d'autres, m'eût permis de savourer en elle d'attrayantes émergences changeant agréablement du discours philosophique constitué. Pourtant, à cette énumération partielle (et sans doute partielle) de ceux qui en ont fait un problème, j'ai préféré une autre démarche.

Car il est deux choses, l'une de recenser, comme scholiaste, ce que les auteurs — ou ce qu'il en reste — ont pu dire (ou médire) de la sexualité; l'autre de parler, en tant que philosophe de ce lieu philosophique qu'elle demeure. C'est cette dernière tâche que je me propose d'abord d'accomplir, plaçant la sexualité dans un ordre partant des origines.

Parce que la sexualité me semble mériter mieux qu'un traitement superficiel ou chronologique, ce travail la considèrera dans ses manifestations les plus fondamentales.

A travers les mythes d'Hésiode et ceux d'Empédocle, la première partie de ce mémoire portera sur les conceptions primitives de la sexualité chez les Grecs de l'époque archaïque. Dans la deuxième partie, où les convives du "Banquet" de Platon me serviront de guide, j'étudierai la sexualité chez les Grecs de l'époque classique. La conclusion, faisant ressortir les lignes de force que j'aurai dégagées de mes recherches, tentera de restituer à la sexualité partant des origines mythiques jusqu'à nous, un sens que les philosophes ont longtemps négligé et que je crois important de signaler.

Un mot encore sur la façon dont j'ai mené ce travail. Pour bâtir, on peut faire oeuvre d'au moins deux manières: soit comme l'artisan-maçon, pierre après pierre, où chaque élément que l'on dispose et qu'on lie, finit, comme dans les

cathédrales, à parfaire un édifice jamais achevé — un vide solide, dans lequel le talent particulier se noie dans la puissance de l'ensemble, et où une pierre malvenue ou mal équarrie ne diminuera point la force et la majesté émanant de ce dernier. Soit à la manière de l'artiste-sculpteur qui, partant du bloc entier, cisèle, ôte le superflu, pour ne garder intact que le cœur de la pierre. Un plein fragile qui, par inadvertance même minime — un coup de maillet malheureux — pourra réduire au néant celui qui, en en signant l'oeuvre, y avait donné ces défauts qui font le style. Si l'artiste a su choisir ses matériaux avec amour, le marbre et l'or par exemple — ici la chair et l'esprit — cette oeuvre, même gauchement rendue témoignera toujours d'une certaine noblesse.

Entre l'artisan et l'artiste, j'ai préféré les moyens du second à la technique du premier. Façon qui consiste plutôt à ôter — comme le bloc se dépouille et s'affine pour laisser place à l'oeuvre — et à ne laisser voir que le principal. Plus ici un choix qu'une somme.

Enfin, dernière remarque sur mon rôle. Dans son essai, "l'Amour Humain", Jean Guitton nous renseigne sur la tâche du philosophe:

La tâche du philosophe (...) consiste avant tout à discerner les liaisons et les analogies, afin de permettre à son lecteur d'apercevoir toutes choses d'un seul regard¹...

Cette définition, toute provisoire, me servira de point de départ.

1. J. Guitton, "l'Amour humain", Paris, 1948, p. 25.

PREMIERE PARTIE

L'ENIGME DES CORPS

Au commencement était l'Action.

Faust I

Ces mythes qui nous rappellent:

A l'étude des premiers témoignages des philosophes, nous comprenons qu'ils nous poussent à interroger les récits anciens, les mythes, dont leur pensée s'inspire pour connaître le réel. A ce sujet, Mircea Eliade affirme:

... On pourrait dire que les premières spéculations philosophiques dérivent des mythologies; la pensée systématique s'efforce d'identifier et de comprendre le "commencement absolu" dont parlent les cosmogonies, de dévoiler le mystère de la Création du Monde, en somme le mystère de l'apparition de l'Etre¹.

Ces vieux mythes, dit Louis Lavelle, sont "survivances mais aussi préludes". L'auteur nous met en garde de ne voir, en Grèce, que "le lieu d'élection où l'humanité a commencé à se libérer de toutes les formes obscures qui avaient entravé jusque-là son développement, pour entreprendre la conquête du monde par la science sous l'unique contrôle de la raison"².

1. M. Eliade, "Aspects du Mythe", Paris, 1963, p. 139.

2. L. Lavelle, commentant le livre de P.M. Schuhl, "Essai sur la formation de la pensée grecque", o.c., in "Panorama des doctrines philosophiques", Paris, 1967, p. 37.

Georges Dumézil rappelle:

La Grèce n'est pas un pays mais un monde infiniment divisé, héritier lui-même d'un autre monde qui ne présentait sans doute pas plus d'unité, et exposé à l'influence des multiples civilisations voisines¹.

L'antiquité grecque, s'inspirant de témoignages d'autres cultures plus anciennes, auxquels se joint une sorte de magie du lieu propre au bassin méditerranéen, a tenté d'élucider les questions fondamentales qui, de toujours, se sont posées à l'homme. Ces questions: Qui sommes-nous?, d'où venons-nous?, où allons-nous? touchent à notre nature, à nos origines, à notre destinée. Chez l'homme de l'antiquité, à travers ces interrogations éternelles, court une trame plus ou moins sensible qui d'abord envisage les rapports amoureux entre lui et la Nature, ensuite entre lui et ceux de son espèce. Cette base antécédente, à partir de laquelle s'est exercée sa faculté de connaître les choses et les êtres, assistera, par les mythes, à la naissance de la philosophie.

Par les mythes, nous tenterons de restituer à la sexualité, ce qu'elle a de symbolique, partant de la "frénésie vitale" des origines, jusqu'à sa substitution dans l'"intensité spirituelle" du platonisme; partant, autrement dit, de l'Instinct pour en arriver à la Raison, partant de la Séduction pour en arriver à la Conviction.

Sans doute éprouverons-nous quelques difficultés amenées par l'inadéquation entre le récit — Muthos — et la révélation de cette sexualité — Eros. Il y aura même impossibilité de traduire en des mots ce qui est surtout question d'expérience. Pour la sexualité, les mots sont à la rigueur superflus; d'autre part, ces mots, même expressifs et porteurs de sens ne peuvent clore les interrogations sur le symbole, qui ne se laisse jamais enfermer et qui nous rappelle constamment qu'il y a toujours

1. G. Dumézil, "Le Festin d'Immortalité", étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, 1924, p. XI

inadéquation des choses au langage.

Mais cette inadéquation permet justement l'existence des mythes et autres images, songes et poèmes, qui sont autant d'ouvertures, de tentatives de se lier — soi-naissant — à l'Autre — présent toujours — et dont le monde antique a su user pour faire de la sexualité non pas simple jeu corporel — luxure — mais sublimation, cause effective de la noblesse de l'origine, partagée entre mystère et participation d'où relève la part essentielle de l'homme.

Quelle est donc la nature des mythes pour qu'ils exercent sur nous une si grande fascination et qu'ils soient indispensables à une meilleure compréhension de la sexualité? Les mythes, pour qui les prend avec sympathie, renvoient aux faits plus qu'aux dits. S'ils sont capables, comme le note René Nelli, "de fournir les éléments d'une sorte d'explication légendaire de l'amour"¹, ils subsistent aussi en mode de réalité, là où des phénomènes intimes — comme la conscience, par exemple — peuvent être profondément liés à des causes objectives, tout en se présentant sous des apparences fantastiques, gratuites, poétiques². Ils nous permettent, pour y croire, pour les comprendre, de forger d'autres mythes, de leur trouver d'autres expressions symboliques, de les répéter, bien que d'une autre manière, afin de découvrir comment s'est primitivement exprimée l'imagination mythique et comment elle a su, pour un temps, se tenir à distance de l'invasion intellectuelle et conceptuelle qui réduisit l'unité première en changements multiples.

Les mythes évoquent les puissances qui nous animent, naturelles ou anthropomorphiques, diurnes ou nocturnes, visibles ou invisibles. Ces dernières sont des "principes-puissances d'ordre transindividuel, conditionnant de différentes façons ce

1. R. Nelli, "L'amour et les mythes du coeur", Paris, 1975, p. 24.

2. R. Nelli, o.c., id.

par quoi chaque homme est un homme et chaque femme une femme..."¹. L'homme traditionnel, contrairement à la théorie voulant qu'il ait établi les dieux à son image, aurait cherché à travers la sphère du sacré, du cosmique, du spirituel, ces principes traduisant à un niveau métaphysique et ontologique l'"essence" de l'éternel masculin et de l'éternel féminin². Ces puissances ne doivent pas être considérées comme des abstractions conceptuelles mais bien comme des racines du réel, principes fécondants et nourriciers, forces qui existent et entretiennent l'énergie des êtres. Par les mythes, les Grecs des premiers temps (mais aussi d'anciens peuples d'autres traditions) semblèrent, avant tout, intéressés à interroger et comprendre ces puissances archétypales. Plus tard, dans ces puissances naturelles primitives et éternelles, les physiologues trouveront leurs conceptions du monde: Eau pour Thalès; Air pour Anaximène; Feu périodique pour Héraclite. Pour l'instant, les éléments sont le modèle de ce que l'homme n'est pas, mais qui, par les mythes, deviennent de "véritables nappes d'être" que l'humain interpelle "pour qu'ils lui parlent de la mystérieuse contrée du non-moi"³. Ainsi, il est possible que les images mythiques incitent l'homme à s'adapter aux lois encore informulées de sa condition⁴. Les mythes donnent alors une "leçon de réalité"⁵ à partir d'une impression complexe de notre sphère d'existence. Et par l'image mythique, une expérience vécue s'exprime, se reproduit et se répète en même temps qu'elle s'enrichit.

1. J. Evola, "Métaphysique du sexe", tr. Tortat, Paris, 1976, p. 162

2. Cf. J. Evola, o.c., p. 161. Heidegger remarque pareillement: "Les Grecs n'ont pas commencé par apprendre des phénomènes naturels ce qu'est la φύσις, mais inversement: c'est sur la base d'une expérience fondamentale poétique et pensante (dichtend-denkend) de l'être, que s'est ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer φύσις. ("Introduction à la Métaphysique", Paris, 1967, p. 27.)

3. J. Brun, "les masques du désir", Paris, 1981, p. 23.

4. C. Ramnoux, "Etudes présocratiques", Paris, 1970, p. 272.

5. id. o.c., p. 271.

A l'image grandiose du monde qu'ils mettent en scène, les mythes magnifient également l'humain. Par les récits imagés, l'humain est distingué, particularisé, outillé et, bien sûr, sexué entre tous les facteurs qui l'affirment et l'affinent. D'autre part, les mythes énonçant "ce qui s'est passé "in illo tempore" englobent l'humanité dans une histoire exemplaire"¹. Ils nous renvoient sous des figures étranges ou familières, monstrueuses ou banales, démoniaques ou héroïques la riche image de nous et d'un autre nous-même; un nous-même double, ami ou ennemi; un nous-même moitié, détesté ou aimé.

Parlant du mythe, Paul Ricoeur dit:

Par le moyen d'un temps qui représente tous les temps, "l'homme" est manifesté comme universel concret (...) A travers la figure du héros, de l'ancêtre, du titan, de l'homme originel, du demi-dieu, le vécu est mis sur la voie des structures existentielles: on peut déjà "dire" homme, existence, être humain, parce que dans le mythe, l'homme exemplaire est récapitulé, totalisé².

Enfin, pour profiter au maximum de leur "triple fonction d'universalité concrète, d'orientation temporelle et d'exploration ontologique"³, autrement dit pour qu'ils nous donnent pleinement à penser, les mythes demandent une interprétation.

Dans les pages qui suivent, nous préciserons la nôtre sans nous y sentir trop forcé, tant les rapports semblent manifestes entre les situations que les mythes déploient et notre condition humaine d'êtres sexués qui s'y greffe, dans ce que les deux ont de plus concret.

Nous étudierons en premier les mythes fondateurs, "organiseurs" du monde qu'a évoqué Hésiode. Ce sont des moyens privilégiés, presque purs, de nous assurer

1. M. Eliade, "Traité d'histoire des religions", Paris, 1953, p. 164.

2. P. Ricoeur, "Finitude et culpabilité", 3 vols. tome 2, La symbolique du mal, p. 154.

3. Id. p. 155.

une signification partant de l'origine — origine mythique plus réelle que le réel puisqu'elle en est la condition — qui, sous forme de poésie sont aussi une philosophie:

Le mythologue hésiodique est le jumeau, vrai, homozygote du philosophe archaïque, pensant le sec et l'humide, le haut et le bas, en même temps que l'être et le non-être¹.

Sans nous livrer à une "classification" des mythes hésiodiques contenus dans "la Théogonie" et dans "les travaux et les jours"², ce à quoi notre pensée répugne, nous en distinguerons cependant deux qui pourront éclairer notre sujet. Il s'agit du mythe de la naissance des premiers dieux, qui s'inscrit dans une perspective universaliste, et du mythe de Prométhée qui rend compte de l'apparition de l'homme et de la femme se découvrant êtres sexués.

Pour l'un, y sont montrés les dieux comme puissances impersonnelles de l'univers, telle Gaïa, la Terre-Mère qui en est la figure-clé sous les traits d'une initiatrice. Pour l'autre, dieux ou demi-dieux anthropomorphiques s'y animant, on trouve dans le mythe cosmogonique des origines, l'idée clairement exprimée: "... d'un commencement cyclique de la race humaine comme solution à notre dégénérescence"³. Sur le plan individuel, le mythe prométhéen et ses prolongements camperont des personnages qui, de Zeus à Pandore, sont à notre image, fluctuants et rendus fragiles par le passage laborieux du domaine indéterminé de l'espace à celui, défini, du temps.

-
1. M. Detienne, "l'invention de la mythologie", Paris, 1981, p. 211.
 2. Hésiode, "Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier", texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, 1964.
 3. C. Lockquell, "la sagesse d'Hésiode", in "Laval théologique et philosophique", Québec, vol. 4., N° 1, p. 35.

Les corps à l'origine:

Pour comprendre toute la place que tint la sexualité dans l'ambiance sacrée où évoluait l'homme préhellénique, Paul Ricoeur indique une piste:

Il faut d'abord répéter en soi-même, en imagination et en sympathie, le sacré perdu et ses riches arborescences de mythes, de rites et de symboles; "en ce temps là" les rites manifestaient par l'action l'incorporation de la sexualité dans un sacré total, tandis que les mythes soutenaient par des récits solennels l'instauration de ce sacré; l'imagination ne cessait d'investir "alors" toute chose de symboles sexuels, en échange des symboles qu'elle recevait des grands rythmes de la vie végétale, laquelle, à son tour symbolisait avec la vie et la mort des dieux selon un jeu indéfini de correspondances mutuelles¹.

A l'examen de la sphère du sacré, on peut voir comment s'exprime la sexualité humaine à ses débuts, loin sans doute de ce qu'elle est devenue depuis lors. Mircéa Eliade constate:

Pour la conscience moderne, un acte physiologique: l'alimentation, la sexualité etc., n'est rien de plus qu'un processus organique (...) Mais pour le "primitif", un tel acte n'est jamais simplement physiologique; il est ou peu devenir un sacrement, une communion au sacré².

Cette "ignorance physiologique, où l'homme ne conçoit pas encore de lien causal entre l'activité sexuelle et la génération"³, n'empêche pas cette dernière. Au contraire, croire à la métempsychose, aux métamorphoses, ne voir aucune impossibilité d'admettre une universelle parenté d'espèces — y compris l'espèce humaine, — fonde la possibilité d'une interfécondité remarquable⁴.

1. P. Ricoeur, "la merveille, l'errance, l'énigme", art. in "Esprit", Paris, 1960, p. 1666.

2. M. Eliade, "Le sacré et le profane", Paris, 1975, p. 17.

3. Cf. A. Varagnac, "civilisation traditionnelle et genres de vie", Paris, 1948, p. 230.

4. Cf. G. Canguilhem, art. "La monstruosité et le monstrueux", in "Diogène", N° 40, 1962, p. 33.

Le sacré, sans lequel il n'est pas possible de comprendre les aventures de la sexualité humaine¹ se situe à une période "absolument anté-historique"² dont parle Schelling dans son "Introduction à la philosophie de la mythologie". Ne comprenant aucune succession "vraie" d'événements, cette période est pourtant la dernière phase où l'on touche à l'humain si l'on remonte les époques successives jusqu'au point de départ de l'histoire de notre espèce. Sa durée importe peu. Ce qui importe est qu'elle soit plus un "moment-limite" du temps en général, qu'un temps fait de successions d'époques comme le temps historique. Cependant, ce "temps intemporel"³, ce temps sacré, "éternel présent indéfiniment récupérable"⁴ n'est pas vide d'événements:

Alors aussi le soleil se levait et se couchait, les hommes dormaient et se réveillaient, se mariaient et se laissaient marier, naissaient et mouraient⁵.

Une différence pourtant: la longévité des générations anciennes qui semblent remettre en question le progrès continu du genre humain. Schelling dit:

... Cette progression ne s'effectue pas du petit vers le grand, mais c'est plutôt toujours le plus grand, le gigantesque qui constitue le commencement⁶.

-
1. P. Ricoeur, o.c., p. 1666.
 2. Schelling, "Introduction à la philosophie de la mythologie", 2 vol., tr. S. Jankélévitch, Paris, 1946, T. I, p. 284.
 3. Schelling, o.c., id.
 4. M. Eliade, "le sacré et le profane", Paris, 1975, p. 76.
 5. Schelling, o.c., id. (la même affirmation se retrouve chez Matthieu, chap. XXIV, vs 38-39).
 6. Schelling, o.c., p. 289. Sur la grandeur des commencements, Heidegger reprend les termes de Schelling pour les appliquer à la philosophie: "Or tout ce qui est grand ne peut commencer que grand. C'est même toujours son commencement qui est le plus grand (...) ce qui commence petit, c'est la décadence, qui à son tour peut devenir grande au sens de la démesure de l'anéantissement total. (cf. M. Heidegger, "Introduction à la Métaphysique", Paris, 1967, p. 28.)

De fait, en pays grec, les témoignages abondent qui consacrent la grandeur des origines, là où l'homme et l'univers semblent régis par une fatalité et une logique animant un Tout éternellement achevé; un tout dans lequel la place de chacun est strictement marquée. "Temps intemporel" et "matière immatérielle" se compéné-trent sous l'effet d'Eros, Amour déjà, force mystérieuse et attirante poussant dieux et hommes à perpétuer la vie:

Donc, avant tout, fût Abîme, puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir¹.

En cette période "anté-historique", "plus vieux que le temps"², les éléments naturels constituent l'ensemble de la présence de l'éternel présent, au sein desquels évolue l'homme³.

La terre donne seule naissance à ce qui croît. Pour Gaia, point besoin de partenaire pour générer:

Terre, elle, d'abord enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir toute entière, Ciel étoilé, qui devait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais. Elle mit aussi au monde les hautes montagnes, plaisant séjour des déesses, les Nymphes (...), elle enfanta aussi la mer inféconde (...) Flot — sans l'aide du tendre amour⁴.

1. Hésiode, "Théogonie", vs 116-122.

2. J. Brun, o.c., p. 22.

3. J. Brun, o.c., id.

4. Hésiode, "Théogonie", vs 125-131. (le "tendre amour" dont parle ici Hésiode n'est pas le dieu Eros qui régite le sentiment amoureux, ni encore la déesse Aphrodite, qui, plus tard, présidera à l'amour physique. C'est "philotès", exprimant ici le mouvement créateur de l'être, et remplaçant le terme générique "amour", qui manque à la langue grecque comme à toutes les langues de l'Asie. Cf. D. de Rougemont, "l'Amour et l'Occident", Paris, 1939, p. 15. (aussi M. Foucault, "Histoire de la Sexualité", 3 vols., T.2, Paris, 1984, p. 43).

La nature, par ses rythmes, communique à chacun des êtres qu'elle engendre une "phusis" en miniature et André Motte ajoute:

Située au confluent de l'un et du multiple, du permanent et du changeant, de l'éternité et de la temporalité, l'image archétypale de la "natura" rassemble en elle tous les contraires et elle les harmonise; elle est fondamentalement *ἀρμονία*, aussi bien dans l'ordre physique, biologique et social, que dans l'ordre moral, spirituel et religieux. Elle est en effet *πέτρα*, siège solide, et *λείβηθρον*, coulée ininterrompue; elle est l'indifférencié qui donne naissance à la forme, ténèbres et clarté; elle est source de fertilité et de stérilité, virginale et conjugale, havre de pureté et de suprême volupté; elle est un centre de réunion (panégyrie) et de dispersion, siège de l'enthousiasme et du repos (*ἀνάπαυσις*), champ de la mémoire et de l'oubli, pays du bonheur et de la tristesse; elle est enfin le sanctuaire de la fascination et l'effroi, le *μέγα θαῦμα* des dieux et des hommes. Pour tout dire, elle est génération et destruction, vie et mort, origine et fin¹.

Sa descendance est comme rivée à elle et ne s'en distingue pas encore. Plus que d'une création, il s'agit d'un processus interne de démultiplication dynamique, d'une autocréation dans laquelle s'exprime et se métamorphose la Matière nourricière et où se rejoignent en disponibilités grandioses les quatre éléments fondamentaux; "quatre éléments, dit Jean Brun, (qui) offrent le spectacle d'un immense brassage cosmique des vivants et de la vie"².

Dans cette Nature disponible, le sentiment d'Amour est total. Quant aux produits de cet auto-enfantement, (l'homme y compris), ils sont perpétuellement enclos dans un seul processus idéal, dans lequel n'existe ni multiplication, ni diffusion.

A l'origine, les êtres et les choses, le vécu et le vivant ne sont pas encore spécifiquement différenciés. Issus de la terre, de la matière, faits de la même chair qu'elle, ils y sont unis, ou plutôt liés par un rapport d'exclusivité. Ils sont l'un à

1. A. Motte, o.c., p. 323.

2. J. Brun, o.c., p. 22.

l'autre et non l'un et l'autre, ni l'un pour l'autre. Il n'y a pas entre eux une dis-
tance; distance indispensable à la pratique d'une "ré-union" qui serait aussi une
"prime-union". Cette absence de distance est une marque, un symbole de la per-
fection achevée d'un tel état. Point de partie qui essaime. Tout est encore cohé-
rent.

La nature est un foyer de naissances successives autant que le siège des unions
nécessaires entre formes complémentaires où n'existent pas de frontières entre les
règnes. Comme elle, le Grec d'autrefois est prodigue, exultant. Par elle, en elle,
il participe au même titre que tout le reste de la création à sa marche répétitive.
Il ne s'en différencie pas et entretient avec elle des rapports sympathiques. Le
mot grec **Φύσις** demande à être précisé. Sa traduction latine "natura" qui
étymologiquement signifie "naître", "naissance", présente déjà un détournement du
contenu originaire de **φύσις**. La **φύσις**¹, dit Heidegger, peut être partout
"... dans les phénomènes célestes (...) dans la houle marine, dans la croissance des
plantes, dans la sortie de l'animal et de l'homme du ventre de leur mère". Mais
si la **φύσις** signifie ces phénomènes "naturels", et si elle désigne "à l'origine"
aussi bien le ciel que la terre, aussi bien la pierre que la plante, aussi bien l'animal
que l'homme, et l'histoire humaine en tant qu'oeuvre des hommes et des dieux ...",
c'est à dire une "perdominance de ce qui s'épanouit et perdure", elle est toute
autre chose qu'une primitive philosophie de la nature selon laquelle toutes choses
sont de nature matérielle. La **φύσις** est pour les Grecs l'étant comme tel en
totalité, conçu comme épanouissement dans lequel se trouve inclus autant le "deve-
nir" que l'"être"; au sens restreint de persistance immobile; une "venue au jour",
"fait de s'é-mettre (...) hors du latent, et de porter celui-ci à stance"¹.

1. Sur la définition de Phusis chez Heidegger, cf. "Introduction à la métaphysique",
c.c., pp. 26-30.

En des termes à peu près semblables, Simone de Beauvoir parle de cette nature complexe et, par extension, de l'image de la femme, de l' "éternel féminin" qui s'y superpose:

... On sait quels sentiments ambivalents la Nature inspire à l'homme. Il l'exploite, mais elle l'écrase, il naît d'elle et y meurt en elle; elle est la source de son être et le royaume qu'il soumet à sa volonté; c'est une gangue matérielle dans laquelle l'âme est prisonnière, et c'est la réalité suprême; elle est la contingence et l'Idée, la finitude et la totalité; elle est ce qui s'oppose à l'Esprit et lui-même. Tour à tour alliée, ennemie, elle apparaît comme le chaos ténébreux d'où sourd la vie, comme cette vie même, et comme l'au-delà vers lequel elle tend; la femme résume la nature en tant que Mère, Epouse et Idée; ces figures tantôt se confondent, et tantôt s'opposent et chacune d'elles a un double visage¹.

Le monde naturel ainsi conçu, où tout participe aveuglément et intensément à ses révolutions, ne peut apparaître autrement que parfait — soit d'une immobilité imaginaire — soit, le plus souvent, doué d'un mouvement non moins parfait qui assure le retour éternel, inextinguible et incorruptible. Les rythmes dont nous venons de parler insufflent aux hommes de ces temps une sensibilité, une vitalité intimement associées au plaisir intense, à l'admiration sans bornes qu'ils ressentent à participer totalement à l'union divine des éléments et de la Nature.

Les mythes hésiodiques parlant de cette première race humaine de l'Age d'Or, nous la montrent auréolée d'une innocence enfantine. La nature, toujours elle, prodigue aux hommes à peine différenciés des dieux², tous les biens, leur épargne tous les maux:

1. S. De Beauvoir, "le deuxième sexe", Paris, 1949, p. 194.

2. Hésiode, au vers 108 des "travaux..." dit: "Car dieux et mortels ont même origine", plus tard, le poète lyrique Pindare reprendra cette affirmation: "Une est la race des hommes, une celle des dieux: d'une même mère nous puisons tous deux notre souffle".

Le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre¹.

Ces hommes sont véritablement fils de la terre, "autochtones", "autos-chtôn", et lui témoignent un attachement indéfectible en usant pleinement et strictement de ses fruits. Et si la réjouissance passe avant la jouissance, elle est moins rendue dans l'accouplement que dans l'enfantement.

Forts — quoique jeunes encore — de la capacité nouvelle de choisir ce qui est bon pour eux, Hommes et Femmes se repaissent de ce que la nature leur offre de fortifiant. Ils se sustentent de sôma et d'amrta dans la tradition védique, qui deviennent en Grèce le nectar et l'ambrosie dont le cycle accompagne les saisons. A ce sujet, Georges Dumézil remarque:

Le cycle légendaire de l'Ambrosie est arrivé sur le sol grec accompagné d'un cycle rituel, d'une fête printanière, communielle, au cours de laquelle, par une représentation magico-religieuse des légendes, les hommes cherchaient à s'assurer une vie longue, saine et heureuse².

Ici, la fonction économique s'allie à l'activité magique pour permettre à l'homme de durer et de s'affirmer. Se nourrir, au-delà de l'aspect alimentaire, et face à cette prodigalité, c'est aussi en quelque sorte élire ou encore préférer, c'est-à-dire commencer à aimer - choisir, afin d'assurer par l'intermédiaire de la subsistance, sa substance.

Clémence Ramnoux note que la matière, à l'époque des présocratiques, n'avait été ni inventée, ni nommée. L'opposition entre matière et esprit n'existait pas³.

1. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 118-121.

2. G. Dumézil, "Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne", o.c., p. 256.

3. C. Ramnoux, chap., "Les Présocratiques" in "Histoire de la Philosophie", Encycl. de la Pléiade, sous la direction de Brice Parain, vol 1, 1969, p. 406.

Au commencement, les présocratiques donnent un corps même à leurs dieux¹. Dans les corps, rien n'est encore considéré mortel et l'on ignore que dans le vivant repose inévitablement le germe de la mort.

Le Grec de ce temps n'est pas fait avec une âme et un corps. "Il est, dit Clémence Ramnoux, une collectivité de membres, fort capables de marcher chacun selon son inspiration"², que l'amour réunit dans une exubérance de formes.

Pour l'homme présocratique ou traditionnel, le douloureux partage entre avoir un corps et être un corps ne se pose pas. Ce ne sera que dans un monde de plus en plus profane que le corps réel, donc mortel, sera opposé à l'esprit, purement et souverainement divin. Pour le moment, l'heure est encore à l'unité, à l'identité, qui ne le cèdent ni à l'altérité, ni à l'altération du temps et le corps, pour les Hellènes, n'est rien de moins que présence. Le sentiment d'amour qui le relie à la Terre-mère fait penser à une sorte de "philia physiké"³, sentiment noble et désintéressé que vanteront les Grecs de l'âge classique. Naître homme, au début de la création ne signifie pas pour autant naître différent, coupé, sectionné du reste des espèces, ni même se savoir sexué. Plutôt que d'imaginer le cycle des naissances perpétué par des relations charnelles, la conception est attribuée à une réincarnation. La fécondation par simple contact avec le monde végétal et minéral y est conçue sur le modèle de la fécondité animale.

1. O.c., id.

2. C. Ramnoux, in "Etudes Présocratiques", o.c., p. 235.

3. Sur les quatre espèces de philia distinguées par les philosophes, cf. R. Flacelière, in "l'Amour en Grèce", Paris, 1960, p. 184 et ss.; aussi M.H.E. Meier, et L.R. de Pogey-Castries, in "Histoire de l'Amour grec dans l'Antiquité", Paris, 1952, pp. 7-8.

De fait, on retrouve dans les traditions antérieures (en Inde, par exemple), un ensemble de rites, cérémonies, participations sous formes collectives, où le géné-sique sert de lien entre les intentions intimes de l'individu et le monde extérieur. Le génésique n'est pas l'avatar d'un animisme infantile qui, par le seul procédé analogique, donnerait aux puissances physiques le pouvoir brut de punir ou de récompenser. Il assiste à l'éclosion de toute la pensée antique, et les représentations de caractère biologique traduisent les expressions les plus hautes de la vie et de la religion. A l'occasion de cérémonies de la végétation ou aux moments décisifs du culte agraire, l'image de la Nature s'étend à une cosmogonie où la "mixis" humaine de l'homme et de la femme se confond avec la "mixis" divine de la Terre-mère et du Ciel, son fils et parèdre qui, par cette union, vivifient et rénovent le cosmos¹. Ces hiérogamies sous forme de rêveries cycliques relatives aux saisons et à la cosmologie sont des épiphanies d'une "rythmique sexuelle"², manière privilégiée de communier avec le divin qui symbolise la fusion éternelle des principes constituant l'univers. Plus tard, en relation directe avec les croyances de la régénération cyclique et l'attention portée à la fécondité, de nombreux rituels orgiastiques tenteront la "réactualisation fulgurante du chaos primordial", ou encore la "réintégration dans l'unité non différentielle d'avant la Création"³.

-
1. U. Pestalozza, "l'éternel féminin dans la religion méditerranéenne", Bruxelles, 1965, p. 54. Au sujet de ce dualisme à l'échelle du cosmos, certains auteurs se demandent s'il n'a pas résorbé dans sa puissance le dualisme personnel de l'homme et de la femme. (cf. P. Guilly, "philosophie de la sexualité", art. in "Etudes de sexologie" sous la direction de P. Gaudefroy, Paris, 1965, p. 98).
 2. G. Durand, "les Structures anthropologiques de l'imaginaire", Paris, 1963, p. 364.
 3. M. Eliade, "Traité d'histoire des Religions", Paris, 1953, p. 299. (cité par J. Evola, in "Métaphysique du Sexe", Paris, 1976, p. 146.

Les rites entretiennent l'attention afin d'assurer l'éternité. La fin dernière que nous appréhendons, l'homme mythique ne la ressent pas. Seul compte pour lui, non l'avenir incertain, mais le souvenir durable, et par des cérémonies plongeant vers l' "arché", on peut déceler un effort à réinvestir le moment initial autour duquel son être et son essence s'organisent. Par ces rites d'entrée et de sortie, il rend fidélité à la tradition et combat à sa manière l'usure du temps.

Au cours de ces cérémonies, les caractères sexuels sont déterminés avec insistance, pourtant l'acte créateur ne s'y réduit pas à une fonction précise. Il peut même y avoir sans opposition une proximité entre la virginité des "Parthénoi", de ces jeunes Grecques non-initiées à la sexualité, et leur fécondité révélée par une hiérogamie entre elles et des forces surnaturelles¹. Sous d'autres formes, dans les rites d'initiation durant les Oschophories et autres Phallophories athéniennes par exemple, on assiste à des déguisements ou à des travestissements sexuels qui scellent le passage des garçons et des filles dans le groupe nubile². "Le symbolisme des initiations correspond au sentiment d'une opposition essentielle entre l'essence masculine (...) et l'élément féminin" dit Henri Jeanmaire³. Nous pensons également que ce symbolisme est une tentative pour replonger dans l' "Arché", alors que l'humanité adulte de toujours, entre sa beauté première et sa vieillesse dernière n'établit point encore de différences marquées entre hommes et femmes; humanité dans laquelle hommes et femmes se reconnaissent avec d'équivalentes disproportions.

-
1. Cf. F. Vian, "La religion grecque à l'époque archaïque classique" in "Histoire des religions", t. 1, Paris, 1970, p. 512.
 2. M. Delcourt, "Hermaphrodite - Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique", Paris, 1958, p. 12.
 3. H. Jeanmaire, in "Couroi et courètes", p. 153, cité par M. Delcourt, o.c. p. 12.

La participation active aux renouvellements n'est pas la réduction des rapports humains à une sorte d'atavisme mais témoigne surtout d'un souci de retourner à l'origine, à cet âge bienheureux des débuts. Jusque dans l'agriculture en ses commencements, nous trouvons cette forme encore pure d'oblation où même l'outil, considéré ici comme symbole sexuel, joue le rôle d'un médiateur actif. Pour l'homme traditionnel:

Le champ labouré est quelque chose de plus qu'un morceau de Terre, c'est aussi le corps de la Terre-mère; la bêche est un phallus, sans cesser pour cela d'être un outil agricole; le labour est à la fois un travail "mécanique" (effectué avec des outils fabriqués par l'homme) et une union sexuelle ordonnée à la fécondation hiérogamique de la Terre-mère¹.

Plus tard, l'outil désacralisé remplacera l'organe en rendant simplement technique la force vitale qui caractérise l'homme originel. L'outil, non plus comme instrument du culte mais comme seule extension physique se posera aide trompeuse par laquelle cet homme tentera de reconquérir l'immortalité enfuie. L'outil, au détriment de l'organe, lequel aura perdu sa magie communautaire, scellera le passage de la jouissance des besoins vitaux à la "manipulation de la naissance et de la mort"². Max Scheler note:

La construction de l'outil (...) ne se fait et ne vaut la peine d'être fait que lorsque l'agent vital ne peut plus produire d'organe nouveau; c'est-à-dire lorsqu'une espèce est fixée et est devenue relativement incapable de se développer vitalement³.

On comprend pourquoi, avant d'en arriver à ces extrêmes, à ce détachement d'une part du connu, l'homme, par le rite, a voulu préserver ce qui le constituait.

-
1. M. Eliade, "Forgerons et alchimistes", nouvelle édition, Paris, 1977, pp. 120-121.
 2. Sur l'intentionnalité de la technique, cf. Jean Brun, "les masques du désir", o.c. p. 27.
 3. Max Scheler, "l'homme du ressentiment", 5^e éd., Paris, 1958, p. 183.

A la fois par leur fonction ludique et par leur fonction génésique sacrée et utilitaire, les attributs sexuels réels ou symboliques portent primitivement cette double marque d'être ensemble organes et outils. Par eux, il ne s'agit plus de consommer dans une certaine attente, mais par leur usage, assumer d'abord une participation.

Chez les Grecs des origines, à l'impulsion qu'ils éprouvent vers l'éternité, correspond le plaisir actif d'une vie continue, sans que la répétition engendrée ne soit-répétition de l'identique, mais plutôt un acte instinctif, autant qu'invincible. Les contacts s'établissent presque par accident, et la mentalité archaïque ne semble pas vouloir accepter ce qui pour nous va de soi: l'idée d'un couple volontairement créateur; sans doute parce que cette idée de dualité traduit une incomplétude évidente et semble aller à l'encontre de l'idée d'unité première que l'homme traditionnel s'efforce avec rigueur de conserver intacte. Ses croyances et sa nescience confirmeraient qu'il n'est pas sûr que l'attirance légendaire d'un sexe vers l'autre — que ce soit pour maintes raisons — au départ, se soit traduite naturellement et qu'il y a, chez lui, comme une répulsion   considérer une union accomplie de manière seulement sexuelle.

Ainsi est l'homme au tout début. Inconscient de ses différences internes comme de ses différences externes, nous dirons qu'il est empli d'une disposition à communier avec ce qui est hors de lui, autant que d'une autre disposition à se sentir "infini" (dans le sens d'inachevé). Il se liera aux corps à expliquer, à cerner dans ce qui d'abord le heurte, et non dans ce qui l'attire. Pourtant, ce ne sera pas pour les combattre mais pour les comprendre, puisqu'il en a la capacité; capacité que nous pourrions traduire par disponibilité, amour foncier qui le hante indistinctement et complètement. Plus tard, l'homme découvrira que seul l'Amour entre deux êtres de la même espèce est capable d'engendrer la vie apparente, en se demandant

toujours s'il s'agit bien de la vie réelle, de la vraie vie. Mais, en attendant l'obligation de subtilement distinguer le côté des êtres et le côté des choses, il maintient sa compréhension analogique qui lui garantit une connaissance sensible lui permettant de garder, même dans la suite des temps, cette unité essentielle faisant de lui un être du monde, récepteur et créateur entre les éléments et lui: un être à la fois primitif et définitif.

Le destin d'Eros

Par le rite, le grec des origines exprime la répétition du mouvement, mouvement qui, se reproduisant par le geste, est gage de Vie, évidence plus qu'espérance d'être et de faire ce qu'il faut. Chez lui, à la révérence due devant la grandeur fascinante de l'ensemble, se joint une attitude artistique, où tout est dans la manière d'accomplir. L'alliance du Sacré et de l'Art, de la compréhension totale des processus vitaux — autrement dit, de la certitude d'appartenance au Monde, et de la rectitude à mimer lesdits processus — appellent obligatoirement à traduire ces manifestations vitales comme étant d'abord des manifestations amoureuses.

Pourtant, une telle conception du monde, assurée de cette perfection initiale, fut, un jour, soumise à un changement qui dérangerait l'ordre établi. Ce passage fut consommé quand, par la vie profane au détriment de la vie sacrée, l'homme devint plus réel qu'il n'était éternel. L'union — qui auparavant, s'exprimait sur un plan divin, sans distinction et sans effort — en se précisant dans le choix des corps, n'en fut que plus laborieuse. Il y eut comme un trop plein d'énergie appelant un débordement. Ce fut le règne de l'excès.

"L'excès, dit Georges Bataille, est cela même par quoi l'être est d'abord, avant toutes choses, hors de toutes limites"¹. Pour l'auteur, l'excès est un dépassement aberrant du plaisir qui n'est pas réservé à l'extase sexuelle. L'excès donne l'être dans un dépassement intolérable de l'être, "quand la plénitude de l'horreur et celle de la joie coïncident"². Mais, si "l'homme n'est pas limité à l'organe de la jouissance", l'excès qui l'anime initialement est "le principe même de la reproduction sexuelle", "tant il est vrai que la création est inextricable, irréductible à un autre mouvement d'esprit qu'à la certitude, étant excédé, d'excéder"³.

Hésiode, dans le mythe du commencement (Théogonie, vs 116-211) relate comment s'est résolue, exprimée sous forme de symboles naturalistes et cosmogoniques cette fonction créatrice excessive: Très tôt, Eros, participant aux étreintes de Gaïa (la Terre) et d'Ouranos (le Ciel) peut être considéré comme l'élément moteur des générations monstrueuses qui envahissent la Terre. On assiste alors à un dérèglement, à une sorte d'hypertrophie de cette capacité d'engendrer sans cesse par l'union. Des embrassements incestueux du couple primordial naît une descendance pleine de vigueur terrible: les Titans. Mais rapidement, Ouranos se révèle incontinent et la lignée perd en force et en perfection tranquilles ce qu'elle gagne en ambition démesurée. Pour arrêter cette génération procréatrice, source imprévisible et intarissable de multiplication et de corruption, Cronos (le Temps), un des fils du couple primordial, sur les instances de la Terre-mère, se chargera d'émasculer le père responsable de ce drame:

1. G. Bataille, "l'Erotisme", o.c., p. 297 (note 1).

2. G. Bataille, id., p. 296.

3. G. Bataille, id., p. 298, (note 2).

Et le grand Ciel vint, amenant la nuit; et enveloppant Terre, tout avide d'amour, le voilà qui s'approche et s'épand en tout sens. Mais le fils, de son poste, étendit la main gauche, tandis que, de la droite, il saisissait l'énorme, la longue serpe aux dents aiguës; et, brusquement, il faucha les bourses de son père, pour les jeter ensuite, au hasard, derrière lui. (...) elles furent emportées au large, longtemps ; et tout autour, une blanche écume sortait du membre divin. De cette écume une fille se forma (...) déesse (...) que les dieux aussi bien que les hommes appellent Aphrodite.

(Théogonie - vs 176-196)

Ouranos, le ciel mutilé cessera sa fécondité désordonnée. Malgré tout, une descendance suivra, issue des vestiges sanglants de l'opération. Cette descendance (à quelques exceptions près) acquerra, sous la coupe d'Aphrodite, une sorte d'équilibre — du moins quant à la manière dont elle continuera d'être engendrée, entre Zeus, près des dieux et des hommes et Prométhée, jusqu'à la première génération des mortels représentant l'Age d'Or. Ce sont là, traduites dans le mythe sous des formes de puissances impersonnelles, les premières attaques à la cohésion première irrémédiablement perdue.

Le cycle de la génération n'est pas totalement arrêté; seule l'évolution effrénée est ralentie. C'est alors que le sacrifice des organes reproducteurs prend toute sa signification en inaugurant l'avènement de l'être humain actuel.

Parlant de la chair dans le sacrifice et dans l'amour chez les Anciens, Georges Bataille remarque:

Ce que révélait la violence extérieure du sacrifice était la violence intérieure de l'être aperçue sous le jour de l'effusion du sang et du jaillissement des organes¹.

Le sacrifice — ici la castration d'Ouranos — témoigne que la chair autrefois plastique mais chaste, cède maintenant aux désirs internes de l'être nouveau. Ce

1. G. Bataille, "l'Erotisme", o.c., p. 101.

dernier va s'affirmer suivant une "érotique" particularisée dont il conservera, dans sa pratique, la violence sacrificielle ayant bouleversé les rapports établis à l'origine. Cronos, le Temps, détrône Ouranos, le principe formateur, l'Esprit. En dispersant les germes fécondants du second, le premier va créer la vie. Non plus une vie parfaite, semblable à celle que produisait Gaia, le Terre-mère, la Terre-matière, mais une vie maculant le monde élémentaire par la naissance de l'être conscient; un être qui par sa création, est autant le résultat de l'union entre la Matérialité (Gaia) et l'Esprit (Ouranos), que celui de leur discord: un être absolument équivoque.

Le mythe du commencement signifie, pour l'humanité nouvelle, à la fois l'établissement du Temporel (et de l'insatisfaction qu'il engendre): "sentiment d'une durée qui s'écoule entre l'excitation et sa satisfaction"¹, et la première ébauche d'un désir extrême, tentant de résoudre l'inadéquation engendrée par un souci de fuir le chaos, autant que de réintégrer l' "Age d'Or".

Que naît-il de cette attraction des contraires?

Cette polarité, que le mythe inscrit au coeur du sacrifice, dans une sorte de déchirement de l'homme par rapport à lui-même, s'étend à la totalité de la vie humaine (...) Tout désormais comporte son revers, sa face nocturne. Plus d'abondance sans dur effort, plus d'homme sans femme, plus de naissance sans mort².

De l'action sacrificielle, la vie se propagera d'une autre manière: à l'homme des origines qui se refuse à naître d'un acte créateur spontané, d'un caprice, fut-il divin; qui ne veut naître que du connu (de la Terre-mère), vont se succéder les races déclinantes. Dans le mythe généalogique (Tx et jrs, vs 106-202), Hésiode les

1. P. Diel, o.c., p. 115.

2. J.P. Vernant, "La cuisine du sacrifice en pays grec", o.c., pp. 115-116.

énumère et avertit d'un danger imminent: A la race d'Or, maintenant disparue, porteuse de valeurs intemporelles, succèdent la race d'Argent, la race de Bronze, la race des héros, et enfin la race de Fer. — notre race actuelle — qu'Hésiode espère ne jamais fréquenter:

Et plût au ciel que je n'eusse pas à mon tour à vivre au milieu de ceux de la cinquième race, et que je fusse ou mort plus tôt ou né plus tard¹.

Cette race d'hommes, par Zeus sera détruite:

Ce sera le moment où ils naîtront avec des tempes blanches. Le père alors ne ressemblera plus à ses fils, ni les fils à leur père².

Cette incantation douloureuse³ ne vante plus les origines, mais au contraire, pleure une perte d'identification au semblable. La question des origines est remplacée par celle de la conséquence qu'entraîne l'acte tentateur.

1. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs. 174-176.

2. Hésiode, "les travaux et les jours", vs 181-183.

3. Au sujet de ces hommes qui naissent avec les cheveux blancs, l'épisode est souvent donné comme ayant pu inspirer Platon dans le mythe du "Politique" (273e - 274a):

Les vivants que leur décroissance avait réduits presque à rien se remirent à croître, et les corps nouvellement nés de la Terre se prirent à grisonner, puis à dépérir et à se reperdre dans la terre.

P. Frutiger (les mythes de Platon, o.c., pp. 243-244) pense qu'il s'agit d'un récit issu d'une seule tradition, utilisé tour à tour par Hésiode, Platon et Théopompe. Auguste Diès, dans la notice du "Politique" infirme de façon convaincante la précédente supposition et d'autres. Il remarque entre autres, que les hommes de Platon "ne naissent pas avec les tempes blanches", mais naissent adultes comme tous les fils de la Terre, et sont entraînés à rebours de la marche des âges qui marque le début d'un monde autonome, autrement dit un retour à notre monde actuel. (Cf. "le Politique", Platon, oeuvres complètes, Tome IX, 1ère partie, texte établi et traduit par A. Diès, notice p. XXXIV, Paris, 1960.)

D'homme seulement terrestre et complètement terrestre qu'il était, c'est-à-dire associé à la totalité du monde qui l'entourait, l'Hellène se sait, se sent maintenant différent. Son autonomie le rend "mortel"¹, simplement mortel, tout à fait mortel. En tant que mortel, sa caractéristique majeure sera d'éprouver, hors de la répétition conservatrice et salvatrice, les peines envoyées par les dieux:

Ils ne cesseront ni le jour de souffrir fatigue et misères,
ni la nuit d'être consumés par les angoisses que leur
enverront les dieux².

Cette rupture effective de deux mondes: celui de l'Éternel recommencement — divin — et celui du temps qui fuit entre la naissance et la mort. — humain — amènera les hommes à se rendre compte d'une autre coupure. Ils ne seront plus indistinctement mortels, "anthropoi", opposés aux dieux, mais plus précisément "andres", hommes "masculins" (théogonie, vs 592, Texte grec) face aux femmes, "gyné" (théogonie, vs 591, Texte grec), descendantes du "mal si beau" (Théogonie, vs 585) envoyé par Zeus.

Et Nicole Loraux de remarquer:

Si la création de la femme est l'ultime conséquence de la séparation des hommes et des dieux, le paradoxe consiste en ce que "les hommes" ne naissent vraiment à la condition humaine qu'en devenant des "andres", une moitié de l'humanité³.

Du double des dieux à cette moitié de l'humanité, nous allons essayer de retrouver quel fut, en l'homme, le mouvement qui assista à cette transformation. Transformation indissolublement tributaire, pensons-nous, d'une sexualité de plus

1. Sur la différence entre homme terrestre et homme mortel, cf. G. Dumézil, "le festin d'immortalité", o.c., intr. pp. XV-XVI. Aussi, N. Loraux, o.c., pp. 199-200. Également citée par J.P. Vernant in "la cuisine du sacrifice en pays grec", o.c., p. 71, note 2 et 3.

2. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 177-179.

3. N. Loraux, o.c., p. 199.

en plus affirmée, mais aussi de plus en plus provisoire au fur et à mesure que s'élargira le fossé entre l'esprit constant et les corps changeants.

Du porte-feu au portefaix: Prométhée

"Le mythe de Prométhée, lit-on dans le "dictionnaire des symboles", se situe dans l'histoire d'une création évolutive: il marque l'avènement de la conscience, l'apparition de l'homme"¹. Prométhée, par son nom, est "celui qui pense avant", celui qui prévoit, celui qui nous paraît doué pour être, au départ, révélateur de ce que nous sommes. Bref, Prométhée nous préfigure et nous annonce.

Eloigné du monde des dieux et du monde de la nature, sectionné — ce qui est une manière d'être sexué — Prométhée porte-feu va nous éclairer sur son statut particulier, qui est devenu notre lot.

Que dit le mythe à son sujet?² Résumons:

D'abord un rapide portrait du fils de Japet. Prométhée est un titan, un immortel énigmatique. Ayant voulu affronter Zeus sur son propre terrain — l'intelligence — il fut enchaîné pendant qu'un aigle mangeait son foie immortel. Délivré par la flèche d'Héraclès, il reste entre deux figures opposées: ni dieu incarnant des puissances, ni homme nourri de la seule nature. Peut-être marque d'une revanche prétentive, en tous cas signe d'un état à jamais particulier, il festoie avec le premier de l'Olympe et cherche encore à le tromper en gardant pour son usage la part divine d'un taureau sacrifié. Aux hommes mortels, en se jouant de Zeus une seconde fois, il offre une aide désintéressée en dérobant "au creux d'une fêrùle,

1. Dictionnaire des symboles, sous la direction de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, 4 vols, Paris, 8e édit., 1974, T. IV, p. 60., art. "Prométhée".

2. Sur le mythe de Prométhée, cf., Hésiode, o.c., Théo., vs 520-617.

l'éclatante lueur du feu infatigable"¹; feu que ce dernier, irrité par la tromperie du banquet, gardait en sa demeure. En guise de vengeance, Zeus ordonnera à Héphestos et à d'autres dieux la confection d'un "fléau terrible": Pandore² — la femme — en laquelle Hermès insufflera "un esprit impudent, un coeur artificieux"³ sous un corps magnifique. Pandore à l'oeuvre ouvrira la jarre aux maux dans la demeure des hommes, à la suite de la négligence d'Épiméthée, frère de Prométhée, ne laissant que l'Espoir au fond du vase. Dès lors, par ce présent divin, les mortels n'auront point de cesse que de subir un malheur constant.

Voici l'essentiel du mythe de Prométhée, l'essentiel du mythe de Pandore. Puisque Prométhée et Pandore semblent incarner le couple homme/femme, à partir d'eux et jusqu'à nous, ils retiendront notre attention. Prométhée, afin que nous connaissions les motifs de sa sollicitude envers les hommes, et que nous répondions au pourquoi de son vol; Pandore (qui, sur bien des points, reste plus complexe qu'il n'y paraît) afin que l'on découvre son rôle effectif, derrière la vision superficielle que le mythe en donne.

D'autre part, nos interrogations porteront sur certains éléments du récit, lesquels, sous une apparente banalité, semblent revêtir une signification sexuelle marquée dont il est intéressant de relever l'importance. Qu'expriment alors le feu, la fêrule, la jarre — nous voulons dire: fondamentalement?

-
1. Hésiode, o.c., "Théogonie", vs 563.
 2. Sur le mythe de Pandore, cf., Hésiode, o.c., "Les travaux et les jours", vs 42-106. Cette narration recoupe le même épisode que celui amené par le mythe de Prométhée.
 3. Hésiode, o.c., "Les travaux et les jours", vs 68.

Nous nous interrogerons enfin sur la possibilité de trouver dans le récit hésiodique clairement dévoilé, une interprétation satisfaisante concernant une de nos thèses: à savoir que les mythes primitifs, — particulièrement ceux d'Hésiode, — rendent compte dans le détail autant que dans le général de ce qui fut et continue d'être notre condition humaine dans ce qu'elle a de plus entier: c'est-à-dire prise dans le sens d'une ontogénie et d'une phylogénie.

Pourquoi donc Prométhée s'intéresse-t-il aux hommes? Quels sont ces hommes qui ont toute son attention? Ce ne sont plus des êtres qui croient, qui vivent à l'unisson. Ce sont des mortels, et Prométhée, c'est l'exclamation de l'homme devant sa nouvelle image, nette et définie, et pourtant fuyante et lui échappant alors qu'il veut s'en saisir. Prométhée c'est la conscience de l'homme. Il maudit et s'apitoye. Alors qu'auparavant, il était assuré de toute l'éternité, il sait maintenant qu'il peut déchoir et que la vraie souffrance, c'est-à-dire la souffrance engendrée par un changement inattendu de rythme, est maintes fois plus terrible que la régularité cyclique dans laquelle, sans cesse, il se retrouvait.

Maintenant, la souffrance est terrible car elle frappe inopinément. Le moins que l'on en sait n'est pas tant qu'elle se répète, mais qu'elle dure. Après une accalmie elle a cette possibilité affreuse de se reproduire n'importe quand, et toujours au dedans de nous, que nous soyons ici ou ailleurs, immobiles ou mouvants. Car la souffrance prométhéenne se particularise, s'individualise. Elle se traduit par un sentiment violent de solitude entre la naissance et la mort, alors qu'auparavant, seules comptaient les étapes qui marquaient l'entrée et la sortie perpétuelle dans un même néant auquel nous étions constamment relié par la vie plénière.

Et ce qui nous semble marquer cette conscience humaine à ses débuts, c'est bien l'irruption du temps en elle.

Irruption du temps plus qu'occupation de l'espace, car si pour l'homme traditionnel l'occupation de l'espace exprime la condition déterminée de l'homme "au coeur du monde", ou encore, selon Eliade, "la nostalgie du paradis"¹; si en d'autres termes l'espace va de soi, l'appropriation du temps implique autre chose. L'espace, l'homme, depuis toujours, a su le rattacher au monde des sensations. Par l'espace, il s'est approprié les corps en tant qu'objets. Puissance, mobilité ou encore instinct suffisent pour s'en rendre maître. Mais s'approprier le temps pour tempérer la souffrance, voilà qu'il faut être prométhéen pour y parvenir! Car si la puissance et la force suffisent pour arrimer l'homme à l'espace et le conquérir et le conserver, il en va tout autrement pour le lier à Cronos qui dévore.

Il faut être rusé, et, pour penser maîtriser le temps, savoir choisir l'instant quitte à employer le devenir utopique ou le revenir historique. Attendre le moment. Attendre que la flamme brille, que l'idée jaillisse. Et à la seconde, s'affirmer par la rapine, être révélé par son acte autonome et volontaire, dût-il aller à l'encontre du plus couramment admis, c'est-à-dire à l'encontre d'une confusion ou d'une prolifération de formes. S'affirmer face au temps, telle fut une des tâches de Prométhée. En le mesurant tâcher de le fixer; en le devançant ou en le retenant, tâcher de le vaincre.

Le temps mythique n'a jamais eu de rêves². Il était trop plein pour cela. Mais voilà que le temps maintenant circonscrit entre la naissance et la mort permet de reculer cette souffrance première et d'espérer, au lieu d'attendre; espérer, c'est-à-dire attendre sans la certitude de savoir si ce que l'on attend viendra, ni quand, ni où. Espérer, c'est-à-dire supposer que cela adviendra, au lieu qu'avant, cela revenait sûrement.

1. M. Eliade, "Traité de l'histoire des religions", o.c., p. 322.

2. Sur cette notion, voir notre remarque dans la deuxième partie du présent mémoire, page 62, note 1.

Par l'irruption du temps dans l'espace mythique, l'homme archaïque remplace l'état par le projet, et les certitudes du rite cèdent aux aléas de l'expérience. Ce temps gagné à l'éternité permet l'aménagement, non plus selon des règles divines ou naturelles, mais selon des règles humaines, d'un mode de vie de plus en plus profane.

Le temps profane scellera la vocation prométhéenne de l'homme. Distinct entre tout et tous, et à jamais par la singularité de s'approprier la durée, il est aussi le seul à en souffrir. Pourquoi en souffre-t-il? Parce qu'il sait que sa découverte n'est qu'un leurre; qu'elle le retient dans une solitude infinie où l'homme ne peut compter que sur lui-même, alors qu'il sent que c'est entre le souvenir et l'espoir, entre lui et l'autre, et seulement là, qu'il acquerra une signification.

Prométhée volant le feu, c'est l'homme chassé du "temps" mythique et expérimentant la vie qu'il sait désormais fragile. C'est l'homme découvrant qu'il lui faut récupérer cette étincelle, ce germe unique capable de le faire transcender hors des limites étroites qui sont les siennes.

Et cette étincelle, c'est l'Amour.

Par Eros, l'homme pense enfin tenir l'intenable, voir l'invisible, toucher l'intouchable, arrêter le temps ou encore soutenir l'insoutenable. Et par les fonctions sexuelles décuplées (dans l'orgie par exemple), marquer "la volonté d'abolition intégrale du passé par l'abolition de la Création"¹. La quête du feu générateur, la quête de l'Amour devient l'équivalent de la conquête de la vie consciente qui nous anime et qui, par les questions qu'elle engendre et par les réponses qu'elle apporte, fait de nous des êtres neufs et exemplaires.

... ce fut encore le brave fils de Japet qui alors, pour les hommes, le vola (le feu) au sage Zeus, dans le creux d'une fêrûle...²

1. M. Eliade, "Traité d'histoire des religions", o.c., p. 335.

2. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 51-52.

C'est l'homme conscient de sa capacité d'engendrer que nous donne à penser l'image de cette lueur précieuse dans la Tige du narthex; le feu étant ici la semence et la fêrûle de Prométhée, le prototype du "phallos", attribut de Dionysos qu'agiteront frénétiquement les Bacchants et Bacchantes de Thèbes ou d'Athènes durant les Anthestéries et les Dionysies... Feu sacré, feu précieux par qui la vie se transmet, s'insuffle dans les corps en donnant intensité et joie de vivre.

Au phénomène du feu réel et à sa reproduction, se superpose parfaitement le phénomène de l'homme nouveau et de sa procréation. Dans les deux cas, il s'agit d'entretenir une flamme. Le feu, note Bachelard est "l'ultra-vivant"¹ en tant qu'il vit dans nos coeurs et aux cieux. Et cet "ultra-vivant" est bien tout entier contenu dans le projet de Prométhée.

Le vol de ce feu, Prométhée l'accomplira bénévolement, presque par plaisir, tout au moins par défi; et qu'est-ce qu'un défi, sinon une "conquête du superflu (qui) donne une excitation spirituelle plus grande que la conquête du nécessaire"². Le feu ainsi obtenu n'est point bien sûr le feu réel, le feu objectif mais le "feu métaphorique"³; un intérêt affectif qui engendre la réalité objective de l'amour traduit en acte⁴.

La conquête du feu par Prométhée, bien qu'elle semble au départ une anodine compensation à l'exil de l'homme hors de la sphère traditionnelle et aux tourments de la solitude, semble aussi lui donner les clés de sa délivrance. Le feu prométhéen, l'amour, c'est la possibilité de réinvestir le monde perdu.

1. G. Bachelard, "la psychanalyse du feu", Paris, 1966, p. 19.

2. G. Bachelard, o.c., p. 34.

3. G. Bachelard, o.c., p. 19.

4. G. Bachelard, o.c., p. 66.

"A travers l'amour, dit Maryse Choisy, l'homme passe de l'historique au mythique, du temps au sans-temps"¹. Pourtant cet amour est encore peu assuré. Un rien suffirait à l'éteindre.

Entre l'hommage et la crainte de l'amant ou de l'aimée; entre les excès ou les rigueurs d'une sexualité nouvelle, l'attention se porte davantage sur la peur de faillir seul, plutôt que sur le désir d'éclore, sur la faculté d'unir, que détient l'amour.

Prométhée, homme moderne, n'est plus cet homme d'avant, créé par la Terre-mère et qui lui doit soumission. Ce n'est plus un produit. C'est celui qui remplace le Grec des premiers âges, "celui qui toujours fut"; par celui qui devient. Prométhée ne peut plus se satisfaire de ce que son cœur lui dit. Le temps est venu, pour lui, non de la réincarnation mais de l'incorporation.

Autant les métamorphoses brutales et successives qu'il subissait, alors qu'il était encore cette part du monde liée à son rocher — pour aussi terribles qu'elles paraissaient — lui assuraient ce revenir incessant, cette participation pleine et entière à la perennité de l'ensemble, autant l'évolution historique apparemment comptée, le rend déjà double, ambiguë entre la vie et la mort, et lui fait céder une consistance imprenable contre une résistance momentanée.

Parce qu'il ignorait le principe d'identité, le Grec des premiers âges pouvait être lui-même et autre chose. Et par ignorance du principe de causalité, vivre, pour lui, n'impliquait pas mourir. Avant, les étapes de son existence étaient radicalement marquées. L'ordre du vivant suppléait à l'apparent chaos en suivant des chemins rigoureux. Et l'homme, dans tout cet ensemble, était déjà régi par les mêmes lois

1. M. Choisy, "le scandale de l'amour", Paris, 1954, p. 107.

que le monde: rythmes circadiens, saisonniers et autres, avec lesquels il lui fallait obligatoirement s'accorder. Ainsi, durant sa vie, cet homme passait-il par de rudes épreuves; mais celles-ci le renforçaient dès qu'il les avait surmontées. Us et coutumes du clan, de la famille, entretien exacerbé d'une sorte de mémoire collective assistaient à ses passages: passages de la vie diurne à la vie nocturne, de la vie d'enfant à la vie d'adulte, de la jeunesse à la vieillesse, sans que soit remise en question sa capacité de revenir éternellement dans un monde hospitalier.

Maintenant, l'homme prométhéen se sait autonome, presque libre, et sans doute cette liberté le tente et l'effraie. Commence alors pour lui la quête de l'amour. Car si Prométhée, par le feu ravi à Zeus, détient la puissance de générer, encore doit-il l'entretenir, l'exercer, en user. Et pour cela, pour accomplir son action a-t-il besoin du concours d'une partenaire, chair semblable à sa chair, qui sera à la fois le foyer et la flamme. Mais cette quête le conduit inévitablement à l'errance. Errance considérée dans un sens noble, qui fait de Prométhée, par ses actions audacieuses, le sauveur potentiel de l'humanité, mais surtout errance considérée dans le sens de méprise quant aux buts qu'il s'était fixés en soutirant la flamme de l'Olympe.

Par ce geste démesuré, au lieu d'une réintégration dans une sorte de paradis retrouvé, Prométhée, l'homme nouveau, souffrira à jamais d'une désintégration dans le monde des corps changeants, contingents et dispersés dans la multiplicité. Un monde dont la réalité dégradée va se traduire par l'arrivée d'une compagne, dont Zeus annonce la venue imminente:

Fils de Japet, qui en sais plus que tous les autres, tu ris d'avoir volé le feu et trompé mon âme, pour ton plus grand malheur, à toi, comme aux hommes à naître: moi, en place du feu, je leur ferai présent d'un mal, en qui tous, au fond du coeur, se complairont à entourer d'amour leur propre malheur¹.

1. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 54-58.

Pandore: la femme entre la glèbe et la glaise

La témérité de Prométhée amène le châtement. Quel sera-t-il? Les dieux reprendront-ils le feu sacré, cette capacité de savoir ce que l'on est, et qui l'on est? Non. Le châtement ne se traduira pas par une reprise. Le châtement n'ôtera rien à l'homme, mais pour être plus terrible encore, ajoutera. A ce qu'il sait de la Terre-mère, les dieux lui feront découvrir qu'à ses titres de bienfaitrice, de protectrice, s'y joint celui, d'inférieure, de ténébreuse.

Bienfaitrice et protectrice, c'est la Terre-mère que l'homme connaît depuis toujours. Celle-ci, aux temps sacrés des débuts, par les religions orgiastiques et magiques, assimilait cet homme à la femme, quand l'élément féminin baignait tout¹. La féminité puissante et totale s'exerçait entre la création biologique (en établissant des parallèles avec le monde animal et végétal) et la création cosmique (en entretenant des analogies entre le monde et l'homme).

Inférieure, c'est ce que cette féminité devient dans la conception prométhéenne qui ouvre la voie rationaliste et idéaliste dont l'homme "viril" se fera le héraut (en distinguant strictement le physique du psychique).

Ordinairement donc, Anésidore (celle par qui l'homme grandit) se montre utile et bienfaitrice. C'est la Terre-mère personnifiée. C'est aussi le premier nom de Pandore. Pandore sera modelée par Héphaïstos avec la terre et de l'eau, symboles archétypiques de la mère², plutôt que ceux de la femme. Jusqu'ici rien que de

1. E. Reiser, "métaphysique de la sexualité", tr. P. Jundt, Paris, 1960, p. 134. L'auteur remarque qu'autant dans les sources orientales on perçoit une identification de l'homme à la femme — ou si l'on préfère, du masculin au féminin — autant dans le domaine de l'idéalisme inauguré par la philosophie occidentale, la situation inverse se produit-elle et déclenche l'assimilation de la femme à l'homme.

2. Sur les symboles archétypiques, cf. C. G. Jung, "les racines de la conscience, études sur l'archétype", tr. Y. le Lay, Paris, 1971, pp. 96 et ss.

normal de la part des dieux comme de la part des mortels. Si la Terre-mère engendre les hommes à partir d'elle-même, il devient évident que ceux-ci, depuis leur chute dans le monde profane, seront sensibles à un présent qui a pour substance un peu de celle-là même dont ils sont issus.

Quant à la femme que Pandore symbolise — la femme réelle, entendons-nous — tout concourt dans ses premières apparitions à faire d'elle une mère plus qu'une épouse, et à minimiser son rôle de partenaire sexuelle. Ce n'est que tardivement que la mère toute-puissante cèdera la place à d'autres figures qui condenseront en elles tous les modes possibles de la relation entre la femme et l'homme. On trouvera la fille-vierge, l'amante ou la soeur qui se joindront à la Mère-universelle.

Mais nonobstant l'accessibilité et l'attirance de ces figures, un attachement viscéral entre la Terre-mère et son fruit, l'homme, perdurera au détriment de la femme-mère, "rien que femme" pourrions-nous dire.

Les hommages vont d'abord à la Terre-mère. A preuve, le discours d'Aspasie à Ménexène quand il s'agit de souligner par un hymne la fondation d'Athènes:

Une preuve bien forte vient appuyer la thèse que cette terre a enfanté les ancêtres de ces morts, qui furent aussi les nôtres. Tout être qui enfante porte en soi la nourriture appropriée à son enfant, et c'est par où la véritable mère se distingue clairement de celle qui ne l'est pas: celle-ci en prend frauduleusement le nom, si elle n'a pas en elle la source qui doit nourrir l'enfant. Or, elle qui est à la fois notre terre et notre mère fournit là une preuve décisive qu'elle a donné le jour à des hommes: seule en ce temps-là et la première, elle a porté une nourriture faite pour l'homme (...) Or, c'est pour la terre encore plus que pour la femme qu'il convient d'accepter pareilles preuves; car ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la conception et l'enfantement, mais la femme qui a imité la terre¹.

1. Platon, "Ménexène", tr. L. Méridier., 237d - 238a. Oeuvres complètes, Tome V, 1ère partie, Ion - Ménexène - Euthydème., Paris, Société d'édition les Belles lettres, 1964.

Nous trouvons dans les "Euménides" d'Eschyle un autre exemple qui minimise l'importance de la "femme-mère", à l'avantage, cette fois-ci, d'une conception patrilinéaire de la reproduction de l'espèce. La parole est à Apollon:

Ce n'est pas la mère qui enfante celui qu'on nomme son enfant: elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde; elle, comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse — quand du moins les dieux n'y portent point atteinte¹.

Quand au rôle tenu par la femme en tant que "femme", semblablement à celui de la femme-mère, il est tout aussi sous-estimé. Hésiode, parlant de la partenaire de l'homme, ne fait qu'en retracer une lubricité, une voracité et un dévergondage notoires: "Dans les jours pesants de l'été, alors les chèvres sont plus grasses, le vin meilleur, les femmes plus ardentes..."². Aux hommes comparés à des abeilles besoigneuses, les femmes sont les frelons que les premiers nourrissent et qui "engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui"³. Hésiode enfin met en garde: "... Qu'une femme n'aille pas non plus, avec sa croupe attifée, te faire perdre le sens..."⁴. "... Mais d'abord, examine bien tout, afin de ne pas épouser la risée de tes voisins"⁵.

Pourquoi cette mise à l'écart ou ce rejet de certains moments de la vie "naturelle"? Pourquoi cette dévalorisation du corps féminin qui se traduit autant dans la vie singulière que dans la vie sociale?

1. Eschyle, "Les Euménides", in "Orestie", tr. P. Mazon., Société d'édition les Belles lettres (réédition livre de poche), pp. 385-386.

2. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 584-85-86.

3. Hésiode, "Théogonie", vs 594-599.

4. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 372-73-74.

5. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 701-702.

Sans doute l'homme grec, inquiet de sa tombée dans la corruption et la transformation, remarqua-t-il chez la femme ce qu'elle témoignait des contraintes du corps. Le cycle menstruel, la grossesse et la vieillesse la marquent de manière notable — irréfragable. La femme dont le corps est exposé aux changements apparents, semble plus vulnérable que l'homme aux attaques du temps. Se gardant d'elle comme d'un mal latent, le grec de l'âge classique s'en préviendra selon un procédé d'exclusion. En contrepartie, il recourra aisément à des relations homosexuelles — associées à des notions évoluées de "paideia" et de "philia" — qui, sécuritaires, réduiront l'union maritale au rang d'utilité.

On peut ainsi constater chez les Hellènes une constante "gynécophobie"¹, ou une mysogynie tenaces, jusqu'à l'isolement dans le gynécée où la femme restait confinée, et où la fillette était l'objet de manifestations moins marquées que si ce fût un garçon que l'on annonçât³.

Quant au mythe de Pandore, nous allons voir qu'il n'est pas loin de la réalité. En Pandore, Prométhée découvre la femme totale: un être nouveau qui le charme ou le dérange; qui, suivant sa disposition, l'attire ou le repousse. Pandore, c'est la femme entière qui va fasciner l'homme autant que l'intriguer. Pandore serait-elle divine? Non. Rien de divin chez elle, sinon qu'elle est envoyée par les dieux. Ni divine, ni humaine, car les différences ne s'effacent pas sous les ressemblances. Alors qu'autrefois hommes et femmes étaient l'un comme l'autre, Pandore reçoit des attributs qui vont la différencier. A la vieillesse dernière qui guette les hommes depuis qu'ils se savent mortels, les dieux prêtent à Pandore la beauté première. Mais c'est surtout un esprit retors que lui donnera Hermès pour compléter son oeuvre.

-
1. Comme le dit G. Dumézil, in "le festin d'immortalité", o.c., p. 100.
 2. L. Séchan, "Pandora, l'Eve grecque", in Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Avril 1929, p. 23.

Comme l'homme, elle paraîtra une. Cependant, à l'homme illimité, qui vaque entre ciel et terre, la femme répondra, entière elle aussi, par cette étrangeté d'être, en plus, extérieure et intérieure, courtisane prodigue de charmes superficiels et receleuse obscure de fins dernières.

Par les dieux, la Pandore mortelle est envoyée aux hommes sous deux aspects antithétiques: femme séductrice, femelle génitrice. Dans les deux cas, elle diffère du genre humain connu jusqu'alors, bien qu'elle en ait les attributs ordinaires. Elle apparaît comme instrument des dieux avant d'écouter ses propres volitions. Au lieu d'Anésidore, la Terre-mère qui suffisait à la prospérité dans la joie et selon les rythmes établis, l'homme prométhéen découvre Pandore parallèlement à sa capacité d'user de son feu sacré. Et Pandore, femme et femelle, l'en rend esclave par ses attraits puissants: ressemblance et différence mêlées.

Prométhée se retrouve enchaîné encore une fois sur son rocher. Mais cette fois-ci, ce ne sont pas des attaches peu solides, jetées par un dieu querelleur et pourtant magnanime, qui l'enserrent. Ce sont les liens de la séduction, combien plus résistants, qui le retiennent captif de la création des meilleurs olympiens. Et au lieu du roc, Prométhée est dorénavant attaché à la femme. Et le lien qui l'enserme c'est son désir, son amour, ce feu qui le ronge et qui brûle pour elle, malgré tout. Les efforts incessants qui l'animent pour la gagner sont autant de temps perdu qui doit se conquérir par un labeur redoublé. Le rite, avant, comme acte total et récréatif est maintenant remplacé par le travail harassant et constant. Et l'assurance divine de l'Amour intégral d'autrefois par la tentation présente, chancelante et inassouvie de l'ardente passion.

Ainsi Pandore-Femme s'impose en tant qu' "objet" fascinant, et concourt au désir de l'homme.

Paraissant capable de soulager Prométhée de sa profonde solitude, Pandore semble être pour lui la compagne recherchée. C'est Pandore amante. Mais au-delà de l'usage grossier que pense en faire Epiméthée, ce rien d'autre qu'un "doublet fade de Prométhée"¹ représentant l'homme charnel comme Prométhée représente l'homme spirituel²; au-delà de cet usage donc, apparaît le véritable fléau: Pandore se révèle capable de remplacer la Terre-mère dans sa fonction primordiale, sacrée. Elle est capable de faire naître. Mais ce qu'elle fait naître ne tient pas de la reproduction. C'est en ce sens que sa fonction est redoutable.

Mis à part qu'elle passe pour engendrer le premier mal, c'est-à-dire pour s'engendrer elle-même: "c'est de celle-là qu'est sortie la race, l'engeance maudite des femmes..."³, elle engendre de l'inconnu. Elle produit autre chose.

Le mythe rapporté par Hésiode nous révèle ce mystère: face à Pandore, "... les dieux immortels et les hommes mortels allaient s'émerveillant à la vue de ce piège profond et sans issue, destiné aux humains"⁴. Mais la femme, enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre les dispersa (les maux) par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis"⁵.

Et le sens afflue:

"Le piège profond et sans issue", c'est l'image à peine trahie du sexe féminin révélé dans sa toute-puissance d'engendrer un être différent. Pandore "enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre": nous avons la femme réceptrice et distributrice qui va la caractériser disponible et prodigue, mais qui va être aussi à la

1. G. Dumézil, o.c., p. 100.

2. Cf. C. G. Jung, o.c., p. 185. Aussi J. Evola, o.c., p. 92, note 1.

3. Hésiode, "Théogonie", o.c., vs 591-592.

4. Hésiode, "Théogonie", o.c., vs 588-589.

5. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 94-95.

base du châtement dont nous parlions plus tôt. Si l'on dépasse l'imagerie que le mythe véhicule et, que par une interprétation stricte le narthex soit le phallus, la jarre (Pandore elle-même) la matrice, voilà qui permet d'approcher du moment solennel de la pleine rencontre entre l'homme prométhéen et la femme pandorienne; le moment de l'union suprême de deux mondes, d'où va naître une humanité nouvelle, écartelée plus que jamais entre croissance et destinée, sous la figure de l'enfant.

Pandore, l'Eve grecque?

Au terme de ce chapitre, nous ne quitterons pas Pandore sans préciser quelques traits importants de son caractère, qui peuvent nuancer la tentation de voir en elle le prototype de l'Eve biblique.

Nous avons vu que Pandore, à ses débuts, sous le nom d'Anésidore (qui étymologiquement signifie: celle qui tire d'en bas) était bienfaitrice et protectrice, et intimement associée à la Terre-mère. Prenant forme humaine, envoyée des dieux pour punir Prométhée, elle devint infernale.

On trouve dans l'Inde aryenne des traces évidentes de son apparition première et, par extension, de sa présence et de sa persistance dans le monde grec.

Dans l'hindouisme, par exemple, la Grande Déesse, la Mère-Divine, la "Çakti" soutient autant l'univers créé que les multiples manifestations des dieux. Bien que les dévotions soient adressées à une "force cosmique", par extension, la femme, en devenant l'incarnation de cette dernière, est reconnue autant par le mystère de la génération et de la fécondité que par la transcendance et l'invulnérabilité de son essence. "La Femme, dit Mircea Eliade, incarne à la fois le mystère de la Création et le mystère de l'Être"¹, et ce, tant sur le plan métaphysique que mythologique.

1. M. Eliade, "Le Yoga - immortalité et liberté", Paris, Payot 1954, p. 207.

De la même manière, dans la philosophie du "Sâmkhya"¹, la femme est associée à la "Prakriti" (la nature effective), le principe féminin mouvant, qui travaille, engendre, nourrit, par rapport à "Purusha" (l'esprit divin), le principe masculin stable, le "grand impuissant", l'Immobile, le contemplatif.²

La Prakriti possède ces trois propriétés fondamentales, ou modalités, appelées "guna"³: bonté (ou encore luminosité, intelligence) — passion (ou encore énergie motrice, activité mentale) — obscurité (ou encore inertie psychique), sous les noms de "sattvam", "rajas" et "tamas"⁴. On remarque que cette triade caractérise tout autant la Çakti hindoue que la Pandore grecque.

D'autre part, dans la tradition védique, une "fausse fiancée" envoyée aux héros Asura, par Vishnu, dieu solaire, est dispensatrice d'amrta (boisson de bonheur et d'immortalité) mais aussi source de discorde. Hésiode, dans "les travaux et les jours" (vs 70-83) semble avoir adapté de la "Bahgavata Purana" (7ème partie, versets 36-46) la "confection" de cette "fausse fiancée", Maya, devenue Pandore, créée de Zeus débonnaire, par Héphaïstos, dieu du Feu.⁵

Ce témoignage assure que la figure de Pandore est bien issue du panthéon hindou, sans que son image initiale soit profondément modifiée. Existe-t-il, à

1. Sâmkhya pour lequel le monde est réel, contrairement au Vedânta, pour lequel le monde est illusoire. (cf. M. Eliade, o.c., p. 23).

2. M. Eliade, o.c., p. 208.

3. "Guna" dont la racine sanscrite "gen" désigne la race, l'espèce et qui n'est pas sans rappeler le grec "gyné". Cf. P. Guiraud, "Sémiologie de la sexualité", Paris, 1978, pp. 43-44.

4. Cf. M. Eliade, o.c., p. 51., aussi C. G. Jung, "les racines de la conscience", Paris, 1971, pp. 96 et ss.

5. Sur ce parallèle, cf. G. Dumézil, "le festin d'immortalité", o.c., pp. 47 et 262.

quelques détails près des rapprochements aussi significatifs entre la Pandore grecque et l'Eve biblique? Assurément non. Plutôt des divergences.¹

Dans le mythe hésiodique, Pandore est une simple exécutante de la volonté divine. Son "esprit retors" dont nous parlions plus haut, traduit plus l'esprit retors des dieux que le sien propre, alors que dans le récit biblique, Eve transgresse elle-même les commandements divins. Et surtout, elle n'est plus comme Pandore, envoyée des dieux, mais au contraire encouragée par le démon.

Autre remarque: alors que Pandore est un artifice auquel plusieurs instances ont collaboré, Eve, elle, n'est pas un assemblage, mais une entité qui semble démontrer une volonté d'autonomie qui n'existe pas chez la précédente. Malgré une identité de genre qu'elle présente avec l'Eve biblique, Pandore serait en quelque sorte plus proche de l'homme archaïque, ignorant et innocent tel que le dépeint Hésiode avant la venue de Prométhée. Il s'agit là d'une précision assez importante pour que nous le signalions.

L'enfant-monstre — l'enfant-mystère: rupture et suture.

Pour Hésiode, nul doute que la femme est le mal. Mais en quoi cette malignité s'affirme et se développe-t-elle? C'est ce que nous demanderons encore au mythe. Le mal est-il tout entier contenu en Pandore? Nous pouvons en douter.

Le mal, "ce mal si beau" dont parle Hésiode sous l'image de la femme, fait partie des peines promises par Zeus. Mais Pandore n'est que l'apparence première que le mal prend pour s'élancer.

1. Divergences qu'a relevées Louis Séchan, art. cit, et reprises (sans en citer la source) par Monique A. Piettre, in "Au commencement était le mythe", Bruxelles, 1968, pp. 193-194.

Alors, si nous dépassons le mal apparent, connu jusqu'à présent sous la forme assez bénigne de la femme, nous découvrons une figure nouvelle qui le matérialise. Le mal devient un corps, symbole de corruption et non plus un simple instrument des dieux. Ce corps, marqué par le changement constant, entraîne la sympathie autant que la défiance. Ce corps nouveau, plus nouveau que celui de Pandore, c'est celui de l'Enfant, marquant la rupture entre le temps mythique et le temps historique. A partir de lui, le retour vers une "terra genitrix" est impossible. C'est la fuite en avant; la croissance forcée au lieu de la répétition souhaitée. Et à l'éternité perdue, la faible espérance de l'immortalité imparfaite, même si l'on tente, par des rites déjà nommés, de partir des expériences d'une condition déchue et de les renverser pour accéder à la transcendance.

L'enfant, en tant que symbole du devenir, est problème autant que mystère; en lui se révèle l'incarnation absolue des afflictions imposées par la divinité. Son existence va faire de lui le parasite accompli d'une humanité diminuée.

Par l'union totale, par l'Amour en pensée et en acte, Prométhée et Pandore, — autant dire l'homme et la femme grecs, ou mieux encore, le couple nouveau — conscients de leurs attirances qu'ils veulent souder et de leurs différences qu'ils cherchent à aplanir, voient la possibilité d'un retour à une sorte d'unité indifférenciée. Mais sitôt tentée cette recollection, surgit entre eux un tiers: l'enfant. Cet enfant, qui est-il?. Que traduit-il? sinon la calamité apparente de l'acte qui l'a engendré, en tant que cet acte sépare ses procréateurs, en amenant, au lieu d'un retour à l'unité, l'apparition d'un autre, et même d'un tout-autre.

"L' "enfant", dit Jung, signifie quelque chose qui grandit à l'indépendance. Il ne peut devenir sans se détacher de l'origine"¹. Si, pour cet enfant, il s'agit d'une

1. C. G. Jung-Ch. Kerényi, "l'essence de la mythologie", tr. Del Medico, Paris, 1953, p. 128.

croissance nécessaire l'amenant à la conscience, la rupture est entière lorsqu'il lui faut partager un temps présent, alors qu'il ne peut exprimer qu'un "avenir en puissance"¹.

Par la venue inopinée de l'enfant, l'union sexuelle — qui, comme fonction initiale, comble un espace et un temps lacunaires entre les corps compatibles des géniteurs — cette union, donc, sera radicalement interrompue.

"Dans la sexualité, dit Erwin Reisner, l'enfant est toujours ce qui n'est pas voulu". Et l'auteur ajoute: "Une fois né, l'enfant représente (...) l'avenir, tandis que les parents sont devenus le passé, or l'amour n'est ni passé, ni avenir, mais présent, et il l'est pour lui-même"².

Parce qu'il devient celui dont on constate une sorte d'expansion qui inquiète en même temps que l'on peut mesurer ses progrès, l'enfant, modèle de la vie future, est associé à une ambivalence constante.

La venue de l'enfant, c'est la totalité d'une existence première qui chancelle — celle de la mentalité archaïque. — en refusant de considérer l'union sexuelle harmonieuse de deux partenaires se suffisant à elle-même. Là où Gaïa engendrait sans époux, là où sans posséder aucun élément privilégié, aucun organe spécifique à la reproduction, elle s'affirmait comme principe unique, elle est supplantée par l'humanité prenant conscience de sa sexualité. Et l'enfant est la preuve vivante, que, pour peu commune qu'elle semble à la tradition, cette expérimentation commençante du désir est éminemment efficace pour propager le mal, en s'exprimant par la multiplication des corps à la poursuite du temps prochain.

1. C. G. Jung, in C. G. Jung-Ch. Kerényi, o.c., p. 122.

2. E. Reisner, o.c., pp. 243-244.

Qu'il soit le dieu qui, sous les traits d'Aïon, inspirera Héraclite¹, ou le modèle de ces Grecs que louera le prêtre égyptien à Solon, réformateur d'Athènes², l'enfant augure souvent de ces bouleversements transformant l'origine parfaite en une suite malheureuse. Il passera de l'ignorance béate du premier âge — enfant dont la survie, dans d'autres mythes, sera tenue pour miraculeuse (Persée, Dionysos, Oedipe)—à la force vive du héros juvénile (Hermès, Héraclès), exerçant sa mobilité entre les épreuves et les choix.

Eros, l'Amour—fut-il le plus ancien ou le plus jeune des dieux³ est représenté par la tradition comme ayant tous les attributs nécessaires à la procréation ou possédant nombre de symboles à signification sexuelle. Mais il est surtout remarquable que l'expression de cette force créatrice se retrouve principalement sous la figure de l'enfant (ou de l'adolescent). Il s'agira d'un enfant sursexué, qui, comme androgynie, signifiera pour les anciens Grecs "un état très élevé de la nature et du divin"⁴. Plus tard, chez les Orphiques, un être double sorti d'un oeuf, Phanès, sera symbole de croissance et de totalité⁵. Et la mythologie abonde d'exemples de cet ordre. Pour Maryse Choisy "les nombreux mythes sur l'androgynie, au départ et à l'arrivée de l'amour éclairent cette nostalgie de l'Un qui rassemble le multiple"⁶.

1. "Le temps est un enfant qui joue au trictrac: royauté d'un enfant!", Héraclite, fr. 52., tr. Voilquin, in "Les penseurs grecs avant Socrate", Paris, 1964, p. 77.

2. Platon, "Le Timée", 22b.

3. Platon, "le Banquet". Voir à ce sujet la dispute de Phèdre et d'Agathon.

4. M. Delcourt, o.c., p. 65.

5. M. Delcourt, o.c., p. 106.

6. M. Choisy, o.c., p. 231.

Et Marie Delcourt note:

... Hermaphrodite est un exemple privilégié de mythe pur, né dans la pensée de l'homme cherchant à tâtons sa place dans le monde et projetant la représentation la plus capable à la fois de rendre compte de ses origines et de symboliser quelques-unes de ses aspirations¹.

Ces quelques remarques pour constater que sous des diverses formes l'enfant réel et l'enfant mythique sont chargés d'ambigüités de tous ordres. Aussi, au-delà de la naissance de l'enfant qui nous sensibilise "à un état psychologique originel de non-croissance, (...) d'identité inconsciente de l'homme et du monde"², il est normal, pensons-nous, de relever ces manifestations comme l'expression métaphysique d'un échec. La venue de l'enfant se dresse en opposition au monde premier. Expulsion consommée hors d'une matrice primitive et autocratique en laquelle les principes mâle et femelle n'étaient pas dédoublés et dont l'enfant se trouve maintenant être le reliquat, voire le déchet, sinon la déchéance.

Le répit à la faculté de procréer est avancé par Hésiode:

Seul l'Espoir restait là, à l'intérieur de son infrangible prison, sans passer les lèvres de la jarre, et ne s'envola pas au dehors, car Pandore déjà avait remplacé le couvercle par le vouloir de Zeus, assembleur de nuées qui porte l'égide³.

Ce répit, cet Espoir est un moindre mal, Contrairement aux autres peines dispersées de par le monde — entendons par là quand les produits de l'enfantement s'ouvrent au destin malheureux de l'humanité — l'Espoir qui reste au fond de la jarre (jarre qui n'est autre que Pandore elle-même), c'est la naissance possible entre le meilleur et le pire, qui ne survient pas encore, mais que la moindre inattention peut concrétiser; telle une union impromptue, ou un désir irrésistible guettant sans cesse hommes et femmes depuis que, par la vengeance de Zeus, ils sont devenus géniteurs responsables.

1. M. Delcourt, o.c., p. I.

2. C. G. Jung, in Jung-Kerényi, o.c., p. 132.

3. Hésiode, "les travaux et les jours", o.c., vs 96-100.

Ce répit à la faculté de procréer laisse deviner dans le message d'Hésiode les prémices d'un enseignement qui ira se précisant dans les siècles à venir, par filiation, et même par renversements. Les traditions religieuses judéo-chrétiennes qui suivirent la tradition grecque — dont Hésiode fut un des premiers "théologiens" — nous amènent à parler des tentatives remarquables qu'elles introduisirent pour arrêter le fléau de la génération.

Tout en jetant l'anathème sur la sexualité en tant que plaisir ou désir, c'est-à-dire en la désignant comme "péché", elles en règlementèrent l'exercice par la sacralisation "utilitaire" de l'union, sous les liens "indissolubles" du mariage monogamique.

Quant aux symboles de la fécondité éternelle de la tradition grecque archaïque, exprimés jusque dans la sursexualité de l'enfant (l'enfant androgyne qui possède souvent des attributs sexuels doubles, masculins et féminins), ceux-ci disparaissent radicalement. Ce vide ouvert, cette absence d'attributs sexuels spécifiques remplace par "pureté" ce qui s'appelait autrefois "plaisir". Un homme improductif et une femme vierge — pour ne pas dire stérile — deviendront les modèles individuels et exemplaires combattant la chute originelle, la tombée dans la corruption, en niant leur sexualité et en accentuant leurs autres différences en guise de compensation; comme s'il était divinement possible, par Agapé plutôt qu'Eros, de créer le fils de l'homme sans recourir à la vie.

L'Amour sera conceptualisé au plus haut point, c'est-à-dire dans un présent tellement raréfié et isolé que la place de l'Autre en sera totalement exclue. L'Un, le Tout, plein de force et de vie luxuriante de l'Origine, que valorisaient les anciennes traditions¹ par des rapports génésiques entiers, sera, sous la récente

1. Anciennes traditions que nous qualifierons d' "Orientales", où écloront les religions de type orgiastique dont nous parlions plus haut.

gouverne, remplacé par un misérable avorton asexué. Et le christianisme témoignera du paradoxe ultime en montrant la répugnance du corps, jusqu'à refuser à son dieu la souillure de la naissance, tout en consentant à sa mort avec un luxe de détails qui effraie.¹

Ces remarques, au-delà de ce qu'elles ont d'excessif (et que pourtant la statistique ne démentirait pas²), nous amèneront naturellement à considérer encore une fois ces profonds rapports entre sexualité et sacralité.

Dans les pages précédentes, nous avons noté combien la sexualité comportait autant d'attraits que de pièges. "Elle attire et on la craint. Elle est désirée et maudite"³ souligne Maryse Choisy.

En la sexualité, avec la même attention que nous nous tournons vers le sacré, nous trouvons aussi ce que Rudolf Otto appelle le "numineux", ce sentiment plein d'éléments captivants et répulsifs qui peuvent conduire à l'ivresse, aux transports, à l'extase⁴.

Il semble donc exister des parallèles affirmés entre sexualité et religion, même après que la première ait eu à se plier aux exigences éthiques de la seconde. La sexualité, au niveau le plus élevé, est toute empreinte de sacralité corporelle, autant que le sentiment religieux peut s'apparenter à une sorte de sexualité spiritualisée. Sexualité ou spiritualité, l'une et l'autre, ont cette fonction nécessaire

1. Cf. S. de Beauvoir, o.c., p. 232.

2. Le vitalisme des religions orgiastiques encourage les rapports sexuels. Ce qui peut expliquer l'expansion démographique constante là où il est pratiqué. La morale gréco-judéo-chrétienne, au contraire, insiste sur une limitation stricte de l'acte procréateur. La continence y combat sans cesse l'union comme s'il s'agissait — de manière implicite — de limiter le nombre.

3. M. Choisy, o.c., p. 121.

4. Cf. R. Otto. "Le sacré", tr. A. Jundt, Paris, 1969.

qui leur est commune, de relier l'homme au monde, entre corps et esprit; les deux jamais mieux traduites que par leur intention d'unir ou de réunir.

Les différences entre elles qui ont surgi au cours des temps, ne font rien que marquer une parenté d'ambition: révéler un même objet, l'humain, sur la voie d'une totalité, sur la voie d'une intégralité. Pourtant, il faut nous rendre à l'évidence et, aux réconciliations possibles opposer entre elles des écarts absolus. La sexualité crée l'homme et l'engloutit, constamment. La religion l'ordonne et le dépouille, strictement. Et l'on sent bien l'impossibilité d'arriver à dresser de l'homme un portrait convenable, fiable, si l'une ou l'autre de ces mécaniques ne faiblit pas; si l'une ou l'autre ne grandit pas.

Les mythes, dès l'instant où l'homme traduit sa pensée, expriment une telle tension. Chez Hésiode, ce qui survient, l'enfant qui naît par l'oeuvre de chair, entretient les souffrances humaines en voulant commencer son monde dans un monde qui recommence. En tant que mal et porteur de mal, il continue la lignée pandorienne. Face à l'étrange, à l'inconnu, homme, enfant, vieillard, il peine de la naissance à la mort, exerçant son esprit aux distinctions entre bien et mal, éprouvant son corps masculin ou féminin, bref, en apprenant à vivre comme être complètement sexué, mais aussi "sectionné" du reste du monde, et allant jusqu'à se sentir fort de ce qui lui manque, il s'érode!

Hésiode, comme bientôt Empédocle, par la voie confuse et riche de la poésie, de cette poésie présocratique "à l'origine spirituelle et à la nature opérative"¹ profondément mêlées, a su entrevoir entre l'homme et les dieux, entre la matière et l'esprit, ces couples qui animent l'humanité: naissance/mort, bien/mal, masculin/féminin, autant de puissances que les philosophes tout proches de la religion vont

1. J. Biès, "Empédocle d'Agrigente", Paris, 1969, p. 31.

continuer d'interroger.

Par ces philosophes, l'homme essaiera de n'être plus le jouet de puissances infinies, de temps incalculables, d'exécutions déconcertantes, mais l'arbitre et l'enjeu de sa pensée avant de l'être de sa pratique.

*

* *

Quittant Hésiode et les mythes, nous entrerons avec Empédocle dans la spéculation.

Aux couples hésiodiques déjà traduits, qui fondent l'humanité, Empédocle, par le "de la Nature" et les "Purifications", va nous éclairer sur cette humanité déchirée entre l'Amour et la Haine, et qui pourtant continue.

De l'Un au Multiple

Entre Hésiode et Empédocle, quelques marges d'importance. L'un est encore un "théologien", alors que l'autre, plus jeune, passe pour un "physicien". L'un met en scène des théogonies et des cosmologies ancestrales animées par les dieux. L'autre nous donne une vision du monde s'appuyant sur les sciences naturelles, là où l'esprit de l'homme tient à s'exercer d'une manière influente.

Cependant, Empédocle ne présente pas un type de pensée physique pure, car, dit Jaeger, "il la complique dans son effort pour interpréter la situation naturelle de l'existence en termes métaphysiques"¹. Les fruits de ses interrogations sont connus par les fragments de deux poèmes: le "de la Nature" (fgts 1 à 111), s'inspirant quant à la forme de Parménide; et les "Purifications" (fgts 112 à 147), dans

1. Jaeger, W., "A la naissance de la théologie", (essai sur les présocratiques), Paris, 1966, p. 140.

lequel s'exprime toute l'action du piétisme orphique¹. Tendance à connaître, tendance à être. Fondues au creuset empédocléen, ces deux tendances, au lieu d'apparaître irréconciliables, font de la philosophie et de la théologie des partenaires compatibles. Ensemble, elles vont transparaître dans les oeuvres de cet "éveillé" dont s'est emparé la légende.

Hésiode fait assister comme de l'extérieur à quelques actions qui, même mémorables, ne rendent compte de l'homme qu'à travers un mécanisme dirigé par des instances divines. Ce mécanisme, au lieu d'en mesurer l'emprise ou le commander, cet homme ne fait que le subir ou le fuir. Ce fut devant Pandore que Prométhée fut touché par le Désir, à s'en méfier, à s'y heurter. Même là, bon heurt ou malheur, ce ne fut pas par un travail de l'esprit qu'il se sentit attiré et retenu, mais plutôt par un travail des sens. En lui, résidait une force vitale et de la crainte au lieu de l'intelligence pure. Chez Hésiode donc, la conscience naissante, même s'épanouissant, n'a jamais totalement refusé une part de "déjà là". Elle s'y est accroché, faisant tenir ses aspirations les plus intimes à des entités extérieures: divinités présentes ou éloignées, puissances réelles ou imaginaires. Hésiode théologien accorde bien un primat à l'humain, mais seulement celui de s'affirmer contre. A la rigueur, celui de sortir vainqueur d'un combat singulier avec les divinités, mais non celui de l'avoir organisé. Primat d'avoir été créé par Zeus, plutôt que de croître de façon indépendante.

Par l'oeuvre d'Empédocle, s'exprime maintenant, non plus la seule extériorité de l'homme, objet entre les objets; non plus les seuls rapports physiques d'un mécanisme simpliste faisant de cet humain une partie obéissant aux mêmes règles que le

1. Connus, aussi, par les commentaires qu'ont fait de ses oeuvres, entre autres, Platon, Aristote, Plutarque, Plotin ainsi que les doxographes, tels Diogène Laërce et Aëtius.

Tout, mais une réflexion, annonciatrice d'un "au-delà des sens", une conception plus spirituelle de l'homme en même temps que davantage précisée dans son incarnation. C'est chez lui, la métamorphose de l'Etre qui s'affirme en se dégageant sensiblement du divin.

Si Hésiode privilégiait des relations étroites entre la Terre-mère et l'homme, Empédocle agrandit le cercle des fréquentations de ce dernier. Ce n'est plus à des relations filiales auxquelles nous assistons, mais à la manifestation d'un courant dynamique qui anime le monde "élémentaire", à partir duquel l'homme va se parfaire.

Pour le mage d'Agrigente, des quatre racines de toute chose: Air, Feu, Terre et Eau, aucune n'est mortelle (fgts 6-7), ni, par extension, ce qui en est issu, qu'il soit plante, animal ou homme. Rappelons que ces racines ne sont pas des corps mais plutôt des principes originels de la substance universelle¹. Puisque ces racines sont immuables, homogènes et indivisibles à l'intérieur du Tout, il s'ensuit que dans ce perpétuel brassage, naissance et mort ne sont, pour les êtres vivants, que changements de formes individuelles. Comme chez Parménide², il y a refus, chez Empédocle, de penser à la mort qui dissipe tout, autant qu'à la génération partant d'un point zéro. Tout est un, Un est tout. Tout a été, tout sera. L'entière destruction et la stricte naissance sont impossibles:

-
1. Sur ces précisions, Cf. J. Biès, "Empédocle d'Agrigente - essai sur la philosophie présocratique", Paris, 1969, pp. 109-110.
 2. Parménide, de la Vérité, fgt 8, tr. Battistini, in "Trois contemporains", Y. Battistini, Paris, 1955, p. 92.: "... Aussi Dikê sans relâcher ses chaînes, ne laisse-t-elle rien venir à l'existence ni périr, mais maintient-elle l'étant hors de tout changement".

Je te dirai encore autre chose : de toutes les choses
mortalles il n'y a pas de création
Ni de disparition dans la mort funeste,
Mais seulement un mélange et une dissociation
de ce qui a été mélangé,
Création n'est qu'un mot donné à cela par les hommes¹.

(fgt. 8)

Nul doute que pour Empédocle, ces éléments forment l'homme. Jean Bollack précise:

Pour Empédocle (...) à la question: qu'est-ce que l'homme?
on devrait répondre: les éléments. L'homme est fait, il est
sorti d'éléments. Il se dissout à sa mort dans les mêmes
éléments qui forment la matière de tout ce qui devient².

Cependant, l'apparition de cette naissance humaine est loin d'être spontanée. Définir l'homme à partir d'éléments ne suffit pas à son affirmation. Il y a chez l'Agrigentain un effort constant de connaître et d'expliquer les puissances créatrices en utilisant encore plus que les sens, le "silence du coeur" (fgts 3 et 5). Les éléments, ou encore tout ce qui est à l'intérieur du tourbillon de l'existence, tendent à s'unir ou à se scinder par le travail incessant de deux forces antagonistes: Amour et Haine, "Philotès" et "Neikos":

A tour de rôle, ils prédominent dans la révolution
du cycle
Et disparaissent les uns dans les autres et s'accroissent selon
le tout désigné par le destin.
Car eux seuls existent, mais, courant les uns à travers les
autres,
Ils deviennent des hommes et les espèces d'autres vivants,
Tantôt réunis sous l'influence de l'Amour en un tout ordonné,
Tantôt chacun d'eux se mouvant séparément sous l'effet de
la force hostile de la Haine,

1. Dans la mesure où nous ne le précisons pas, la traduction des fragments d'Empédocle sera de Jean Brun. Nous avons aussi utilisé la traduction de Jean Biès, lorsque nécessaire. Le patronyme suivra alors le numéro des fragments cités.

2. J. Bollack, "Empédocle", Paris, 1965-1969, 3 T., 4 vols, vol. 1, p. 16.

Jusqu'à ce que, grandissant ensemble dans le Tout qui est
 Un, ils soient soumis.
 Ainsi, dans la mesure où il ont le pouvoir de grandir dans
 l'Un à partir du Multiple
 Et où inversement l'Un se dissocie et où le Multiple naît,
 Dans cette mesure, ils viennent à l'être et n'ont pas de vie
 immuable;
 Mais, dans la mesure où ils ne cessent jamais leur mutuel
 échange,
 Dans cette mesure, ils restent toujours immuables à travers
 le cycle.

(fgt 26)

Dans cette conception du monde, le mouvement alternatif ou périodique remplace le mouvement cyclique des temps mythiques. La palingénésie cède la place à l'Amour et la Haine, deux forces d'égale puissance qui se partagent désormais le devenir. A partir d'elles, l'Un est nécessairement et définitivement dédoublé:

Je parlerai du double processus des choses : car
 tantôt l'Un grandit, demeurant seul,
 A partir du Multiple, tantôt, au contraire, il se divise et de
 l'Un naît le Multiple (...)

(fgt 17)

Empédocle explique la genèse et la durée temporaire du vivant, (ou encore du mouvant, du mortel), par une volonté interne de réunification des éléments fondamentaux au centre du Sphaîros¹

-
1. Sphaîros qui, pour Jean Brun, désigne "l'Unité de l'Être, la pénitence de ce qui demeure, le dépassement de toute multiplicité et la racine de toute participation essentielle", et qui, pour Empédocle est "la sphère ontologique d'où rien n'a encore divergé et qui est Esprit sacré et ineffable" (Cf. Jean Brun, Empédocle, o.c., p. 53).

On remarquera l'insistance que met le poète à évacuer de la divinité (du Sphaîros) les conceptions anthropomorphiques auxquelles Hésiode nous avait habitués:

Mais lui est égal en tout sens, semblable à lui-même
 et absolument sans limites,
 Circulaire Sphaîros, joyeux dans sa révolution solitaire.
 (fgt 28)

Car on ne voit pas deux branches s'élançant à partir
 de son dos,
 Il n'a pas de pieds, pas de genoux agiles, pas d'organes
 génitaux,
 Mais il est sphérique, en tous sens égal à lui-même.
 (fgt 29)

(Voir aussi les fragments 131 à 134 des "Purifications").

Ces éléments, animés par l'Amour et n'ayant pas atteint les extrêmes frontières de la Haine, c'est-à-dire le point-limite de leur disjonction, sont à la base de la création. Malgré un mouvement incessant, une difficulté évidente de donner une allure mesurée à la vie, ils participent à une sorte de "mise en ordre" du monde:

Mais moi, revenant en arrière, je retournerai sur
le chemin de mes chants
Que j'ai déjà parcouru, tirant d'un discours un discours
Nouveau : quand la Haine eut atteint le plus profond de
l'abîme
Du tourbillon et quand l'Amour eut atteint le centre de
celui-ci,
Alors tous ceux-ci se précipitèrent en lui pour constituer l'Un,
Non pas d'un seul coup, mais en se réunissant volontairement
les uns d'un côté, les autres de l'autre.
Et quand ils se furent mêlés, naquirent de là d'innombrables
races de mortels.
Mais beaucoup de choses demeurèrent non mélangées à côté
de celles qui étaient mêlées les unes aux autres,
A savoir toutes celles que la Haine tenait en suspens, puis-
qu'elle ne s'était pas encore complètement
Retirée du Tout jusqu'aux extrêmes limites du cercle,
Mais demeurait en quelques endroits, alors que dans d'autres
elle s'était retirée des membres du Sphairos.
Mais, au fur et à mesure qu'elle se retirait, au fur et à mesure
arrivait
L'éternel et doux courant du parfait Amour.
Et aussitôt devenaient mortelles les choses auparavant immor-
telles.
Et ce qui, jusqu'alors, avait été sans mélange se mélangeait,
changeant de route.
Et de ce mélange naissaient les races innombrables des mortels,
Dotées de formes de toute sorte, une merveille à voir.

(fgt 35)

A partir du fragment ci-dessus, on distingue quatre étapes du processus de la génération, allant de la proximité des racines fondamentales, immortelles, et en arrivant à l'union sexuelle accomplie des humains, mortels¹.

1. Cf. Doxographie d'Aëtius, V, 19, 5, citée par Jean Brun, Empédocle, o.c. pp. 145-146. Aussi par Jean Bollack, o.c., pp. 194.195.

Les premières naissances sont issues d' "ensembles préorganiques"¹ formés des éléments "se réunissant volontairement les uns d'un côté, les autres de l'autre", mais encore sans cohésion et sans qu'il y ait fusion véritable:

(...) D'abord naquirent de la terre des formes indistinctes,
 Mais ayant également une part d'humidité et de feu.
 Le feu les fit monter, avide qu'il était de s'élaner vers son semblable,
 Mais ils ne montraient pas encore un corps charmant doué de membres,
 Ni la voix, ni les organes propres aux hommes.

(fgt 62)

Cette conception du monde vivant prend source dans la tradition orphique². Elle est celle d'une évolution rétrograde: l'organe se développe indépendamment de l'individu, sans fonction précise:

Sur elle (la Terre) naquirent de nombreuses têtes privées de cou,
 Et des bras erraient, séparés du tronc, sans épaules,
 Et des yeux allaient, ici et là, privés de front.

(fgt 57)

Chez Hésiode, la Nature dans ses premiers épanchements semblait capable d'erreurs spontanées dues à une sorte de fureur instinctive. Chez Empédocle, cet instinct est différemment traduit. L'erreur est due à l'errance même, c'est-à-dire à la capacité qu'ont les membres d'être doués de mouvement; par extension, d'être doués de possibilité de choix, ce qui entraîne également un risque.

1. J. Brun, "la nudité humaine", Paris, p. 63.

2. Comme l'a noté Aristote, in "de la génération des animaux", BI 734 a 16, cité par J. Biès, o.c., p. 167.

Les deuxièmes naissances sont des formes juxtaposées, non mêlées par l'Amour. Dans ce règne, infecté par la Haine "pas encore complètement retirée du Tout jusqu'aux extrêmes limites du cercle" naissent des "choses" mortelles, viables sans doute mais loin d'être naturelles. Chez elles, la quantité paraît suppléer à la qualité et les organes secondaires se multiplient comme pour compenser le manque d'organes caractéristiques. Ces créatures sont autant monstres par excès, qu'inhumains par défaut:

Des êtres aux pieds tournés, aux mains innombrables.

(fgt 60)

De nombreuses créatures naquirent avec un visage
et une poitrine des deux côtés.
Des bovins à figure humaine, et, inversement, naquirent
Des enfants d'homme avec des têtes bovines, et aussi des créa-
tures tenant à la fois de l'homme
Et de la femme aux organes sexuels ombreux.

(fgt 61)

Dans la dernière stance du fragment 61, réapparaît l'androgyne qui n'est pourtant pas celui dont nous avons précédemment parlé¹. Ici, cet être n'évoque plus le mythe d'un âge perdu², sous forme d'un être idéal, comme chez le Grec archaïque, mais l'imperfection naturelle due à des matérialisations entrant en contradiction avec la théorie empédocléenne de l'attrait du semblable pour le semblable.³

Les troisièmes naissances surviennent portées par "l'éternel et doux courant du parfait Amour". Cette impulsion, donnée par Aphrodite qui agence les formes et les couleurs réservées aux mortels (fgt 71), marque l'avant dernier stade de l'unification du vivant se séparant de la matière.

1. Cf. p.44 du présent mémoire.

2. Ce que constate également Jean Bollack, (o.c., T. 1, p. 207) lorsqu'il compare l'androgyne du "de la Nature", à celui du "Banquet".

3. Cf. fragment 62 cité p. 55 du présent mémoire

René Schaerer résume les étapes de ces mixtions continues:

... A la génération par ségrégation d'éléments confondus succède une génération par association d'éléments hétérogènes, au règne de la Discorde, qui éparpille, succède celui de l'Amitié, qui unifie¹.

Les quatrièmes naissances appartiennent à la génération humaine. Les éléments fondamentaux ne sont plus les seuls responsables de la venue de l'homme:

Les enfants nés dans la nuit furent
élevés par le feu qui se dégageait (...)

(fgt 62)

Sans doute le feu prométhéen, lequel seul peut produire un assemblage des plus achevés.

Mais l'origine des membres (de l'enfant)
fut tirillée
Entre le corps de l'homme (et celui de l'épouse)

(fgt 63 - Biès)

Sur lui vint aussi le désir qui lui
rappelle les choses par la vue.

(fgt 64)

Par cette description, Empédocle établit l'obligation qu'il y a d'avoir des relations charnelles afin d'en arriver, chez l'homme ainsi conçu, à une unité corporelle au-delà de la pluralité des membres épars, en même temps que les semences de chacun des géniteurs se fondent en une seule "personnalité" nouvelle.

(Le sperme) s'épancha aux havres purifiés: femmes à
naître,
S'il rencontra le froid; (hommes, quand ce fut le
chaud).

(fgt 65 - Biès)

1. R. Schaerer, "l'Homme antique et la structure du monde intérieur (d'Homère à Socrate)", Paris, 1958, p. 68, note I.

Afin de mieux convaincre que dans cette union réside encore et toujours une sorte de miracle, Empédocle émaille les constats physiologiques d'élans poétiques qui perdurent. Et lorsqu'il évoque la Terre, rencontrant Héphaïstos, jetant l'ancre dans les "ports parfaits de Cypris" (fgt 98), c'est l'éternel féminin qui réapparaît. Alors, "les prairies fendues d'Aphrodite" (fgt 66) révèlent autant, et même plus que "la jarre aux maux" de Pandore. De la femme, mère toujours des anciennes traditions, c'est la mère qui maintenant devient femme, par laquelle le désir s'ébranle à la vue de la beauté du corps, afin d'accomplir l'union, plus parfaite que l'unité individuelle¹.

Mais cette union, dans la conception empédocléenne du devenir est irrémédiablement vouée à une disparition prochaine, même si elle ne sera que momentanée. A la suite du "tiraillement" de la naissance, l'unité sera perdue. Cette unité, dit Jean Bollack:

n'est autre que la sphère incarnée dans l'étreinte, la dualité supprimée dans l'Un qui se scinde à nouveau. De deux corps naît un corps reproduisant l'unité supérieure de l'amour; mais à son tour il porte en lui la division, étant issu de deux².

Ainsi, à l'extrême, Empédocle conte une tragédie traduisant une incapacité de raffermir un sentiment, de se fixer un but, d'en arriver à une stabilité quelconque. Tout est là, mais pareillement, tout échappe à qui veut arrêter ce processus pendulaire qui fait qu'entre la Vie et la Mort, les hommes et les femmes sont sujets aux maux les plus terribles, parmi lesquels la formidable métensomatose, c'est-à-dire, devant l'impossibilité pour eux d'en arriver à dompter la chair:

1. J. Bollack, o.c., T. 1, p. 206.

2. J. Bollack, o.c., T. 1, p. 217.

Hélàs, ô malheureuse race des mortels, ô toi doublement infortunée,
De quelles luttés, de quels gémisséments tu es née !

(fgt 124)

De créatures vivantes il fit des cadavres, en changeant leurs formes.

(fgt 125)

En les revêtant d'un vêtement de chair qui leur est étranger.

(fgt 126)

"Race doublement infortunée" nous disent "les Purifications". Pourquoi doublement? Sans doute à cause de deux parties, chacune apportée par l'un des géniteurs et formant maintenant le "symbolon", l'enfant dont l'existence pour le moment le liant à la vie, l'en dissoudra bientôt. Le désir, en sacrifiant initialement aux feux de la passion amoureuse écarte l'homme des temps mythiques, de l'Age d'Or où "toutes les créatures étaient apprivoisées et douces envers les hommes, (...) et (où) l'amitié resplendissait en eux" (fgt 130). La corruption porte atteinte aux éléments fondamentaux. Par la génération, ceux-ci deviennent irrémédiablement infectés:

... terre sans joie
Où la Mort et la Haine et les autres génies de la Mort
Et les maladies qui ravagent et les putréfactions et les oeuvres
de la dissolution
Errent sur la prairie du Malheur, dans les
ténèbres.

(fgt 121)

La prairie, la Terre, la noirceur (Erèbe), à tout cela, la femelle et, par extension, la femme, y est reliée. Quant aux "oeuvres de la dissolution", autant peuvent-elles référer aux eaux physiologiques, primordiales, qu'à la "blanche écume", le sperme issu de Cronos.

Un des derniers fragments dénonce les calamités entraînées par la génération encore plus fortement que ne le faisait Hésiode:

Le père, ayant soulevé le fils qui a changé de forme,
 Le tue en priant, l'insensé ! Mais ils implorent la pitié,
 Et se précipitent vers les meurtriers; alors que lui, de son
 côté, sourd aux cris des victimes,
 Le tue, préparant dans sa demeure le festin infâme.
 De même le fils saisit son père, les enfants leur mère,
 Et, leur arrachant la vie, ils dévorent la chair de leurs propres
 parents.

(fgt 137)¹

Chez l'un comme chez l'autre, le message demeure sensiblement le même. Les deux s'entendent à reconnaître que la génération mortelle qui sépare et multiplie outrépasse, en la dénaturant, l'union éternelle. Cette union, par une constante intervention divine ou un exercice duel entre l'Homme et la Femme, permet à l'humain, entre tentative et tentation, de le confirmer ou de l'anéantir.

Chez Hésiode, la sexualité humaine passe pour un malheur envoyé par les Dieux, alors que chez Empédocle, elle canalise une énergie des plus fortes appuyant le refus de la dissolution radicale. Le premier met en garde contre les conséquences d'une génération accélérée, et exhorte à la prudence et à la continence. Le second en assure toute l'importance en dotant les êtres humains d'attributs sexuels qui couronnent les étapes successives de l'inanimé au vivant; de l'organe sans besoins aux corps qui désirent.

Ces différences n'empêchent en rien les analogies que l'on peut constater dans cette même manière qu'ont Hésiode et Empédocle de spéculer sur ce qui est à la fois douleur et bénédiction: la sexualité humaine, considérée par ces "purs" comme véritable sacrement. Sexualité à laquelle les Grecs des premiers âges furent confrontés et liés et pour laquelle, afin de la mieux comprendre, nous avons tenté de revivifier et de préciser leurs brillantes images.

1. Comparez avec Hésiode, les travaux et les jours, vs 181 et ss.

DEUXIÈME PARTIE

AMOUR DES SENS - ESSENCE DE L'AMOUR

L'attrait de l'amour est d'imiter la mort qu'il surmonte et d'en faire goûter la terrible beauté.

C. Mauclair

Platon et les mythes:

Par la réflexion critique et l'esprit d'examen, il eût été relativement facile de passer, sans transition, de ce monde mythique où célébraient le Mime Hésiode et le Mage Empédocle, à celui de Platon, Maître de la dialectique, dispensateur du Logos.

Le mythe de Prométhée chanté par Hésiode a été repris par Platon dans "Protagoras"¹. Mais qu'on juge du changement de sens que lui fait subir le philosophe athénien. Chez ce dernier, il ne s'agit pas d'un mythe légendaire mais d'une fiction dans laquelle le questionnement porte non plus sur les interrogations mythopoétiques fondamentales de l'âge archaïque, mais sur la nature de la vertu — fonction essentiellement virile. — que pratique le Grec de l'âge classique. Pour Platon, le feu dérobé par Prométhée n'est pas la capacité sexuelle que nous avons trouvée à la base d'une vie de relation, évoquée par Hésiode, mais le seul art

1. Cf. Platon, "Protagoras", tr. Alfred Croiset, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1963. Sur le mythe de Protagoras: cf. 320c - 322d.

politique — pudeur et justice — qui crée l'harmonie dans la cité. C'est ainsi que l'on assiste à une dégénérescence du Muthos en faveur du Logos, où la mesure, étendue à l'échelle collective, a la prétention de remplacer l'expérience interpersonnelle.

La puissance de ce Logos, à la place d'un Muthos vieillissant, Platon l'indique dans "La République" et paraît s'en inspirer pour critiquer vertement ces "fables" menteuses et sans beauté qui nuisent à la saine éducation pratiquée envers les futurs gardiens de la cité. L'oeuvre d'Hésiode, par exemple, doit être tenue cachée car trop explicite:

Quand même la conduite de Kronos et la manière dont il fut traité par son fils seraient vraies, je crois qu'il ne faudrait pas les raconter si légèrement à des êtres dépourvus de raison et à des enfants, mais qu'il vaudrait mieux les ensevelir dans le silence; et s'il est nécessaire d'en parler, on doit le faire en secret (...)

(Socrate à Adimante - La République, L. II, 378a)

Pourtant, en d'autres endroits de son oeuvre, Platon, toujours par la bouche de Socrate, tempère ce jugement au sujet des mythes:

Ecoute donc, comme on dit, une belle histoire, que tu prendras, je m'en doute, pour une fable, mais que je tiens pour une histoire vraie (...)

(Socrate à Calliclès - LXXIX - "Gorgias", 523a)

Comme le remarque Emile Bréhier:

Chez Platon, il y a une philosophie spéculative où les idées sont considérées comme le terme d'explication des choses (...) Mais il y a, d'autre part, des dialogues consacrés en totalité ou en partie à raconter des légendes concernant l'histoire de l'Humanité, et des mythes qui se rapportent à l'histoire de l'âme .

-
1. E. Bréhier, art. "Philosophie et Mythe" in Revue de métaphysique et de morale", vol. 22, N° 3, Paris, mai 1914, p. 366. (Dans cet article, l'auteur, malgré d'intéressantes remarques, propose une définition du mythe: fantaisie, rêve libre sans limite (cf., p. 375) que nous ne partageons pas. Au contraire, nous verrions dans le mythe une sommation, presque, à respecter l'ordre établi, à entretenir l'éternel présent, plus que chercher à rêver, à inventer des "nouveaux temps".

La recherche philosophique, en fait, ne peut être arbitrairement coupée de cette pensée primitive s'exprimant par le mythe et dont, jusqu'ici, nous avons souligné la force et la richesse. Jusqu'à Platon qui livre des réticences face au mythe, non pas pour s'opposer à ce dernier, mais bien pour démonter les argumentations des Sophistes. Et si Platon, quelquefois, s'est montré d'un jugement sévère envers la poésie et le monde légendaire¹, nous ne lui en tiendrons pas rigueur, alors que, le plus souvent, il a su, pour ces mythes, les rendre plus percutants, plus vivants qu'ils pouvaient l'être au départ; ou, tout au moins, les conserver à travers le temps. Car peut-être est-ce dans les mythes rendus par Platon que réside, en totalité et clairement exprimé, tout ce qu'il est possible de saisir entre la connaissance que nous avons de nous-mêmes et notre destinée.

L'Amour philosophe:

Une seule oeuvre de Platon est entièrement consacrée à l'Amour. Il s'agit du "Banquet", bien que l'auteur ait traité cette matière dans le "Lysis", le "Phédon", "la République" et le "Phèdre". C'est à ce premier que nous demanderons d'abord de nous instruire sur notre sujet, entendu que la pluralité des opinions qui y sont énoncées rejoignent à la fois le Muthos et le Logos, la conception spirituelle et la conception intellectuelle de l'Amour, celle qui fut et celle qui devient.

Dans la première partie du Banquet (174a - 199b), Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane et Agathon, recensent les connaissances de la Grèce classique au sujet de l'Amour. La deuxième partie (de 199c à 212c), relatée par Socrate

1. Sur la question, nous renvoyons à Y. Pépin, "mythe et allégorie", (les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes), Paris, 1958, pp. 112 et ss, ainsi qu'au récent "Platon, les mots et les mythes" de Luc Brisson, Paris, 1982.

rapporte le discours de Diotime, par lequel elle lui révèle les mystères de l'Amour depuis la beauté physique jusqu'à la connaissance du Beau absolu. Enfin, dans la troisième partie (212c - 223b), Alcibiade prononce l'éloge de Socrate, en rapport avec l'enseignement de la prêtresse, illustrant par l'exemple du Maître, que l'homme érotique est le même que l'homme philosophique.

Résumons les principaux discours¹:

Phèdre (178a - 180b), dans son éloge de l'amour, après avoir ressassé quelques lieux communs — l'Amour est un des dieux les plus anciens, et source de biens les plus grands — se place à un niveau égoïste. Entre l'amant et l'aimé, il affirme que seul le premier peut être considéré chose divine et espérer posséder, par sa proximité avec le dieu Eros, mérite et bonheur tel qu'en pense l'usage et la tradition.

Pausanias (180c - 185c), en même temps que de distinguer deux sortes de divinités régissant l'Amour, l'Aphrodite Uranienne et l'Aphrodite Pandémienne², adopte une position morale pour justifier la pédérastie, laquelle doit ne porter aucun blâme dans la mesure où il est parfaitement convenable d'accorder ses faveurs à un amant ou à un aimé en vue de l'embellissement moral des deux parties. Ainsi, pour lui, la valeur de l'amour tient de la valeur de la personne aimée.

1. Nombre de commentateurs ont donné maints résumés des discours contenus dans " le Banquet". De ceux-ci, nous retiendrons celui d'Yvon Brès, qui nous paraît le plus pénétrant, surtout pour les cinq premiers (Y. Brès, "La psychologie de Platon", Paris, 1968, pp. 233-246). Et, bien sûr, la "Notice", précédant la traduction du "Banquet", par Léon Robin (Cf. le Banquet, o.c., pp. XXXIV - LXXII - les cinq premiers discours - pp. LXXVI - XCVIII - entretien de Socrate et de Diotime.) Le discours de Diotime est aussi analysé par Luce Irigaray dans "Ethique de la différence sexuelle", Paris, 1984, pp. 27-39.

2. Cf. "le Banquet", 180d.

Eryximaque (186a - 188e), en tant que médecin, propose la voie de la Science et des Arts pour ouvrir l'auditoire aux vertus de l'amour. Parce que l'Amour est inhérent à l'état sain ou morbide par lesquels nous passons, il faut, par une technique appropriée qui repose entre les mains du praticien, soit le faire naître, soit le modérer. L'Amour est pour lui une réalité biologique et cosmologique qui, au-delà du génital, nous faire vivre en harmonie avec l'univers.

Agathon (195a - 197e), dans un discours des plus parfaits quant à la forme mais superficiel quant au fond, affirme au contraire de Phèdre que l'Amour est le plus jeune des dieux, en cela qu'il fuit la vieillesse. Suit l'énumération de tout ce qu'on peut lui attribuer en matière de bienfaits, tel que peut la rendre un poète habile. Toutefois, au-delà de la superficialité, il y a chez lui un essai de définition de l'Amour en soi qui ne sera pas sans rappeler la vision finale de Diotime, là où il est dit que la relation interhumaine ne tient plus.

Pour Aristophane (189a - 193d), dont l'éloge se place entre celui d'Eryximaque et celui d'Agathon, la nature d'Eros annonce la tragique condition humaine. S'ils le révéraient, les hommes pourraient parer à l'incomplétude qui les caractérise.

Avant de nous intéresser à ce morceau de choix qu'est le discours d'Aristophane, dont l'analyse terminera cette deuxième partie de notre mémoire, et dont les éclaircissements viendront, nous l'espérons, aider à tirer les conclusions qui s'imposent au sujet de notre titre, nous nous attarderons sur une autre partie de l'oeuvre, celle où Socrate s'exprime en rapportant l'enseignement de la prêtresse de Mantinée.

C'est donc par le discours de Socrate - Diotime - Platon, que nous débuterons. Nous devrions également constater combien cette théorie de l'Amour qu'il contient, pour intéressante qu'elle soit, n'en est pas moins réductrice. La vie sexuelle y est

vivement combattue par un idéal abstrait, dont la dynamique — si dynamique il y a — ne s'exprime que par une montée ascensionnelle individuelle à laquelle cette sexualité participe, mais seulement comme moyen et non comme but de l'existence¹.

Alors que les cinq premiers discours du "Banquet" s'entendent pour faire l'éloge d'Eros sur le plan de la Beauté, Socrate, assurant "ne rien savoir d'autre que ce qui a trait à l'amour" (177d), entreprend de faire l'éloge le plus vrai.

Il est ainsi amené à rectifier l'opinion de son voisin de table, Agathon, en définissant l'Amour comme un désir (200a et ss), ne possédant ni la beauté, ni la bonté auxquelles il aspire.

Afin de reconforter son prédécesseur ébranlé, Socrate fait part à la confrérie de l'entretien qu'il eût, par le passé, avec la docte Diotime de Mantinée, quand il apprit d'elle ce qui lui permit de devenir maître en cette matière.

Entre l'amour beau et bon, ou l'amour laid et mauvais, la prêtresse enseigne qu'il en est un autre qui, mieux que ces qualificatifs extérieurs, convient davantage à Eros. L'Amour vrai est un intermédiaire entre l'un et l'autre, intermédiaire aussi entre le monde mortel et le monde immortel. C'est un démon (202d) dont le rôle général est de faciliter les échanges entre les hommes et les dieux en inspirant les premiers et en faisant des seconds des dispensateurs de bienfaits, afin de garder le tout cohérent par l'entremise d'une "fonction synthétique"².

Au mythe physico-théologique devant lequel nous sommes lorsque dieux et hommes s'accordent par démons interposés, s'ajoute le mythe théogonique de la naissance de l'Amour. Ce mythe, Hésiode et d'autres Anciens l'ont maintes fois évoqué.

1. Cf. E. Jung, B.A.G.B., 1971, p. 620.

2. L. Robin, "le Banquet", notice p. LXXCIII.

Chez Platon, alors qu'on s'attendait à ce que Diotime continuât la description abstraite et conceptuelle d'une "ousia" (d'une substance), nous revenons aux images d'une genèse¹. Et la question se pose encore qui nous montre quelques réticences à franchir le pas entre une théologie, laquelle envisage l'union concrète, dût-elle apparaître sous forme mythique, et la philosophie. Cette question: de quel père et de quelle mère Eros est-il né? (203b), nous place bien l'amour du côté de l'humain.

Au-delà d'"abstractions personnifiées"² que semblent être Poros et Pénia³ (Expédient et Pauvreté); au-delà de ce qu'ils peuvent incarner de principes contraires physiques et intellectuels, pourquoi Platon a-t-il condescendu à faire la description d'un couple mal assorti, mais, somme toute, conventionnel, en des termes imagés comme père et mère d'Eros, de ceux qui l'ont conçu selon le processus "naturel" de la génération humaine? C'est qu'avant tout, l'Amour est affaire d'homme. Rien de plus vif qu'un mythe pour nous le faire sentir. A celui qui nous dit que l'Amour vit, nous demanderons ses conditions d'apparition.

L'Amour ne peut apparaître que lorsqu'il y a association, union entre le Superflu et la Quête. — entre l'homme et la femme encore. Ce qu'indique clairement la rencontre dans le jardin de Zeus. Mais s'agit-il là d'une union parfaite? Non. Les acteurs en présence semblent avoir un instant oublié leurs rôles ordinaires et éternellement improductifs. Poros, fils d'Invention, enivré par le nectar, s'endort. Pénia, la matière première, se prend à méditer. Défaillance et renversement, l'amour apparaît lorsque l'un s'identifie à l'autre, lorsqu'il y a une sorte d'échange de vocation, quand la nature même s'efface et se tait.

1. P. Frutiger, "Les mythes de Platon", Paris, 1930, p. 198.

2. P. Frutiger, o.c., p. 240.

3. Sur "Le mythe de Poros (sic) et Penia", voir l'interprétation que donne J. Evola, o.c., pp. 88-89, qui rapporte aussi l'exégèse faite par Plotin de la double naissance d'Eros.

Eros, fruit de ces circonstances troubles ne peut être que l'expression de cette anomalie de départ. Infecté doublement entre le corps et l'âme, et entre le féminin et le masculin, il traduit sans cesse une instabilité constante dont l'humain est maintenant chargé. Partant à la quête des qualités originales de ses géniteurs, que même trouvées, il sera incapable de rapprocher, il sera continuellement changeant. Cet état engendrera une insatisfaction face à l'une ou à l'autre des attributions parentales, et au lieu de chercher à réduire l'écart dont elles sont affectées, par son attitude mouvante, Eros ne fera qu'en souligner la distance.

Par ce mouvement de va et vient, Eros montrera son utilité et sa nature véritables: il servira de pont entre deux extrêmes. Pour qu'il s'exprime le mieux du côté des hommes, il est nécessaire de parler de sa naissance. Issu d'un seul père, presque assuré qu'il serait du côté des dieux; d'une seule mère, il serait ignorant de ce qui est beau et cesserait sa quête. Ni pur esprit, ni matière inanimée, Eros est "sujet aimant", et, assure Diotime, rien de mieux qu'être philosophe ne peut lui convenir (204b).

L'homme de bien — le philosophe — sera celui qui s'agit tel cet amour, cherchant l'appropriation perpétuelle de ce qui est bon (206a). Et Diotime de continuer: comment se traduira la manière d'agir de ceux qui sont soumis au "démon" de l'activité amoureuse?

- Ce sera "d'enfanter dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme"(206b-206e).

La fécondité est comprise comme un besoin qui éclot parmi la beauté, que ce soit par le corps dans lequel la nature mortelle cherchera à se perpétuer en produisant un être nouveau à la place de l'être ancien (207d), ou par l'âme qui, poussée à oublier, aspire à la connaissance (208a). Dans les deux cas, le processus

est le même: pratiqué de différentes manières, l'on s'y active par désir d'immortalité.

Maintenant, tentons de comprendre pourquoi Platon rapporte ce double processus d'enfantement qui occupe le corps d'une part, l'esprit d'autre part, alors que de par sa fonction synthétique relevée plus haut, nous aurions pu supposer que l'Amour se traduisît par une seule action unifiante.

Pourquoi donc Platon établit-il ces degrés? Car, parlant de fécondité, il s'agit bien de degrés qu'indique Diotime:

... ceux dont la fécondité réside dans le corps se tournent plutôt vers les femmes; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher en engendrant des enfants à se procurer ainsi à eux-mêmes, telle est leur idée, immortalité, durable renom, bonheur, pour la totalité des temps à venir. Quant à ceux dont la fécondité réside dans l'âme... car c'est bien vrai qu'il y en a (...) dont l'âme possède une fécondité, plus grande encore que celle du corps, à l'égard de tout ce en quoi il appartient à l'âme d'être féconde comme d'enfanter; et cela, qui lui appartient, qu'est-ce donc? c'est la pensée, ainsi que toute autre excellence.

(208e - 209a)

Pour Platon - Socrate - Diotime, il n'est pas question d'un amour qui catalyse mais surtout d'un amour qui distingue. Et à l'impossibilité d'en fixer l'allure, au moins, entre ce que l'on sent et ce que l'on pense, on en choisira la forme, et on la travaillera.

La fécondité par la pensée, ce sont les hommes qui y excellent; les hommes et non les femmes. Eux seuls enfantent des oeuvres remarquables entre la poésie et la politique, qui soient gage de sagesse pratique et de justice. De plus, ils sont enclins à propager leur savoir, et, au contact d'une âme disponible et noble — particulièrement celle d'un jeune homme — peuvent en parfaire son éducation (209a - 209b - 209c). Par cette pédagogie amoureuse, on espère arriver à l'initiation parfaite qui consistera, à partir de l'attirance d'un beau corps, à étendre la

beauté qui s'y trouve à tous les beaux corps en relâchant les liens singuliers qui unissaient au premier. Puis on accèdera aux occupations et aux sciences, en tenant, s'il le faut, la beauté des corps pour secondaire, pour enfin baigner dans la contemplation ineffable, laquelle nous permettra de connaître ce qui est beau par soi seul.

Nous ne trouvons aucune réciprocité véritable dans les associations envisagées. L'amant règne en maître sur l'aimé, un objet. La technique ouvre à un absolu que l'on atteint seul. Et bien qu'il soit dit que l'union de la femme et de l'homme est un enfantement, et que dans cet acte il y ait quelque chose de divin (206c), c'est en ce qu'il participe à l'immortalité qu'il est ainsi qualifié, et non à cause de ce que, de personne à personne, il fait naître et éprouver entre Elle et Lui.

Au fur et à mesure que l'ascension vers le Beau s'affirme, tout ce qui a rapport à la corporéité se désagrège. La forme initiale disparaît, et la génération humaine ne peut rivaliser avec les idées fécondées par l'amour ainsi pratiqué.

Parlant de ces idées enfantées par l'éducation vertueuse et virile, Diotime affirme qu'elles forment avec celui qui les engendre, "une communauté infiniment plus étroite que celle qui nous lie à nos enfants" (209c), et que l'on ne doit pas hésiter, regardant les oeuvres impérissables des poètes, à préférer cette postérité à la génération humaine (209d).

Ainsi, le philosophe, pour Platon, est plutôt créateur que procréateur. A lui les discours, les inventions, les arts et les sciences que soutiennent une esthétique et une mystique autocratiques. L'hybris socratique — constatée par Agathon (175e) et par Alcibiade (219c) — face à la procréation dont est capable la femme, atténuerait ainsi l'impuissance masculine par la création idéale et tâcherait, par cette façon symbolique, de récupérer la perfection perdue.

Que penser de la théorie platonicienne de l'amour, exprimée par Diotime? Est-elle tant remplie d'excellence? Nous pouvons en douter.

Tout d'abord, l'exposition platonicienne ne fait entrer en Amour aucune dimension duelle complémentaire. Sous le mythe de Poros et Pénia (ou, ailleurs chez Platon, dans le mythe du "Phèdre", quand l'âme est guidée par le cheval tempérant ou le cheval rétif), ce qui est associé semble l'être par force, ou par accident, en tout cas jamais avec le plein assentiment de l'autre. L'Amour vanté par Platon, quand il s'élève, devient de plus en plus un narcissisme, tant son désir d'unité s'accroît. Cette unité que l'on cherche, remarque Robin, est une "unité indivisible"¹. Elle parle d'un choix strictement individuel d'atteindre l'Absolu. Nous pensons alors qu'elle s'approprie indûment la possibilité d'une "unité de collection"², (laquelle, seule, ne néglige rien), qui caractérise le vrai couple, dans cette recherche tant désirée du Beau éternel.

Le discours de Diotime, dans son zèle à vouloir toucher des réalités constantes et impalpables, met à l'écart les relations interpersonnelles, peu importe qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, de l'amant ou de l'aimé. Seul compte ce qui est sans mélange, à l'égal du Beau non "infecté par chairs humaines" (211e).

Plus tard, dans le "Phèdre", le plaisir sexuel passera pour une satisfaction de nature inférieure, et l'homme corrompu ne pourra être touché par la beauté absolue s'il est victime de l'attrait des images que lui envoient les sens:

... n'est-ce point avec vénération qu'il tourne dans cette direction ses regards (vers la Beauté en soi); mais au contraire, s'abandonnant au plaisir, il agit en bête à quatre pattes, il se met en devoir de saillir et d'engrosser, et, se

1. Cf. "le Banquet", note 4 du traducteur, o.c., pp. 70-71.

2. Id.

familiarisant avec la démesure, il ne craint pas, il n'a pas honte non plus, de poursuivre un plaisir contre nature¹.

Et encore, dans d'autres oeuvres, il y a chez Platon comme un impératif qu'aucune liaison ne s'établisse entre un sentiment amoureux et la sexualité. Entre l'homme et la femme, les rapports sexuels vont jusqu'à se réduire à la nécessité politique de faire des enfants². Et si l'on passe de l'hétérosexualité à l'homosexualité dont beaucoup le soupçonnent, nous voyons là aussi, que, pour Platon, l'acquisition du Beau, par l'Amour, s'obtient par la continence.

Dernières remarques au sujet de l'ascétisme qui transparaît dans l'exposé de Diotime, endossé par Socrate: c'est la mise en doute de l'utilité de la gradation dans cette recherche de la perfection. Quelle est la valeur de l'initiation proposée dans les choses de l'Amour? Valeur minime, pensons-nous, puisque, finalement, il ne s'agit pas même d'acquérir la plus haute des sciences par un apprentissage qui affine l'"érotique", mais y accéder soudainement par une révélation, révélation que la prêtresse est sur le point de reconnaître dès la première étape:

Quand donc, en partant des réalités de ce monde, on s'est, grâce à une droite conception de l'amour des jeunes gens, élevé vers la beauté en question et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme.

(211b)

A quoi servent alors les étapes subséquentes et cette tendance malade à se débarrasser de ce que l'on croit nuisible mais qui, dans le fond, est également élément de participation? Sinon, entretenir l'illusion d'atteindre cette unité indivisible au lieu de l'unité de collection dont nous parlions plus haut.

1. Phèdre, 250e, trad. Robin, in "Platon, Oeuvres complètes", t. IV, 3e partie, 4e édition, Paris, 1954.

2. Cf. "la République" L. V., 548d, Cf., aussi Y. Brès, o.c., pp. 219 et ss.

Pourquoi l'Amour aurait-il besoin d'une gradation, d'une épuration, pour être qualifié pleinement, si tout ce qui fait sa substance et sa force, au niveau esthétique d'abord, puis moral, est littéralement escamoté et effacé par une cause désespérée, un but inatteignable, une hâte à s'enfoncer, seul, dans l'anéantissement?

Sans doute, on peut reconnaître avec Suzanne Lilar que:

L'amour selon Platon (...) est un amour d'élection pour une personne déterminée, vénérée dans sa scandaleuse singularité, un amour qui compte sur l'élan du désir amoureux, sur le délire où il nous jette pour nous remémorer Dieu et nous introduire à l'expérience du divin¹.

Mais, même si "l'éros commence par aller selon la nature" et "se laisse enchanter, captiver par la chair avant de la sublimer"², nous préférons l'affirmation d'Erwin Reisner qui accuse Platon d'avoir mis en place un "éros général" empiétant sur l'amour sexuel:

En idéalisant l'éros qui embrasse tout, il (Platon) a enlevé toute l'importance à l'amour de personne à personne, il l'a réduit à n'être plus qu'une manifestation de la vie sexuelle prisonnière de la basse matière³.

Au contraire d'une saine théorie de l'amour et de l'attitude ouverte qui s'y rattacherait, et plus qu'un narcissisme, le platonisme, dans son entêtement à combattre ce que l'on ne peut qu'accomplir à deux, ne serait-il qu'un pessimisme? Surtout si cet orgasme suprême, cette beauté ultime où l'Autre n'entre pas, n'avait d'autre nom que la Mort; cette mort que le philosophe considère comme la

1. S. Lilar, *le Couple*, Paris, 1963, pp. 106-107.

2. S. Lilar, o.c., p. 107.

3. E. Reisner, o.c., p. IX.

purification suprême¹. A moins que Platon ne donnât le nom de Beauté éternelle à la Vie oubliée, vraie vie, dont l'Amour vaquant dans le monde des hommes serait la réminiscence...

L'Amour thaumaturge, la Sexualité salvatrice:

Diotime, lors de son discours, fait référence à une "théorie d'après laquelle ceux qui sont en quête de la moitié d'eux-même (...) sont ceux-là qui aiment" (205d). Cette théorie qu'elle oppose à la sienne (qui ne voit en l'objet de l'amour ni la moitié, ni l'entier), Aristophane l'a précédemment exposée avec talent².

On croit savoir qu'il s'agit là d'un enseignement orphique, lui-même en filiation avec des croyances babyloniennes, ou encore d'une inspiration imagée des théories d'Empédocle³.

-
1. Rappelons, dans le "Phédon", Socrate recherchant l'assentiment de Simmias: "N'est-il pas vrai que le sens précis du mot "mort", c'est qu'une âme est détachée et mise à part d'un corps? — Tout à fait vrai! — Oui, et que ce détachement-là, comme nous disons, ceux qui le plus l'ont toujours et qui seuls l'ont à coeur, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher: l'objet propre de l'exercice des philosophes est même de détacher l'âme et de la mettre à part du corps. N'est-ce pas? — Manifestement.", "Le Phédon", 67d, trad. Robin, in "Platon, oeuvres complètes", T. IV, la partie, 9e édition, Paris, 1965.
 2. Quant à celui qui témoigne de ce discours, et si l'on adopte comme spécifiquement platonicien celui de Diotime - Socrate, on s'étonne que beaucoup de commentateurs aient attribué à Platon la théorie d'Aristophane. Notamment R. Flacelière, "l'amour en Grèce", o.c., p. 193: "Et Aristophane, c'est-à-dire Platon, continue (...)". A ce sujet, Y. Brès (o.c., p. 233) note: "On ne peut pas (...) voir dans n'importe quel passage du "Banquet" une pensée propre à Platon, car alors on ôte toute portée à la critique générale formulée par Socrate à partir de 198c, et on est conduit à considérer comme également platoniciennes des thèses contradictoires". Perceval Frutiger, lui, est plus nuancé: "Autant il serait imprudent d'attribuer sans examen à Platon toutes les opinions qu'il prête à Aristophane, autant il serait excessif (...) de regarder le mythe des hommes doubles comme non platonicien". Pour cet auteur, Aristophane ne se pose pas en adversaire de Socrate. Chaque théorie, y compris celle du poète comique, ne fait rien que préciser d'une manière approximative ce que Socrate exprimera dans le dernier discours. (P. Frutiger, o.c., p. 197., note 1).
 3. Cf. P. Frutiger, o.c., pp. 197-198 et 237-238-239.

Voyons ce que contient ce récit.

Pour Aristophane, appelé à son tour à faire l'éloge de l'Amour, il s'agit, avant tout, de préciser quelle fut la nature première de l'homme et quelles furent les épreuves qu'il dut subir. A l'origine, l'humanité comprenait trois genres: le genre masculin, dont le mâle était un rejeton du soleil, le genre féminin, issu de la terre, et le genre androgynique, participant des deux précédents, et issu de la lune. Orbiculaires comme leurs parents, ces trois genres tenaient d'eux leurs ressemblances physiques. La description qu'en donne le poète, mérite d'être citée:

... Elle était d'une seule pièce la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains; puis, deux visages au-dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attendant à ces deux visages placés à l'opposite l'un de l'autre, était unique; leurs oreilles étaient au nombre de quatre; leurs parties honteuses, en double; tout le reste, enfin, à l'avenant de ce que ceci permet de se figurer.

(189e - 190a)

Chez les êtres de ces trois genres, un orgueil (hybris) démesuré allié à une force peu commune, les fit s'attaquer aux dieux.

(190b - 190c)

A ce premier stade du récit, nous pouvons interroger le mythe, afin de mieux percevoir les transformations qu'il opérera. Les symboles naturalistes et cosmologiques sont nommément cités comme allant à l'encontre des divinités olympiennes.

Sans doute, par cet affrontement, le poète traduit-il dans un langage imagé la tension de plus en plus forte qui, chez le Grec de l'époque classique, s'exerce entre deux pratiques opposées. Pratique traditionnelle centrée sur la croyance; pratique nouvelle, centrée sur la spéculation. La première, comme nous l'avons déjà souligné, est empreinte de rapports sympathiques et solidaires entre l'homme et ce qu'il vénère, rapports que des couples, sans cesse, évoquent en acte. La

seconde pratique, elle, s'affirme de plus en plus solitaire entre cet homme et ce que, par force, il révère: autant d'éléments concrets qui résistent à l'emprise que son vouloir autonome veut asservir, que d'éléments abstraits qu'il se sent obligé d'invoquer intérieurement pour affermir l'établissement de sa pensée montante sous la forme de divinités impersonnelles.

Aristophane continue: Zeus, résolu de tancer les hommes orgueilleux d'une façon peu commune — sans toutefois les anéantir — ce qui l'aurait dépourvu des offrandes venant d'eux (190c) — trouva un moyen radical de les affaiblir tout en multipliant leur nombre: "Je m'en vais en effet, poursuit-il couper par la moitié chacun d'eux¹; et de la sorte, en même temps qu'ils seront plus faibles, ils nous rapporteront en même temps davantage, parce que leur nombre sera accru" (190d). De plus, Zeus, prévoyant chez ses servants une autre désobéissance, suppose une peine encore plus grande: "Mais si nous les voyons persévérer pourtant dans leur arrogance et qu'ils ne veuillent pas nous laisser la paix, alors de nouveau je les couperai encore en deux, de façon que désormais ils avancent sur une jambe unique, à cloche-pied" (190d).

Que décelons-nous dans cette opération, au-delà du fait que la vengeance divine semble disproportionnée à la faute? — Que le nouvel être, ainsi dédoublé, est confronté à la souffrance qu'occasionne une telle rupture; souffrance de son isolement dans "l'individualité discontinue"². Mais encore? Auparavant lié à son congénère, il était, avec l'autre, une seule chair; peut-être même sans pensée, entendu que leur volonté commune participait à la marche harmonieuse du Tout. Maintenant que Zeus a remplacé la qualité par la quantité, autrement dit que l'un est désormais ouvert au multiple, surgit plus que le constat d'un terrible partage.

1. C'est nous qui soulignons.

2. Sur cette notion d'"individualité discontinue", cf. G. Bataille, "l'érotisme", o.c., p. 21 et ss.

Et à l'horreur d'un tel acte est lié un sentiment de pitié engendré par ce nouvel état.

La première réaction de l'être dédoublé est de s'épancher personnellement sur sa constante blessure. Mais parce qu'Apollon, qui a pratiqué la mutilation, est un dieu guérisseur, les lamentations qui s'ensuivent nous semblent relever d'une thérapie post-opératoire voulue par le praticien divin. Comme faisant partie d'un processus de convalescence, elles ne semblent pas là pour exprimer une douleur des sens (l'opération est effectuée magistralement et instantanément sans que la douleur physique n'ait le temps d'apparaître et de s'insinuer dans les corps dissociés). Ces plaintes, pensons-nous, ne font qu'exprimer en l'humain une part de divin qui, lorsqu'il était entier, lui était étrangère: dorénavant, ces plaintes seront sa Voix. A partir d'elles, en mettant l'homme réagissant à la réalité par le traitement qui l'ampute de sa moitié, les dieux inculquent à ce dernier une autre manière et voir et surtout de concevoir le monde. Et comme un appel remplace un cri, comme la guérison suit la déperdition, l'Amour, chez lui, va remplacer la doléance.

Alors, pour ce nouvel homme, force est de se distancer d'un royaume éternel et d'user, par tous ses sens, de cette faculté neuve de comparer, d'éprouver, de mesurer, bref, de penser, même si pour cela il est restreint à s'interroger d'abord sur lui-même. Il y a, par la coupure entretenue, une part d'efficace que l'humain ne possédait pas, qui va se joindre à l'effort qu'il déployait précédemment pour usurper le trône des dieux.

Cette efficace permet à chaque partie de reconquérir sa moitié; d'allier l'instinct débordant à l'intelligence mesurée, afin de combler un besoin. En cet Amour naissant, paraît déjà l'ultime message: se réunir, se fixer, c'est vouloir

aussi s'affirmer; et remplacer le génétique par le générique, c'est distinguer d'entre toutes les parts celle qui complète, celle qui nous va.

C'est par la blessure infligée par Zeus, que se manifeste chez les hommes un intérêt primaire sur un état perdu. Mais cette blessure punitive, cicatrice douloureuse lorsqu'on la tourne vers soi, se transforme en signe d'accomplissement, quand elle est orientée vers l'autre.

Dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Alors chaque moitié, soupirant après sa moitié, la rejoignait.

(191a)

Ainsi, l'Amour devient-il d'ores et déjà, par le dire, une caractéristique essentielle de ceux qui arrivent à traduire une volonté d'établir un rapport exclusif entre deux êtres.

Pourtant, s'il s'agit bien de l'Amour dont nous venons de constater la présence, il s'agit encore d'un amour non adapté à la nouvelle humanité et qui garde quelque chose d'excessif dans sa manifestation. C'est une sorte de vitalisme exacerbé, dont sont chargés les hommes préoccupés de s'unir l'un à l'autre éternellement. Et ils s'épuisent d'eux-mêmes tant leurs énergies totales sont consacrées à une tâche plus qu'à un plaisir: aucun autre devoir que la recherche absolue de la part manquante ne les occupe. Et cette tâche les accapare tellement que, le but atteint, rien ne traduit la victoire, sinon l'étreinte maladroite qui fait choir plutôt que de vivifier et qui entraînera l'extinction de la plupart des partenaires.

... s'empoignant à bras le corps, l'une à l'autre enlacées, convoitant de ne faire qu'un même être, elles (les moitiés) finissaient par succomber à l'inanition et, d'une manière générale, à l'incapacité d'agir, parce qu'elles ne voulaient rien faire l'une sans l'autre.

(191a - 191b)

Donc, malgré ce vitalisme intrépide qui les fouette, il est clair, pour les êtres dédoublés, que la naissance de cet amour comporte des dangers évidents dans la mesure où il n'obéit qu'à une sorte d'"aspiration confuse"¹ de leur nature, qui ne tient que du sentiment sans faire la part du choix précis du partenaire. L'union ainsi traduite est une union de surface, ou encore une union de principe, sans toucher véritablement à la mise en train d'un capital sexuel pouvant, seul, sauver de l'extinction les trois espèces. L'Amour de ces débuts, bien qu'intense, n'en est pas moins fragile, car il manque manifestement de méthode. C'est par une "érotique" pour le moment absente que la passion déjà là, l'attraction des cœurs essentielle pourra se compléter en une fusion des corps sensuelle, en une union ouvrant sur la continuité de l'être.

Dès lors, il va s'agir, pour le père des dieux, de rendre productive une rencontre entre deux êtres qui n'était qu'aléatoire. Aristophane nous livre le comment et le pourquoi de ce qui scellera l'humanité jusqu'à nous. Afin que les êtres dédoublés puissent remplir leur fonction adéquatement, Zeus, nous dit le poète, "s'avise d'un nouvel artifice" (191b). Le premier artifice, rappelons-le, fut quand, par Apollon, les êtres déchirés eurent la tête et le cou tournés vers la blessure. Prise de conscience, étonnement tragique, tels nous ont semblé les messages que nous pouvions extraire de ces symboles, tête et cou, rattachés pour le premier à l'esprit; pour le second à sa manifestation (c'est à celui-ci que sont greffés les organes de la phonation qui permettent l'éclosion du dire). Et aussi, à partir de cette opération, naissance d'un Amour violent, d'un désir effréné au risque de s'y perdre.

1. L. Robin, notice au "Banquet", o.c., p. LXIII.

Ce deuxième artifice, auquel se livre Zeus, c'est la sexualisation de l'homme:

... il transporte sur le devant leurs parties honteuses; jusque-là en effet c'est sur la face extérieure qu'elles se trouvaient, génération et enfantement, confiés à un sexe par l'autre, l'étaient alors à la terre comme dans le cas des cigales. Voilà donc qu'il les leur a transportées, comme vous savez qu'elles sont, sur le devant, permettant ainsi aux hommes de s'en servir pour engendrer les uns dans les autres, dans la femelle par le moyen de l'organe mâle.

(191b - 191c)

Si nous interprétons cette nouvelle opération, nous voyons qu'Aristophane, par ce récit, nous apprend qu'il fut un temps où, après avoir pris conscience de sa capacité d'aimer (premier artifice), l'humain, dans un second temps acquiert le pouvoir neuf d'user de la sexualité comme réalisation effective de sa destinée. Sans elle, il n'est rien; par elle il devient lui-même.

Les êtres génitalement complémentaires, descendant de l'Androgyne, c'est-à-dire du couple homme-femme primordial, sont, à partir d'ici, des êtres parfaitement aptes à remplir leur fonction: "génération et reproduction de l'espèce" (191c). Les différences sont extrêmes. Pourtant, elles attestent de la guérison. A la coupure autrefois si franche et si droite, l'on constate que les corps, sous le baume de l'Amour, se cicatrisent convexes ou concaves, tout cela pour le mieux. Mais, bien plus, ce que nous affirmions dans la première partie de ce mémoire, à savoir: le primat d'une "essence" sur le caractère particulier de notre sexualité, est réitéré par ce mythe on ne peut plus clairement.

Le sectionnement et la torsion, d'abord de la sphère pensante, puis de l'appareil physiologique, nous montre par là que cette activation du processus vital que nous appelons la sexualité, bien que nous en usions de toujours, est dans le cadre de nos acquisitions personnelles et jusque dans notre façon de nous y livrer, l'une des plus récentes et aussi des plus riches de ces obtentions puisque

par elle, de l'essence à l'existence, nous pouvons aussi coexister.

Rappel:

Lorsque le Grec de l'époque classique se prit à penser et s'éprit de penser, il entretint avec une ferveur constante les enseignements sacralisés concernant le monde naturel. Il ne rejeta pas en bloc tout ce qui était mythes, hymnes, cérémonies offertes aux puissances fondamentales. Mais comme trop plein de s'intéresser, à partir de ce temps, et de ce monde et de lui-même, il fut contraint à faire des choix.

Ces mythes hésiodiques, auxquels, plus haut, nous avons tenté de donner un sens originel, sans doute trop riches, et aussi devenus "incroyables" par la venue montante de la connaissance objective, sont remplacés, chez Platon, par une "mythologie de l'âme"¹. Pourtant, si l'on ne peut que reconnaître son effort en vue d'atteindre l'idée spectrale du Beau parfait, nous y perdons de vue une autre conception, pour nous combien plus importante: celle du Beau entier.

Ce Beau entier, celui d'Aristophane, nous est proposé par la conjonction amoureuse qui, loin d'être contenue dans une métaphysique contemplative, et dépassât-elle une "rhétorique"², engage, non seulement l'individu mais encore son complément en la beauté de l'acte et la force de la pensée. Erotisme et ascétisme ensemble apparaissent alors comme la seule voie salvatrice. Aimer ainsi, pense

-
1. M. Eliade, "Histoire des Croyances et Idées religieuses", 3 vols, Paris, 1980, vol. 2, p. 194.
 2. Tentant de répondre à la question: la philosophie à laquelle conduit l'amour est-elle, pour Platon, de l'ordre de la contemplation? — Yvon Brès propose un dépassement. Cette philosophie est elle-même une "illusion de l'amour", la seule "utilisation vraie" de l'amour étant, aux yeux de Platon de "faire des discours". L'auteur, s'appuyant sur 204c du "Banquet", ajoute: "La seule façon non mystifiante et non illusoire d'aimer serait de dépasser les diverses illusions qu'entraîne obligatoirement l'amour vers une sorte de "rhétorique" qui s'identifierait, évidemment, avec la vraie philosophie, in "Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie", Wien, 1970, V.5, p. 425.

Aristophane, en une attitude stricte, en une présence ordonnée, est la réalisation finale de l'Amour. Et l'incessant besoin de l'Autre vient équilibrer parfaitement le désir unilatéral d'atteindre l'Absolu.

Condition nécessaire pour Platon, l'union n'est pas pour Aristophane un simple aboutissement. Moment extatique, à partir duquel rien de plus n'a besoin d'être fait ou dit, c'est l'éternité retrouvée.

Ici, paradoxalement, sont liées en la figure de l'Un espéré, la plénitude androgynique et la sexualité exubérante manifestée dans la différence des sexes. C'est parce que l'humain est déterminé sexuellement qu'il peut travailler à devenir ce qu'il était à l'origine, rendant possible sa réintégration dans l'éternité, grâce à cette inadéquation. Inadéquation à peine perceptible dans les formes corporelles, là où naît l'érotisme, alors que chacune d'elles, avec une autre, sitôt déchirées, tendent à la réunion instinctive; et pourtant, inadéquation formidable en esprit, "cassure ontologique" face à l'autre "à la fois mon prochain, en tant qu'il est un autre moi qui n'est pas mon double, et en même temps mon lointain dans la mesure où il est un autre que moi, ou plus précisément un autre moi que moi"¹.

Diotime se trompe lorsqu'elle réduit l'amour au bien, au-delà de la quête de la moitié ou du Tout de soi-même (205d-e). Aristophane voit juste quand il affirme qu'au-delà de soi-même, c'est la rencontre et l'union avec celui ou celle pour qui nous sommes spécifiquement et réciproquement désignés, qui donne un sens à l'existence.

Là est le trésor de sa pensée: de répéter avec force que c'est par la rencontre avec l'autre, dans l'acte, par une célébration à la fois effective et symbolique, que nous serons rétablis dans notre nature première, que nous serons guéris de tous nos maux.

1. J. Brun, "Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique", Paris, 1961, p. 25.

CONCLUSION

Ah! Dieux! Pourquoi donc sont infinies
Toutes choses ici-bas, quand, seul,
Connaît une fin notre bonheur!

Goethe (Pandora).

La prétention — aptitude philosophique par excellence — d'interroger et de donner un regain de vie aux mythes, plutôt que de somnoler dans les exhalaisons d'une logomachie, nous a permis de trouver chez les Grecs jusqu'à Platon, une richesse et une force vitales qu'au début de nos recherches nous soupçonnions à peine.

A partir de ces mythes, nous avons dégagé quelques attitudes propres au "génie" grec. Génie ou encore manière d'être et de penser, qui tient plus de l'Art et de la spéculation que de la Volonté et de la raison chez ceux qui, entre la licence et la gravité, entre la nature et l'humain, entre les hiérogamies publiques et la pudicité privée, exercèrent leur sexualité pleins d'audace et de naïveté.

Ce qui semblait ne nous livrer tout d'abord que de grossiers subterfuges, nous a ouvert à la pleine valeur d'un enseignement indépassable. Les mythes qui le contiennent — cette sagesse d'un autre âge — pour qui aujourd'hui voudrait bien les relier à un corps délié, pourraient être à la base d'une philosophie respectable et délicieuse. En attendant un tel retour, qu'avons-nous gagné à être séduits et convaincus par ce message?

Nous avons vu que, dans le monde ancien, nature et conscience ne font qu'un, dans un cosmos où tout est signe visible d'une manifestation sacrée. Une Poésie

révélée par l'ensemble des phénomènes transparaît dans les mythes, les rites et les cérémonies communielles. Une poésie qui, dit Georges Bataille, "mène au même point que chaque forme de l'érotisme, à l'indistinction, à la confusion des objets". Qui nous mène, dit-il encore, à l'éternité, à la mort, et par la mort, à la continuité¹.

Dès les origines, l'humain est sensible à ces expériences qui l'invitent à découvrir, au-delà de lui-même, des réalités transcendantes et mystérieuses. L'union corporelle est la traduction réelle de la quête des correspondances qu'exprime l'attitude mythique; laquelle incline à penser que toute diversité se résout dans l'Unité.

Dans les croyances que l'homme entretient et dans les actes qu'il accomplit, sa vision de lui-même et du monde est, au départ, cohérente et systématique. Entre son corps et le cosmos, il y a comme une fête perpétuelle. Nous pourrions dire que l'homme d'alors était tout entier sexe générateur et, en ce sens que tout son être s'achevait à la fabrication du monde en y puisant sans gain et en y retournant sans perte.

Puis s'établit et grandit une distance entre lui et Ce monde, alors que le sentiment religieux vulgaire remplace le seul sacré solennel et que, son ambition politique grandissant, l'homme découvre d'autres coupures: Coupure entre lui et le monde qu'il ne révèrera plus, mais utilisera seulement; coupure entre l'homme et la femme par les fonctions précisément dévolues à chacun — création pour le mâle, procréation pour la femelle — et qui ne font qu'ajouter à l'écart.

Après que Socrate eut parlé — lui par qui la philosophie arrive — la conception idéaliste et particularisée de l'homme, conception unilatérale l'investissant

1. G. Bataille, "l'Erotisme", o.c., p. 32.

d'une autonomie absolue, envahit une grande part de son existence au détriment d'une collaboration effective au niveau des relations interpersonnelles.

L'Autre, sous les traits de la femme, l'indispose et l'intrigue avant que de l'intéresser pour des motifs économiques, ou triviaux.

Mais, quoique bafouée par la philosophie, et malgré l'occultation de ses occlusions, la sexualité garda au cours des âges la célérité et la ruse du serpent, symbole du Mal, mais aussi de la Vie. Elle reste incontestablement ce miraculeux alliage de la sublime féminité qui attire et de la force virile qui élève. Et sans doute était-elle tout cela, et plus encore, avant que ne se soit affirmée, de manière spasmodique ou partielle, la pensée philosophique.

C'est ce que nous croyons qu'expriment les différentes oeuvres que nous avons étudiées.

D'Hésiode à Aristophane, les mythes nous mettent en scène de façon éclatante. Ils osent, exposent et supposent maints scénarii d'acteurs sans doute malhabiles, mais, tels Prométhée, détenteurs et propagateurs d'un véritable "feu sacré", une énergie sexuelle qui les alimente, les dirige, les tance, les consomme et les consume, tout en leur assurant une perpétuelle conservation.

Ainsi, au-delà du triste constat colporté par la philosophie dans sa peur d'envisager l'humain dans son unicité, perdurent nombre de versions des mythes qui nous fondent, au-delà même de celui qui, un jour, troqua l'Acte pour le Verbe, remplaça le Muthos lourd de signification par le Logos évanescent, le Sang par le souffle, la Chair nue et crue, indissociable de l'Esprit qui l'anime, contre un manteau ou un masque. Le sens de ces mythes, qui perpétuent une sexualité radieuse, Nietzsche l'a trouvé dans les mystères dionysiaques et l'a dressé contre "l'illusion apollinienne"

qui guettait l'esprit et l'instinct grecs.

Écoutons-les:

Quelle assurance le Grec demandait-il à ces mystères? L'assurance de la vie éternelle, le retour éternel de la vie; l'avenir promis et sanctifié par le passé, l'affirmation triomphante de la vie par delà la mort et la métamorphose; la vraie vie consistant dans la survie collective due à la génération humaine, grâce aux mystères de la sexualité. C'est pourquoi le symbole sexuel était pour les Grecs le symbole vénérable par excellence, la pensée profonde de toute la piété antique¹.

A travers le temps, quelques hérauts: inspirés à la manière de Nietzsche tempèrent, heureusement, toutes autres affirmations.

Que l'on y regarde de plus près ou que l'on s'y plie, que l'on y exerce sa foi ou que l'on s'y engouffre, la sexualité participe et participera, comme toujours, à la reconquête de l'humain. Car, sans elle, ce dernier, selon les Grecs que nous avons évoqués, ne serait que le pâle reflet de lui-même. Faut-il croire en une incompatibilité entre ces attitudes et l'attitude "philosophique"?

De tous les chantres, poètes, artistes, qui vantèrent et vantent encore la sexualité humaine comme puissance magistrale — la seule qui nous appartient en propre — aucun ne refuserait le titre d' "ami de la sagesse".

1. F. Nietzsche, "La Naissance de la Tragédie", (extrait du "Crépuscule des Faux Dieux": ce que je dois aux Anciens), trad. G. Bianquis, Paris, 1949, p. 140.

Allons même plus loin:

De corps et d'esprit, totalement liés, en l'un et l'autre fondus, le Philosophe et son ombre¹, (à moins que ce ne soit l'Ombre et son philosophe) seront, à ce point, invulnérables — sages, finalement.

Ainsi, non pas la Vie sera leur terme, ni le Beau, ni l'Eternité, ni même plus le verbe Aimer.

Mais seul, le Néant qui nous pénètre.

1. "Ombre" pris ici dans le sens jungien d'archétype représentant la moitié obscure de l'âme. Peut-être Pandore, ce "Kakon Kalon", ce beau Mal!

BIBLIOGRAPHIE

- ALAIN**, Préliminaires à la Mythologie, Paris, Paul Hartmann, 1951.
- ALEXANDER, W M.** "les philosophes et la Vie sexuelle", in Diogène, N° 72, oct. - déc., Paris, Gallimard, 1970.
- ALQUIE, F.** Le désir d'éternité, 5e édition, Paris, P.U.F., 1966 (1943).
- ARNOUX, A.** Petite histoire cavalière de l'amour, in Les oeuvres libres, N° 101, Paris, Fayard, 1954.
- BACHELARD, G.** La Psychanalyse du feu, Paris, Gallimard, 1966 (1949).
- BATAILLE, G.** l'érotisme, Paris, Editions de Minuit, 1957.
- BATAILLE, G.** Théorie de la religion, Paris, Gallimard, 1973.
- BATTISTINI, Y.** Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle, Paris, Gallimard, 1955.
- BAYARD, J-P.** la Symbolique du Feu, Paris, Payot, 1973.
- BIES, J.** Empédocle d'Agrigente (essai sur la philosophie présocratique), Paris, Villain et Belhomme - ed. Traditionnelles, 1969.
- BLAIS, A.** Sexualité et possession de soi, Trois-rivières, Editions du Bien public, 1966.
- BOLLACK, J.** Empédocle, 4 volumes, 3 tomes, Paris, Editions de Minuit, 1965.
- BOUNOURE, L.** L'Instinct sexuel, Paris, P.U.F., 1956.
- BREHIER, E.** Etudes de philosophie antique, Paris, P.U.F., 1955.
- BREHIER, E.** "Philosophie et Mythe", in Revue de métaphysique et de morale, vol. 22, N° 3, Paris, mai 1914.
- BRES, Y.** La Psychologie de Platon, Paris, P.U.F., 1968.
- BRISSON, L.** Le Mythe de Tirésias (essai d'analyse structurale), Leiden, E.J. Brill ed., 1976.
- BRISSON, L.** Platon, les mots et les mythes, coll. "Textes à l'appui", Paris, Editions François Maspero, 1982.

- BRUAIRE, C.** Philosophie du Corps, Paris, Editions du Seuil, 1968.
- BRUN, J.** Empédocle ou le Philosophie de l'Amour et de la Haine, Paris, Editions Seghers, 1966.
- BRUN, J.** La Nudité humaine, Paris, Fayard, 1973.
- BRUN, J.** Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique, Paris, P.U.F., 1961.
- BRUN, J.** Les masques du désir, Paris, Buchet/Chastel, 1981.
- BURNEY, P.** l'Amour, coll. "Que sais-je?", N° 1508, Paris, P.U.F., 1973.
- BUYTENDIJK, F.J.J.** La Femme (ses modes d'être, de paraître, d'exister - essai de psychologie existentielle), trad. A. de Waelhens et R. Micha, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.
- CAILLOIS, R.** l'Homme et le Sacré, Paris, Editions Gallimard, 1950.
- CHOISY, M.** Le Scandale de l'Amour, Paris, Editions Montaigne, 1954.
- CHOISY, M.** L'être et le Silence, Genève, Editions du Mont-Blanc, 1964.
- CLAVIER, H.** Les expériences du divin et les idées de dieu, Paris, lib. Fischbacher, 1982.
- Collectif: Akten des XIV Internationalen Kingresses Für Philosophie, Wien, 2-9 sept., 1968, Vol. V., Philosophiegeschichtliche Forschung, Universität Wien, 1970, Verlag Herder, Wien.
- Collectif: Etudes de Sexologie, publiées sous la direction de M. Gaudefroy, Paris, Bloud et Gay, 1965.
- Collectif: Mystique et continence, travaux scientifiques du VIIe congrès international d'Avon, Bruges, Desclée de Brouwer, 1952.
- Collectif: Problèmes de la sexualité, Paris, Plon, 1937.
- Collectif: La Sexualité, sous la direction de A. Willy et C. Jamont, 2 vols, Verviers, Gerard et Cie, 1964.
- Collectif: Sexualité humaine, (Histoire - Ethnologie - Sociologie - Psychanalyse - Philosophie), Paris, P. Lethielleux, 1966.
- D'ARCY, M.C.** La Double nature de l'Amour, trad. française Pin-Mambrino, Paris, Aubier, 1948.
- De **BEAUVOIR, S.** Le deuxième sexe (1), Paris, Editions Gallimard, 1949.
- De **GOURMONT, R.** Physique de l'Amour (essai sur l'instinct sexuel), Paris, Editions d'Aujourd'hui, (réédition de l'édition du "Mercure de France", Paris, 1947.

- DELCOURT, M.** Hermaphrodite (Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique), Paris, P.U.F., 1958.
- De **LIGNAC, X.** "Les rapports de la sexualité et de la personne", in Problème de la Sexualité, collectif, Paris, Plon, 1937.
- De **ROUGEMONT, D.** l'Amour et l'Occident, Paris, Plon, 1939.
- DETIENNE, M.** (et **VERNANT, J-P**), la cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979.
- DETIENNE, M.** les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris, Editions F. Maspero, 1973.
- DETIENNE, M.** L'invention de la mythologie, Paris, Gallimard, 1981.
- DEUCALION**, vols. 1 et 2. (publiés sous la direction de Jean Wahl), Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1946-1947.
- Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments, sous la direction de Ch. Daremberg et Edmond Saglio, Paris, librairie Hachette, 1877-1919.
- Dictionnaire des Symboles, sous la direction de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, 4 volumes, 8e édition, Paris, Seghers, 1974.
- DIEL, P.** Le Symbolisme dans la mythologie grecque - étude psychanalytique., Préf. de G. Bachelard, Paris, Payot, 1966.
- DUBARLE, A.M.** Amour et Fécondité dans la Bible, Toulouse, Privat, 1967.
- DUFRENNE, M.** "Mythe, science et éthique du sexe" in Esprit, N° 289, Paris, novembre 1960.
- DUMEZIL, G.** le festin d'immortalité, (études de mythologie comparée indo-européenne), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924.
- DURAND, G.** l'Imagination symbolique, Paris, P.U.F., 1968.
- DURAND, G.** Les structures anthropologiques de l'Imaginaire, Paris, P.U.F., 1963.
- ELIADE, M.** Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE, M.** Forgerons et Alchimistes, Paris, Flammarion, 1976 (1956).
- ELIADE, M.** Histoire des Croyances et des idées religieuses, 3 vols, Paris, Payot, 1976.
- ELIADE, M.** le Mythe de l'Eternel Retour (archétypes et répétition), Paris, Gallimard, 1949.
- ELIADE, M.** le sacré et le profane, Paris, Editions Gallimard, 1965.
- ELIADE, M.** le Yoga - Immortalité et Liberté, Paris, Payot, 1954.

- ELIADE, M.** Mythes, rêves et mystères, Paris, Editions Gallimard, 1957.
- ELIADE, M.** Traité d'histoire des Religions, Paris, Editions Payot, 1964 (1949).
- ESCHYLE**, Les Euménides, trad. P. Mazon, Paris, Société d'Edition "Les Belles lettres", 1958.
- EVOLA, J.** Métaphysique du sexe, trad. Y. J. Tortat, Paris, Editions Payot, 1976.
- FLACELIERE, R.** L'Amour en Grèce, Paris, Hachette, 1971.
- FLAHAUT, F.** L'Extrême existence (essai sur des représentations mythiques de l'intériorité), Paris, Maspéro, 1972.
- FLAMAND, J.** Le Sexe et la Personne (approche personnaliste), Toulouse, Privat, 1972.
- FOUCAULT, M.** Histoire de la Sexualité, Paris, Editions Gallimard, 3 vols, Paris, 1984.
- FRUTIGER, P.** Les Mythes de Platon (étude philosophique et littéraire), Paris, Alcan, 1930.
- GERNET, L. (et BOULANGER, A.)** le Génie Grec dans la Religion, Editions Albin-Michel, Paris, 1970.
- GIRARD, J.** le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle (étudié dans son caractère dramatique), Paris, Librairie Hachette, 3e ed., 1887.
- GORDON, p.** L'Image du monde dans l'antiquité, Paris, P.U.F., 1949.
- GORDON, P.** L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse, Paris, P.U.F., 1946.
- GUILLY, P.** "Philosophie de la sexualité" in Etudes de sexologie, sous la direction de M. Gaudefroy, Paris, Bloud et Gay, 1965.
- GUIRAUD, P.** Sémiologie de la sexualité: essai de glosso-analyse, Paris, Payot, 1978.
- GUITTON, J.** L'amour humain, Paris, Editions Montaigne, 1948.
- GUTHRIE, W.K.C.** Les Grecs et leurs Dieux, trad. S.M. Guillemin, Paris, Payot, 1956.
- HARDING, E.** Les Mystères de la Femme (interprétation psychologique de l'âme féminine d'après les mythes, les légendes et les rêves), trad. E. Mahyère, Paris, Payot, 1980.
- HEIDEGGER, M.** Introduction à la Métaphysique, trad. G. Kahn, Paris, Editions Gallimard, 1967.
- HESIODE**, Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier, trad. P. Mazon, Paris, Société d'Edition "Les Belles lettres", 1964 (1928).

- Histoire de la Philosophie, vol. 1 (1969) sous la direction de B. Parain, vol. 2 (1973) et 3 (1974), sous la direction d'Y. Belaval, Paris, Editions Gallimard.
- Histoire des Religions, 3 volumes, Tome I, publié sous la direction d'H.C. Puech, Paris, Editions Gallimard, 1970.
- HOWARD, W.** (et **AURAS, I.**), Musique et sexualité, trad. A. Rosenweg, Paris, P.U.F., 1957.
- HYLAND, D.A.** Eros and Philosophy, (thèse de doctorat), déc. 1965, The Pennsylvania State University.
- IRIGARAY, L.** Ethique de la différence sexuelle, Paris, les Editions de minuit, 1984.
- JAEGER, W.** A la naissance de la Théologie (essai sur les présocratiques), Paris, Editions du Cerf, 1966.
- JAMES, E.O.** Le Culte de la déesse-mère, trad. S.M. Guillemin, Paris, Payot, 1960.
- JAMES, E.O.** Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien, trad. R. Jouan, Paris, Payot, 1960.
- JEANMAIRE, H.** Dionysos; histoire du culte de Bacchus, Paris, Payot, 1951.
- JUNG, C.G.** Les racines de la conscience, études sur l'archétype, trad. Y. le Lay, Paris, Buchet/Chastel, 1971.
- JUNG, C.G.** (et **KERENYI, C.**) Introduction à l'essence de la mythologie (l'enfant divin, la jeune fille divine), trad. H.E. Del Médico, Paris, Payot, 1953.
- JUNG, E.** "directions de recherche sur l'inconscient chez Platon" in Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Tome XXX, Paris, Société d'Edition "Les Belles lettres", déc. 1971.
- KERENYI, C.** la Religion antique (ses lignes fondamentales), trad. Y. le Lay, Genève, Editions Georg, 1957.
- KREMER-MARIETTI, A.** "Platon et le Mythe" in Revue de l'Enseignement Philosophique, 31e année, N° 3, février-mars 1981.
- LALANDE, A.** Vocabulaire technique et critique de la philosophie (9e édition), Paris, P.U.F., 1962.
- LAVELLE, L.** Panorama des doctrines philosophiques, Paris, Albin-Michel, 1967.
- Les penseurs grecs avant Socrate, (de Thalès de Milet à Prodicos), trad. J. Voilquin, Paris, Garnier Frères, 1964.
- LIBIS, J.** le Mythe de l'Androgyne, Paris, Berg International ed., 1980.

- LILAR, S. Le Couple, Paris, Grasset, 1963.
- LOCKQUELL, C. "La sagesse d'Hésiode", in Laval théologique et philosophique, Québec, Editions de l'Université Laval, vol. IV, N° 1, 1948.
- LORAUX, N. "Origines des hommes" in Dictionnaire des Mythologies et Religions des Sociétés traditionnelles et du monde antique, 2 volumes, sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981.
- LOTZ, J-B. Pour aimer (Désir, amitié, charité), trad. H. Bourboulon, Bruges, Desclée de Brouwer, 1974.
- MANOUVRIER, F., MOREAU, A. La médiation sexuelle (essai d'interprétation philosophique de la sexualité), Montréal, Editions Librairie Liaisons, 1969.
- MAUCLAIR, C. la Magie de l'Amour, Paris, Editions Albin-Michel, 1924.
- MEIER, M. -H.-E. (et de Pogey - Castries L.-R.), Histoire de l'Amour Grec dans l'Antiquité, Paris, Editions Guy le Prat, 1952.
- MOREAU, A. La Dialectique sexuelle, Montréal, Editions A. Moreau, 1970.
- MOTTE, A. Prairies et Jardins de la Grèce antique, de la Religion à la Philosophie, Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe de Lettres - Tome LXI - Fasc. 5, Bruxelles, 1973.
- MUGLER, Ch. "sur quelques fragments d'Empédocle", in Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes, 3e série, vol. 25, 1951, pp. 33-65.
- NELLI, R. L'amour et les mythes du coeur, suivi de: le corps féminin et l'imaginaire, Paris, Hachette, 1975.
- NELLI, R. Erotique et civilisations, Paris, Librairie Weber, 1972.
- NIETZSCHE, F. Par delà le bien et le mal, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1963.
- NIETZSCHE, F. Naissance de la Tragédie, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1949.
- NILSSON, M.P. Les croyances religieuses de la Grèce antique, trad. M. Ghyka, Paris, Payot, 1955.
- OTTO, R. Le Sacré, (l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel), trad. A. Jundt, Paris, Payot, 1969.
- PEPIN, J. Mythe et Allégorie, (les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes), Editions Montaigne, Paris, 1958.
- PESTALOZZA, U. L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne, trad. et préf. de M. de Corte. Latomus, revue d'études latines, Bruxelles, 1965.
- PETTAZONI, R. La religion dans la Grèce antique, (des origines à Alexandre le Grand), trad. J. Gouillard, Paris, Payot, 1953.

- PIETTRE, M. A.** Au commencement était le mythe: genèse et jeunesse des mythes, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- PLATON**, Gorgias, trad. E. Chambry, Paris, Garnier frères, 1967.
- PLATON**, Oeuvres complètes, Tome III, le partie, Protagoras, texte établi et traduit par A. Croiset et L. Bodin, Paris, Société d'Édition "Les Belles lettres", 1963 (1935).
- PLATON**, Oeuvres complètes, Tome IV, le partie: Phédon, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Société d'Édition "Les Belles lettres" 9e édition, 1965 (1926).
- PLATON**, Oeuvres complètes, Tome IV, 2e partie; le Banquet, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Société d'Édition "Les Belles lettres", 1962 (1929).
- PLATON**, Oeuvres complètes, Tome IV, 3e partie; Phèdre, texte établi et traduit par L. Robin, Paris,, Société d'Édition "Les Belles lettres", 4e édition, 1954 (1933).
- PLATON**, Oeuvres complètes, Tome V, le partie: Ménexène, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Société d'Édition "Les Belles lettres", 1964. (Ion-Ménexène, Euthydème) (1933).
- PLATON**, Oeuvres complètes, Tome IX, le partie: le Politique, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Société d'Édition "Les Belles lettres", 1960.
- PLATON**, La République, trad. R. Baccou, Paris, Garnier frères, 1966.
- PLATON**, Timée, trad. E. Chambry, Paris, Garnier frères, 1969.
- RAMNOUX, C.** Études présocratiques, Paris, Editions Klincksieck, 1970.
- RAMNOUX, C.** "Les Présocratiques", in Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la Pléiade, sous la direction de B. Parain, Vol. I, Paris, 1969.
- Recherches et débats, C.C.I.F. N° 35, "l'âme et le corps", Paris, 1961.
- REISNER, E.** Métaphysique de la sexualité, trad. P. Jundt, Paris, Plon, 1960.
- RICOEUR, P.** "la merveille, l'errance, l'énigme", in Esprit, N° 289, Paris, nov., 1960.
- ROBIN, L.** La Théorie platonicienne de l'Amour, Paris, P.U.F., 1964 (Alcan, 1933).
- SCHAERER, R.** L'Homme antique et la structure du monde intérieur (d'Homère à Socrate), Paris, Payot, 1958.
- SCHELER, M.** L'homme du ressentiment, Paris, Gallimard, 1958.
- SHELLING, F.W.J.** Introduction à la philosophie de la mythologie, 2 volumes, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.

- SCHUBART, W.** Eros et Religion, trad. J. Feisthauer, Paris, Fayard, 1972.
- SCHUHL, P.M.** Essai sur la formation de la pensée grecque (introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne), 2e édition, Paris, P.U.F., 1949.
- SECHAN, L.** "Pandora l'Eve grecque", in Bulletin de l'Association Guillaume Budé, N° 23, Paris, Société d'Édition "Les Belles lettres", avril 1929.
- SOLOVIEV, V.** La Justification du Bien, (trad. française), Paris, Aubier, 1939.
- SOLOVIEV, V.** Le sens de l'Amour, (trad. française), Paris, Editions Montaigne, 1946.
- STOCKER, A.** Amour et sensualité, St-Maurice, Editions St-Augustin, 1951.
- VARAGNAC, A.** Civilisation traditionnelle et genres de vie, Paris, Editions Albin-Michel, 1948.
- VERNANT, J-P.** Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique, Paris, Editions F. Maspéro, 1969.
- VEYNE, P.** Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?, Paris, Editions du Seuil, 1983.
- VIAN, F.** "La religion grecque à l'époque archaïque classique", in Histoire des Religions, Tome I, publié sous la direction d'H.C. Puech, Paris, Editions Gallimard, 1970.
- ZELLER, E.** La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, vol. 3: Socrate et les socratiques, trad. E. Boutroux, Paris, Hachette, 1884.

*
* * *