

Un, deux, trois : Éros

Jean-Pierre Vernant

Citer ce document / Cite this document :

Vernant Jean-Pierre. Un, deux, trois : Éros. In: Mélanges Pierre Lévêque. Tome 1 : Religion. Besançon : Université de Franche-Comté, 1988. pp. 293-305. (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 367);

https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1988_ant_367_1_1731

Fichier pdf généré le 06/05/2018

Un, deux, trois : Eros

Jean-Pierre VERNANT, Professeur honoraire au Collège de France.

Il existe une théorie d'après laquelle ceux qui sont en quête de la moitié d'eux-mêmes, ce sont ceux là qui aiment, mais ma théorie à moi c'est que l'objet de l'amour n'est ni la moitié ni l'entier, à moins qu'ils ne soient chose bonne. *Le Banquet* (205 d9 C3).

Dans un livre récent (1) Jean Rudhart rappelle qu'on trouve dans les cosmogonies grecques, deux formes du dieu Eros dont les fonctions sont différentes, pour ne pas dire opposées, suivant qu'il s'agit du plus ancien, l'Eros primordial, vieux comme le monde, bien antérieur par conséquent à Aphrodite, et du jeune Eros, plus tardif puisqu'il est, d'après la tradition courante, l'enfant d'Aphrodite, elle-même fille de Zeus et, selon Homère, de Dioné. Un Eros donc qui fait son apparition dans un monde déjà tout formé, organisé, soumis à l'ordre immuable que lui impose Zeus-roi.

Regardons le vieil Eros dans la *Théogonie* d'Hésiode. "D'abord vint à l'être (généto) *Chaos*, mais ensuite *Gaia*... et Eros le plus beau des dieux immortels" (2). Que vient faire Eros dans ce trio ? Il ne préside pas, chez les dieux, à l'accouplement des deux sexes pour enfanter une nouvelle génération d'êtres divins. *Chaos* et *Gaia*, quand ils produisent à la lumière d'autres entités cosmiques n'ont personne à qui s'unir. Ils n'ont pas de partenaire sexuel. Sont-ils même véritablement sexués ? *Chaos* est un nom neutre. Il n'enfante pas. "A partir de lui viennent à l'être (ek *Cháeos*... egénonto) *Erebos* et *Nux*" (3). *Gaia* est un terme féminin. Elle enfante : *geínomai*, elle met bas : *tíktō* (4). Mais le sexe masculin n'existant pas encore, *Gaia* n'est pas confinée dans la pure féminité. Au reste, quand elle engendre, c'est "*áter philótētos ephimérou*" (5), sans cette "tendresse amoureuse qui relève d'Aphrodite, comme son privilège, sa *timé*, le lot qui lui a été réservé, sa *moíra*, pour accoupler les deux sexes. Non seulement *Gaia* ne saurait s'unir à un mâle qui n'existe pas encore mais elle tire de son propre fond ses deux futurs partenaires masculins, *Ouranos* et

Pontos. Elle devait donc les contenir virtuellement dans l'intimité de sa nature féminine. Quelle est alors l'action d'Eros ? Elle ne consiste pas à rapprocher et à conjointre deux êtres différenciés par leur sexe pour en créer un troisième s'ajoutant aux premiers. Eros pousse les unités primordiales à produire au jour ce qu'elles cachaient obscurément dans leur sein. Comme le dit Rudhardt, Eros explicite dans la pluralité distincte et nombrée de la descendance ce qui était implicitement contenu dans l'unité confuse de l'ascendant. Eros n'est pas principe de l'union du couple ; il ne réunit pas deux pour en faire un troisième ; il rend manifeste la dualité, la multiplicité incluses dans l'unité.

Même quand *Gaia*, ayant tiré d'elle même son pendant masculin, *Ouranos*, s'unit sexuellement à lui, cette copulation obéit à une sorte de désir à l'état brut, de pulsion cosmique aveugle et permanente. Elle ignore encore l'attrait amoureux qui suppose entre les deux partenaires cette séparation et cette distance qu'Aphrodite seule aura mission de combler en mettant en œuvre toutes les roueries de la séduction, en faisant de la relation érotique une stratégie amoureuse mobilisant, à l'initiative de l'un ou l'autre, le charme de la beauté et la douceur des mots en vue d'un accord mutuellement désiré.

Gaia a produit *Ouranos* comme son complément, son double masculin. Elle l'a fait égal à elle-même pour qu'il la couvre exactement en son entier, qu'il la cache complètement sous lui (6). *Ouranos* est vautré sur *Gaia* ; il la recouvre en permanence et s'épanche en elle sans arrêt dans la copulation qu'il lui impose incessamment. Il n'y a entre eux ni distance spatiale ni intermède temporel : pas de pause dans cette union. *Ouranos* et *Gaia* ne sont pas encore vraiment séparés ; ils forment moins un couple d'unités distinctes qu'une unité à deux faces, un ensemble fait de deux strates superposées et accouplées. C'est pourquoi leur union sexuelle n'aboutit pas. Les enfants que *Gaia* conçoit d'*Ouranos* restent enfermés dans ses entrailles comme l'était autrefois leur père (7) : ils ne peuvent émerger à la lumière en tant qu'êtres individualisés. L'un a produit le deux mais dans des conditions de proximité telles que la série demeure bloquée, sans pouvoir se multiplier. Les 12 Titans et Titans, les 3 Hécatoncheires, les 3 Cyclopes, restent bloqués au lieu même où ils ont été conçus : le giron de *Gaia*. Paradoxalement, c'est la castration d'*Ouranos* qui en éloignant le ciel de la terre, en mettant fin à la carrière de l'Eros primordial, va disjoindre le masculin du féminin et conférer au dieu du désir un statut nouveau, lié à la dichotomie, désormais définitive et tranchée, entre les sexes.

Posté en embuscade dans le sein de *Gaia*, *Cronos* armé en sa main droite de la *hárpē* attrape de la main gauche les parties génitales d'*Ouranos* ; il les tranche d'un coup de serpe, les jette derrière lui sans se retourner (8). Les gouttes de sang tombent sur la terre ; elles vont donner naissance, au cours des années, à ces Puissances de guerre, de conflit, de division qui vont réaliser la malédiction qu'*Ouranos* prononce contre ses fils : un jour ils leur faudra payer le prix de la vengeance, la *tísis*, que leur attentat contre la personne du père a déclenchée. Ces Puissances sont de trois sortes : les Géants redoutables et belliqueux, les Nymphes méliennes, Nymphes guerrières avec leurs javelots de frêne, les Erinnyes enfin, déesses impitoyables dont la fonction est de faire expier les crimes commis contre des proches. *Ouranos* mutilé, arraché de

Gaia, c'est donc d'abord, se profilant dans cette première déchirure, l'apparition sur le théâtre du monde de la division, du conflit, de la guerre entre ceux là-mêmes que leur intime parenté, leur consanguinité assimilent entre eux au point de faire de chacun le double, la réplique exacte de tous les autres (9). Mais c'est aussi et corrélativement la naissance d'Aphrodite qui unit et rapproche des êtres que sépare leur pleine individualité et que leur sexe oppose (10). Le sang d'Ouranos est tombé sur la terre ; son sexe est tombé dans le Flot, *Pontos*, et au cours d'un long temps, de l'écume qui est à la fois sperme et mousse marine, émerge la gracieuse déesse qui préside à tous les sortilèges, à toutes les tromperies de la séduction (11). Le même geste qui en émasculant Ciel l'a fixé au sommet du monde, loin de Terre, donne ainsi naissance à Aphrodite dont Eros et Himéros sont dès lors les assistants. Eros ne joue plus comme cette pulsion qui, à l'intérieur de l'un, provoque la fission en deux, mais comme l'instrument qui, dans le cadre de la bisexualité désormais établie, permet à deux de s'unir pour engendrer un troisième et ainsi de suite, indéfiniment.

Qu'est ce qui change encore dans la Puissance d'Eros quand son statut est ainsi modifié et que, de divinité primordiale, il devient l'associé ou le serviteur ou l'enfant d'Aphrodite ? Quand il opérait au dedans d'une entité cosmique primordiale en l'absence de tout partenaire sexuel, Eros traduisait la surabondance d'être dont l'*Un* se trouvait porteur, le mouvement par lequel ce trop plein, se répandant au dehors, donnait naissance à des entités nouvelles. Eros n'impliquait donc pas manque, défaut, dénuement (ce que Platon nommera *penía*), mais pour certains plénitude, selon d'autres excès de plénitude.

Plénitude de l'*Un* : c'est l'Eros orphique, cet Eros-Phanès dont quelques fragments des Rhapsodies (12) précisent qu'il a deux paires d'yeux, ce qui lui permet de voir de tous les côtés, deux sexes placés au haut des fesses, plusieurs têtes, qu'il est à la fois mâle et femelle. Il figure l'unité parfaite réalisée dans l'harmonie du Tout ; à cette unité s'oppose la dispersion dans la multiplicité des existences particulières, ce que les néo-platoniciens nommeront "la chute dans le miroir de Dionysos", ce miroir où l'Être Un, en se mirant, en s'admirant, est attiré par l'image que le redouble, qui le fait deux, pour se trouver finalement multiplié à l'infini en une myriade de reflets.

On connaît l'histoire de Dionysos enfant : pour déjouer la méfiance du petit dieu, capter son attention, le fasciner, les Titans lui offrent, à côté d'une toupie, d'un *rhombos*, d'osselets, de poupées articulées, un miroir où "pendant qu'il examinait son apparence mensongère au reflet du miroir, ils le frappèrent d'un couteau infernal" (13). Plus tard, Zeus apprit l'épisode de "l'image réflétée au miroir frauduleux" (14). Le petit Dionysos est donc, dans le miroir où il se dédouble, séduit par son image, diverti. Il projette son reflet ailleurs qu'en lui-même, se divise en deux, se contemple non là où il est et d'où il regarde, mais dans une fausse apparence de lui-même localisée là où il n'est pas en réalité, et qui lui renvoie son regard. Cette duplication qui le détourne de lui-même est aussi l'occasion pour les Titans de le découper en morceaux, de le hacher menu, faisant avec l'un du multiple, du dispersé.

Les Néo-platoniciens ont utilisé ce motif du miroir de Dionysos pour traduire sur le plan cosmologique le passage de l'un au multiple. Dans son commentaire au Timée, Proclus rappelle que suivant les Théologiens, c'est-à-dire les Orphiques,

"Héphaïstos a fabriqué un miroir pour Dionysos et que c'est après y avoir jeté les yeux et y avoir contemplé son image que Dionysos a été porté à la création de tout ce qui est particulier" (15). "Quand Dionysos eut encadré son reflet dans le miroir, écrit Olympiodore, il s'est précipité à la poursuite de ce reflet et ainsi s'est trouvé fractionné à l'intérieur du tout" (16).

Concernant le statut du vieil Eros et sa fonction dans la genèse du monde, Hésiode développe une perspective inverse : l'origine, *arché*, n'est pas plénitude accomplie, mais excès chaotique. Par leur immensité même, leur puissance sans limite, les unités primordiales relèvent en effet de l'imprécis, du confus, de l'informe. En contraignant cette surabondance à se manifester, Eros déclenche un processus cosmogonique qui aboutit à faire apparaître des êtres bien individualisés, aux contours de plus en plus précis, dont la place, les domaines d'action, les formes de pouvoir sont clairement délimités conformément à un ordre général. Mais qu'il serve à valoriser la pleine unification du tout ou au contraire la progressive distinction des multiples individualités, cet Eros primordial se démarque du jeune fils d'Aphrodite dont l'action joue toujours entre deux termes, dans une relation binaire de caractère problématique puisqu'elle met en œuvre, chez chaque partenaire, une stratégie sophistiquée de séduction, de conquête, où la vue et le regard ont un rôle essentiel. Dès lors qu'on est deux, une relation spéculaire s'instaure dans le face à face amoureux : chacun cherche dans l'autre ce qui lui manque, ce dont il a besoin parce qu'il en est privé. Comme le dit Platon, Eros est fils de *Pénia*, Pauvreté. Ce qui est complet et parfait n'a que faire d'Eros. Le divin ne connaît pas l'amour.

Couple amoureux, dichotomie sexuelle ou au moins dualité des partenaires et de leur rôle -, la relation érotique institue pour chacun, dans l'élan qui le porte vers un comparse, un autre que soi, l'expérience de sa propre incomplétude ; elle témoigne de l'impossibilité où l'individu se trouve de se limiter à lui-même, de se satisfaire de ce qu'il est, de se saisir dans sa particularité, son unité singulière, sans chercher à se dédoubler par et dans l'autre, objet de son désir amoureux. J'ai parlé de relation spéculaire. La vision, le regard, le miroir, l'amoureux quêtant chez l'aimé son propre reflet, *Antéros* répondant nécessairement à Eros comme sa contrepartie pour que puisse se nouer le dialogue érotique -, tels sont les thèmes que Platon met en pleine lumière, dans son analyse d'Eros, pour illustrer les rapports du réel et de l'image, de l'individu et de son double, de la connaissance de soi et du détour par l'autre, du mortel et de l'immortel, de la moitié, de l'un, du deux et du trois.

Pour Platon le délire érotique constitue une forme particulière de folie divine, de possession par une Puissance surnaturelle, d'initiation mystérieuse avec ses étapes successives et sa révélation finale (17). Quand elle invite Socrate à poursuivre sous sa conduite la *múēsis*, l'initiation préalable dans les mystères de l'érotique, la Diotime du *Banquet* ne manque pas d'ajouter : "Quant à l'initiation parfaite et la révélation, *ta télea kaí epoptiká*, ... je ne sais si elles sont à ta portée" (18). Et elle précise un peu plus loin que le but ultime, le terme final auquel aura accès celui qui aura été droitement instruit dans les choses d'amour, consistent en une vision soudaine, une

brusque épiphanie : "il apercevra subitement une certaine beauté d'une nature merveilleuse : *exalpnēs katōpsetai ti thaumastōn tēn phúsin kalón* " (19). Eros ouvre la voie qui mène à la révélation bouleversante du beau en soi, "en ce point de la vie qui pour un homme vaut la peine de vivre : quand il contemple la beauté en elle-même, *theōménōi autò tò kalón* (20). "Vision, contemplation, révélation : ce qui caractérise en effet l'expérience érotique, c'est qu'elle privilégie la vue, qu'elle repose tout entière sur l'échange visuel, la communication d'œil à œil. Elle implique, dans le croisement des regards, un face à face avec l'aimé, comparable à l'épiphanie du dieu quand, au terme des mystères, dans l'égypte, il manifeste sa présence par une vision directe aux yeux de l'initié. Le flux érotique, qui circule de l'amant à l'aimé pour se réfléchir en sens inverse de l'aimé vers l'amant suit en aller et retour le chemin croisé des regards, chacun des deux partenaires servant à l'autre de miroir où, dans l'œil de son vis-à-vis, c'est le reflet dédoublé de lui-même qu'il aperçoit et qu'il poursuit de son désir. Au texte de l'*Alcibiade* (132e-133a) répond celui du *Phèdre* (255d). Le premier énonçait comme une vérité d'évidence : "Quand nous regardons l'œil de quelqu'un qui est en face de nous, notre visage (*tò prósōpon*) se réfléchit dans ce qu'on appelle la pupille (*kórē*) comme dans un miroir ; celui qui y regarde y voit son image (*eídōlon*). - C'est exact. - Ainsi, quand l'œil considère un autre œil, quand il fixe son regard sur la partie de cet œil qui est la meilleure, celle qui voit, c'est lui-même qu'il y voit". Le second lui fait écho, affirmant de l'aimé entraîné à son tour dans le flux érotique : "dans son amant, comme dans un miroir, c'est lui-même qu'il aime... ayant ainsi un contre-amour qui est une image réfléchie d'amour (*eídōlon érōtos antérōta échōn*)".

Faut-il en conclure que Platon fait sienne la thèse qu'Aristophane soutient dans le *Banquet*. Selon le mythe que raconte avec verve le poète comique, le désir d'amour traduit l'état d'incomplétude dans lequel nous nous trouvons depuis que nous avons été, sur l'ordre de Zeus, coupés en deux. Eros, c'est la nostalgie de notre unité perdue. Chacun recherche cet autre lui-même, cette moitié symétrique, ce double exact de soi qui, accolé de nouveau à la demi-portion que nous sommes devenus, - comme si le spectateur devant la glace parvenait enfin à rejoindre son reflet au miroir pour coïncider avec lui -, nous restituerait cette entière complétude, cette totalité achevée que nous avons connues à l'origine.

Reprenant les analyses de François Flahaut (21), on peut montrer que tout au contraire la position de Platon, telle que Diotime l'expose au Socrate du *Banquet*, s'oppose point par point à celle dont Aristophane se fait l'interprète. Dire qu'amour est une folie divine, une initiation, un état de possession, c'est reconnaître qu'au miroir de l'aimé ce n'est pas notre visage d'homme qui apparaît, mais celui du dieu dont nous sommes possédés, dont nous portons le masque et qui, transfigurant notre face en même temps que celle de notre partenaire, les illumine toutes deux d'un éclat venu d'ailleurs, d'un autre monde. Sur le visage aimé où je me mire moi-même, ce que je perçois, qui me fascine et me transporte, c'est la figure de la Beauté. Dans le jeu de miroir auquel il préside, Eros n'opère pas à l'horizontale, comme l'imaginait Aristophane ; il n'unit pas, à ras de terre, deux individus mutilés pour en recoller, nombril contre nombril, les morceaux éparés (22). Il pointe vers le haut en direction du

ciel ; il redresse amant et aimé, à la verticale, dans le sens de ce qui constitue, pour tous deux, au sommet de leur crâne, là où les os et la peau se suturent, le seul nombril authentique, les rattachant, non l'un à l'autre, mais à leur commune patrie, à ce lieu originel dont ils ont été retranchés à la façon d'une "plante céleste" arrachée à sa matrice pour être jetée ici-bas (23).

On pourrait résumer le point de vue d'Aristophane en disant que, pour lui, déchiffrer Eros, c'est poser : $1/2 + 1/2 = 1$. Tout homme n'étant qu'une demi-part d'être, s'il lui arrive de rencontrer sa seconde moitié, le voilà comblé autant qu'il est possible ; pour lui, plus rien à désirer : devenu un entier parfait, il le dispute en félicité à la béatitude des dieux. C'est ce bonheur qu'Héphaïstos propose aux deux amants couchés corps contre corps : "Je peux vous fondre ensemble de telle sorte que, deux comme vous êtes, vous deveniez un... que vous viviez comme ne faisant qu'un et qu'après votre mort, là-bas chez Hades, au lieu d'être deux, vous soyez un, *anti duoîn héna élnai* " (24). Aussi l'amour est-il d'autant meilleur qu'il parvient à réunir deux moitiés parfaitement homologues, complètement semblables, aussi symétriques l'une de l'autre que peut l'être d'un personnage le reflet qui le dédouble au creux d'un miroir. L'autoérotisme, sous-jacent au thème du miroir dans le récit mythique d'Aristophane, s'accomplit en homosexualité. Le plus bel amour, c'est celui qui s'écrit : un demi de mâle plus l'autre demi de ce mâle font un homme totalement homme, entièrement lui-même en sa virilité (25).

Le point de vue de Platon s'exprime, à l'inverse, dans une formule du type : $1+1=3$, valable aux deux niveaux où opère Eros. Sur le plan de la vie physique, l'amour consiste pour deux êtres à en engendrer un troisième, différent de chacun d'entre eux et qui cependant les prolonge. L'érotique selon le corps vise à produire, au sein même de l'existence terrestre, passagère et périssable, un substitut d'immortalité. Aussi le plus bel amour, ou plutôt le seul amour justifié selon le corps, est celui qui unit un homme et une femme "pour engendrer dans la beauté" (26). L'Eros homosexuel, disqualifié du point de vue de la chair puisque lui fait défaut cet élan vers l'immortel dont il doit être traversé, ne retrouve sa justification que transposé, déplacé sur le plan spirituel où il récupère sa finalité, c'est-à-dire sa transcendance. D'homme à homme, éros cherche à enfanter dans l'âme d'autrui de beaux discours, de belles vertus : toutes valeurs qui échappent à l'ordre du mortel. Cet éros mâle emprunte le masque de Socrate : Silène à la face bestiale, au nez camus, accoucheur comme sa mère de ce que chacun porte en soi mais qui ne peut venir à terme que dans ce courant d'échange, ce face à face avec l'autre, cette réciprocité du flux amoureux qui, comme au cours d'une initiation, vous arrachent au monde sensible, au devenir, vous transportent ailleurs et rendent votre vraie personne, dans et par le commerce avec l'autre, semblable au divin. A travers l'élan qui de toute son âme l'entraîne vers les beaux jeunes gens, Socrate, figure d'Eros, se fait (pour eux) miroir, un miroir où en se regardant eux-mêmes, les aimés se voient avec les yeux de qui les aime, rayonnant d'une autre lumière, une lumière lointaine, celle de la Vraie Beauté.

Si Socrate peut affirmer qu'il est le seul véritable amoureux (*erastès*) d'Alcibiade, c'est qu'en se mirant dans les yeux du jeune homme comme le jeune

homme se mire dans les siens, chacun cherche à se voir soi-même, à se connaître par les yeux de l'autre. Mais, pas plus que l'œil ne peut se voir sans regarder un autre œil, l'âme ne peut se connaître elle-même sans regarder une âme et, en elle, la partie où réside la faculté (*áretē*) propre à l'âme. Celui qui la regarde y découvre ce qu'il y a en elle de divin, "un dieu et une pensée" (27). Le jeu de miroir entre l'aimé et l'amant (par lequel le *un* se fait *deux* pour se retrouver) aboutit à une coïncidence de soi, de l'âme et du dieu. "Comme les vrais miroirs sont plus clairs, plus purs et plus lumineux que le miroir de l'œil, de même le dieu est plus pur et plus lumineux que la partie la meilleure de notre âme... C'est donc le dieu qu'il faut regarder : il est le meilleur miroir des choses humaines en ce qui concerne l'*áretē* de l'âme, et c'est en lui que nous pouvons le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes" (28). A travers l'éros qui la pousse vers autrui, l'âme se rejoint dans la coïncidence de sa nature authentique avec le divin.

En mettant ainsi en place le miroir dans le champ de l'érotique platonicienne, nous nous trouvons introduit d'emblée au cœur du mythe de Narcisse. Après J. Pépin et P. Hadot dont les études nous ont guidé (29), nous voudrions évoquer à notre tour les deux ordres de problèmes auxquels nous devons, dans la perspective qui nous est propre, tenter de répondre. D'abord, pourquoi le mythe de Narcisse est-il presque toujours présenté, qu'il s'agisse d'images ou d'écrits, dans un contexte dionysiaque ? En d'autres termes qu'est-ce qui associe, aux premiers siècles de notre ère, dans l'esprit des peintres, des poètes, des philosophes, l'histoire de Narcisse et l'univers religieux du dionysisme ? Seconde question : entre le thème de Narcisse et le "miroir de Dionysos", chez les auteurs que nous avons évoqués, Plotin tout spécialement, quels rapports peut-on établir, de correspondance ou d'opposition ?

Rappelons d'abord quelques traits marquants dans la carrière amoureuse de Narcisse. A la nymphe Echo, éprise de lui, Narcisse déclare : "Plutôt mourir que d'être possédé par toi" (30). L'amant dont il dédaigne un peu plus tard les avances réclame son châtement en ces termes : "Puisse-t-il aimer lui aussi et ne jamais posséder l'objet de son amour" (31). Face à celui dont il est tombé amoureux et qui, dans la transparence des eaux d'une fontaine, répond à chaque regard par le même regard, à chaque geste par un geste symétrique, ("quand je tends les bras, tu me tends les bras de toi-même, quand je te souris, tu me souris"), que fait Narcisse dès lors qu'il comprend que cet autre est lui-même ? En même temps qu'il s'écrie : "*iste ego sum*" (32), il exprime ce regret et ce vœu : "Que ne puis-je me séparer de mon corps... Je voudrais que ce que j'aime soit distant de moi" (33). A la formule qui avait repoussé Echo et que nous avons rappelée : "*Emoriar quam sit tibi copia nostri*", répond exactement celle qui le condamne lui-même : "*Inopem me copia fecit*, la possession que j'ai de moi fait que je ne puis me posséder" (34). Dans *Les Fastes*, Ovide résumera les malheurs du jeune homme par cette phrase que Pierre Hadot, avec raison, place en exergue de son article : "Narcisse, malheureux de n'être pas différent de lui-même".

Le miroir où Narcisse se voit comme s'il était un autre, s'éprend follement de cet autre sans d'abord s'y reconnaître, le poursuit dans le désir de le posséder, traduit le paradoxe, en nous, d'un élan érotique qui vise à nous unir à nous-mêmes, à nous retrouver dans notre intégralité, mais qui ne peut jamais y parvenir que par un détour. Aimer, c'est tenter de se rejoindre dans l'autre.

Le reflet de Narcisse, le miroir de Dionysos, figurent l'un et l'autre la tragédie des retrouvailles impossibles de l'individu avec soi : l'aspiration à se rejoindre suppose du même coup qu'on s'éloigne de soi, qu'on se dédouble et qu'on s'aliène. Mais il est deux façons bien différentes de s'aliéner, de se dédoubler, suivant que le détour par l'autre se fait au plus court ou emprunte, vers le lointain, les chemins les plus écartés. Pour se retrouver, s'unir à soi, il faut d'abord se perdre, se dépouiller, se faire soi-même entièrement autre, au lieu de se dédoubler simplement, de se projeter, tout en restant "soi-même", dans la position qui est celle d'un autre particulier. Si je fais de moi, à la façon de Narcisse, un certain autre, tel autre déterminé y compris moi-même, je ne peux ni *le* rejoindre, ni *me* retrouver. Au lieu de me poser, dans mon ipséité, comme un autre, je dois me faire autre du dedans, me voir transfiguré en autre grâce à une vision où le miroir, au lieu de mon reflet, me renvoie la figure du dieu dont je dois être illuminé afin que, dépris de moi-même par sa présence en moi, je puisse enfin me retrouver, me posséder parce que lui me possède. Dans la distance qui se creuse entre le miroir de Narcisse et celui de Dionysos resurgissent les mêmes thèmes qui déjà faisaient l'enjeu des récits opposés d'Aristophane et de Diotime. A travers l'élan vers l'autre, éros se révèle amour de soi. Mais s'il vise l'autre comme double de soi-même, sa parfaite moitié, il n'obtient rien. Dans l'autre qui est mon prochain, mon semblable et mon vis-à-vis, la figure que j'ai à déchiffrer est celle de l'extrême autre, du lointain radical ; dans ce qui, en face de moi, me dévisage comme un autre moi-même, mon reflet, je dois apercevoir l'étranger divin qui se cache au plus haut. Seul cet "autre" extrême peut fonder la valeur érotique de mon prochain comme la mienne, nous faire beaux l'un pour l'autre et chacun pour soi parce qu'éclairés tous deux d'une même lumière, celle que projette la source inépuisable de toute beauté.

Dans la droite ligne de l'érotique platonicienne mais en rupture complète avec le maître de l'Académie et tout le classicisme grec en ce qui concerne le statut de l'image (Plotin marque le début du tournant par lequel l'image, au lieu d'être définie comme imitation de l'apparence, sera interprétée philosophiquement et traitée plastiquement comme expression de l'essence) (35), Plotin confère au miroir une dimension métaphysique en exprimant, par son moyen, le statut des âmes, après qu'elles se sont incarnées. Le destin de chaque âme individuelle se joue entre les deux pôles auxquels prête le modèle du miroir. Ou bien l'âme se place au point de vue de la source qui émet la lumière, c'est-à-dire d'elle-même en tant qu'elle demeure tournée vers le soleil de l'Être et de l'Un, qu'elle le contemple, qu'unie à lui dans cette vision elle se confond avec lui ; dans ce cas le reflet n'est rien. Ou bien l'âme regarde vers le reflet, elle se détourne de la source d'où le reflet émane ; alors elle vit "comme si" le reflet était la réalité même ; elle se particularise et se localise dans les limites du corps ; elle tombe dans le miroir à la façon de Narcisse, elle se fragmente comme dans le miroir

de Dionysos (36).

Mais l'histoire de Narcisse ne correspond qu'à un des deux aspects qu'exprime le "miroir de Dionysos", dans le mythe et dans le rituel. Ce qui caractérise ce miroir, c'est la présence en lui des deux pôles opposés, la réciprocité et l'alternance de la dispersion dans le multiple et de la réunification dans le divin. En se reflétant dans le miroir, Dionysos se voue à la multiplicité ; il préside à la création du divers et du changeant, à la genèse des particuliers ; mais en même temps il reste un par le cœur heureusement préservé. Toute âme individuelle, tout être particulier, aspirent, à travers le reflet de Dionysos réfracté dans le multiple, à retrouver l'unité dont ils émanent. Le miroir de Dionysos, comme son démembrement par les Titans, exprime *à la fois* et solidairement la dispersion et le rassemblement. La réunification exige qu'on fasse en sens inverse le chemin du miroir, du reflet (ou du démembrement), que, par un changement complet de mode de vie, une transformation intérieure au terme de l'initiation et de la vision qui l'accompagne, on fasse retour à Dionysos comme source unique, on se perde en lui pour se retrouver soi-même, au lieu de se chercher dans une des images fragmentaires où il s'est réfracté. Il faut que l'initié regardant le miroir s'y voit lui-même en masque dionysiaque, transformé dans le dieu qui le possède, déplacé de là où il se tient en un lieu différent, transmué en un autre qui le renvoie à l'unité. Dans le miroir où Dionysos enfant se regarde, le dieu se disperse et divise. Dans le miroir initiatique, notre reflet se profile comme une figure étrange, un masque qui, en face de nous, à notre place, nous regarde. Ce masque nous fait signe que nous ne sommes pas où nous sommes, qu'il nous faut nous chercher ailleurs, pour enfin nous rejoindre.

Evoquant, contre des interprétations trop faciles, l'aspect anti-Narcisse de Plotin, P. Hadot écrit en conclusion : "L'essentiel ne consiste pas dans une expérience de soi, mais dans l'expérience d'un autre que soi ou dans l'expérience de devenir autre. En ce sens Plotin aurait pu dire que, dans cette expérience, le rêve de Narcisse est exaucé : devenir autre en restant soi-même. "Si notre analyse est exacte, dans le double fond du miroir de Dionysos il n'y a pas seulement la figure de Narcisse. Pour qui sait voir, pour l'initié, il y a aussi la promesse de son rêve exaucé : échapper à la division, à la dualité, s'évader du multiple, s'accomplir dans les retrouvailles avec l'Un.

Mais ce n'est plus, comme chez Platon, dans le face à face avec un autre, un second qui vous regarde, c'est-à-dire dans la relation érotique avec un partenaire, que s'obtient en une progression par étapes l'expérience du Beau en soi : on ne part plus d'un corps particulier, dont la vue vous émeut, vous bouleverse, - tel beau garçon, telle belle fille -, pour passer à la multiplicité de tous ceux qui sont beaux, de tout ce qui participe du beau, et accéder enfin à la vision de la Beauté, pure et authentique dans sa permanence et son unité. Chez Plotin c'est désormais dans un retour à soi, par une conversion vers soi-même que l'âme se détourne de son propre corps et que, dans la solitude de sa méditation intérieure, unie à l'Être et à l'Un, elle se retrouve elle-même en se perdant dans le divin.

Au moment, écrit Plotin, où l'être qui voit dieu se voit lui-même "il se verra semblable à son objet ; dans son union avec lui-même il se sentira pareil à cet objet,

aussi simple que lui... L'objet qu'il voit, il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet, il est devenu un autre, il n'est plus lui-même (*állos génomenos kai ouk autós*)... Tout à son objet il est avec lui comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel" (37).

Transposé dans le cadre d'une expérience intime du divin, d'une ascèse spirituelle où l'intellect se fait amour, *noûs erôn*, (38), le phantasme aristophanesque d'une érotique de l'unité resoudée, du tout reconstitué se réalise, non par accouplement de deux moitiés de corps, superposition des nombrils, mais par arrachement de l'âme au corps, réintégration de la partie dans la Totalité, coïncidence du centre propre à chacun avec le centre universel, fusion du moi et de dieu (39). Il n'y a plus alors ni moitié, ni double : seulement l'un, "embrasé d'amour".

Décembre 1986



NOTES

- 1- Jean RUDHARDT, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris 1986.
- 2- *Théogonie*, 116-7, 120.
- 3- *Ib.*, 123.
- 4- *Ib.*, 126, 139, 131, 139.
- 5- *Ib.*, 132 ; cf. 213 : Nuit, elle aussi, enfante seule "sans coucher avec personne".
- 6- *Ib.*, 126-7.
- 7- *Ib.*, 156-60.
- 8- *Ib.*, 178-87.
- 9- Sur la définition du proche parent, du *philos*, comme un *alter ego*, cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1166 a : "le *philos* est un autre soi-même, *állos autós*". En 1161 b 27-30 Aristote développe l'idée que parents et frères "sont en quelque sorte un même être encore que subsistant en des individus séparés".
- 10- J.-P. VERNANT, Oedipe sans complexe, dans J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1986, 6e éd., p. 86 (1e éd. 1972) ; et surtout : *Cosmogoniques (mythes). La Grèce*, dans *Dictionnaire des Mythologies*, sous la direction de Yves Bonnefoy, Paris 1981, tome I, p. 258-60.
- 11- HESIODE, *Théogonie*, 188-206.
- 12- *O.F.*, Kern, fr. 76, 80, 81, 98.
- 13- NONNOS, *Dionysiaca*, 6, 169 sq.
- 14- *Ib.*, 206.

- 15- O.F., Kern, fr. 029 = PROCLUS in *Plat. Tim.*, 33 b.
- 16- O.F., Kern, fr. 209 = *Olympiod. Phaëdon*, B p. 111, 14 Norv.
- 17- Cf. *Phèdre*, 249 b 9 sq.
- 18- PLATON, *Banquet*, 210 a.
- 19- *Ib.*, 210 e 4-5 ; cf. aussi *Phèdre* 245 c 7 - d.
- 20- *Banquet*, 211 d ; *Phèdre*, 250 b 6 c 6 et 250 e sq.
- 21- *L'extrême existence*, Paris 1972, p. 23-63.
- 22- *Banquet*, 189 d sq. Suivant le récit d'Aristophane chaque homme revêtait à l'origine l'aspect d'un tout circulaire, de forme ovoïdale, qui se déplaçait en faisant la roue : en miniature, l'œuf cosmique primordial des Orphiques. Chacun avait quatre mains, quatre jambes, deux visages, l'un devant, l'autre derrière la tête, deux sexes fixés à l'extérieur, de chaque côté, à la façon d'Eros-Phanès. Pour punir ces êtres de leur arrogance Zeus décide de les couper en deux par le milieu. L'homme naturel ainsi tranché en deux moitiés par sectionnement, Apollon parachève l'opération : il retourne d'abord le visage vers le plan de la coupure, il tire ensuite la peau, vers ce qui s'appelle aujourd'hui le ventre, en la serrant et la couturant "comme on fait d'une bourse à coulisse", sur le nombril, cicatrice que les hommes ont désormais sous les yeux et qui leur rappelle à la fois leur ancien état d'unité et la coupure que Zeus leur a imposée. Apollon déplace enfin le sexe de l'arrière à l'avant pour que l'accouplement des deux moitiés soit rendu possible. Situé juste sous le nombril, le sexe constitue ainsi une sorte de compensation, de palliatif à la mutilation dont le nombril garde la trace. S'unir sexuellement c'est en rentrant le plein de l'un dans le creux de l'autre, réajuster les nombrils, effacer momentanément la coupure, se retrouver au stade où l'on ne faisait qu'un avec son partenaire, reformer, en serrant sur soi sa moitié, l'œuf matriciel dont on est sorti par division.
- 23- Comme François Flahaut l'a bien montré (p. 32-33), l'anthropogonie platonicienne du *Timée* rappelle jusque dans certains détails celle d'Aristophane, dans *Le Banquet*, mais c'est pour en inverser systématiquement le sens. En faisant de la tête le seul "corps sphérique" (*sphairoeidēs sōma*, 44 d 4), imitant la figure du Tout et ses révolutions circulaires, mais en la plaçant au sommet d'un support (*óchēma*, 44 c 2) allongé pour qu'elle n'ait pas à rouler par terre (*kúlindoumenon epì gēs*, 44 d 9), comme faisaient la roue (*kubistōsi kuklō[i]*, *Banquet*, 190 a 8) les hommes arrondis avant d'être coupés en deux moitiés, Platon confère à la tête un statut et une fonction privilégiés. Dressée en l'air au plus haut de son mât elle est la demeure de ce qui en nous est le plus divin et sacré : l'âme immortelle dont l'ensemble du corps est précisément le véhicule et le support (*óchēma*, 69 c 6).
- Dans cette tête ronde, l'encéphale façonnée en figure sphérique devait recevoir en elle-même, à la façon d'un sillon (*ároura*), la semence divine (*tò theïon spérma*, 73 c 7-8), comme le ventre féminin reçoit en son sein, à la façon d'un sillon, la semence du mâle. Chez la créature humaine, à l'engendrement sexuel (au niveau horizontal des ventres) s'ajoute un engendrement spirituel (suivant un axe vertical). Contrairement au récit d'Aristophane, la divinité n'a pas coupé en deux le corps humain ; il lui a adjoint une âme, il a fait cadeau à chacun de nous, pour s'unir à nous, d'un "génie divin" (*daímōn*). "Cette âme nous élève au-dessus de la terre en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante, non point terrestre, mais céleste. Et en effet c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme que le dieu a suspendu notre tête qui est comme notre racine (*rhíza*), et de la sorte il a donné au corps tout entier la station droite" (90 a 2 - b 1).

Notre vraie racine, notre seul nombril authentique se trouvent, non sur le ventre mais au sommet du crâne. C'est là que figure la cicatrice, la marque du cordon ombilical qui nous relie, par la présence en nous de l'âme inséminée dans l'encéphale, au monde céleste dont nous sommes séparés mais que la mission d'Eros est de nous faire rejoindre par la réminiscence de notre lieu originel.

Sur le rapport nombril-sommet du crâne, on comparera *Banquet* 190 c : Apollon "serrant les bords de la peau, *comme avec une bourse à coulisse*, autour d'une ouverture unique vers le milieu du ventre : le nombril ", et *Timée* 76 a 2-8 : "Cette peau parvint à rejoindre ses bords, à les unir par bourgeonnement circulaire, à revêtir ainsi toute la tête ; l'humidité qui suintait par les sutures du crâne a humecté cette peau, l'a refermée sur le sommet de la tête *comme par un nœud coulissé* ".

24- *Banquet*, 192 e 1-4.

25- *Ib.*, 192 a *sq.* "Parmi les enfants et les adolescents il n'y en a pas de plus distingué, parce qu'ils ont une nature au plus haut degré virile... Ils sont résolus, ils ont le cœur d'un homme et l'allure d'un mâle, empressés à rechercher ce qui leur ressemble. Rien ne le signale plus fortement que ceci : c'est que, leur formation achevée, les individus de cette espèce sont seuls à se révéler hommes par leurs aspirations politiques".

26- *Ib.*, 206 e *sq.*

27- *Alcibiade*, 133 c 2.

28- *Ib.*, 133 c 4-15. Sur l'authenticité de ce passage, voir les réserves d'A. CARLINI, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, 1972, p. 84-87.

29- J. PEPIN, Plotin et le miroir de Dionysos, *RIPh*, XXIV, 1970 ; P. HADOT, Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 13, 1976.

30- OVIDE, *Métamorphoses*, III, 391.

31- *Ib.*, 405.

32- *Ib.*, 463.

33- *Ib.*, 467-8.

34- *Ib.*, 466.

35- Cf. sur ce point A. GRABAR, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale, *CArch*, I, 1945, p. 15-31.

36- PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 12 : "Et les âmes humaines ? Elles voient leurs images comme dans le miroir de Dionysos, et d'en haut, elles s'élancent vers elles. Elles ne tranchent pourtant pas leurs liens avec leurs principes et l'intellect ; elles vont jusqu'à la terre mais leur tête reste fixée au-dessus du ciel". Cf. aussi IV, 8, 4 *sq.* ; IV, 3, 17.

37- *Ib.*, VI, 9, 10, 9-7 ; cf. VI, 7, 34, 7 *sq.* : L'âme amoureuse va recevoir son aimé seule à seul (*mónē mónon*) ; "Alors elle le voit subitement apparaître en elle ; rien entre elle et lui ; ils ne sont plus deux mais les deux ne font qu'un ; plus de distinction possible tant qu'il est là (voyez-en l'image ici-bas chez l'amant qui veut se confondre avec l'aimé), elle ne sent plus son corps parce qu'elle est en lui..." ; VI, 9, 11, 4 *sq.* : "Comme le sujet qui voit ne fait qu'un avec l'objet qui est vu (ou uni à lui plutôt que vu), si l'on se souvient après coup de cette union on aura en soi-même une image de cet état. L'être qui contemplait était alors lui-même un ; il n'avait aucune différence avec lui-même... ; arraché à lui-même et ravi par l'enthousiasme, il se trouve en état calme et paisible ; ne se détournant pas de l'être de l'Un il ne tourne plus autour de lui-même". Quand l'âme monte vers l'Être "elle ne va pas à un être

différent d'elle, mais elle rentre en elle-même et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en elle-même ; mais dès qu'elle est en elle seule, elle est par elle-même en lui... Telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux : s'affranchir des choses d'ici bas, s'y déplaier, fuir seul vers lui seul, *phugè mónon pròs mónon*, VI, 9, 11, 38-51.

38- *Ib.*, VI, 7, 35, 24-5 : "Hors d'elle-même et éniérée de nectar, elle devient intelligence aimante en se simplifiant pour arriver à cet état de plénitude heureuse : et une telle ivresse est pour elle meilleure et plus digne que la sobriété".

39- *Ib.*, VI, 9, 45-61 : "Le véritable objet de notre amour est là-bas et nous pouvons nous unir à lui et le posséder en cessant de nous dissiper dans la chair. Quiconque a vu, sait ce que je dis. Il sait que l'âme a une autre vie quand elle s'approche de lui, est près de lui et y participe... alors nous nous replions sur nous-mêmes et n'avons aucune part de nous mêmes qui ne soit en contact avec dieu. Ici même on peut le voir et se voir soi-même autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids ; on devient ou plutôt on est un dieu, embrasé d'amour".