

La naissance d'amour et l'origine du monde humain.

Platon et Freud sur le mythe d'Aristophane

**Bernd Jager, Université du Québec à Montréal.
Traduit de l'anglais par Philippe Blouin**

Couple et Cosmos

Un choix s'impose au tout début d'une investigation des phénomènes psychologiques. Deux façons profondément différentes de comprendre l'homme et son monde se présentent alors. Nous devons décider si notre quête tend vers une clarification de certains aspects de l'univers naturel ou si, au contraire, elle s'inscrit dans un désir de mieux habiter le monde vécu. Choisir le premier chemin, c'est s'inscrire dans une quête scientifique. Prendre le second chemin c'est choisir le parti des poètes, des artistes et des religieux.

Les chemins qui explorent l'univers scientifique sont multiples. En effet, les astronomes, les chimistes, les géologues et les biologistes ont développé, chacun de leur côté, des cadres conceptuels distincts. Toutefois, en y regardant de plus près, nous nous apercevons que toutes ces entreprises scientifiques convergent vers un seul but : la maîtrise et l'appropriation de l'univers matériel et naturel.

Les conceptions scientifiques relatives à cet univers matériel et naturel se sont considérablement transformées au fil du temps. Ce qui demeure est la conviction que la fin dernière de toute exploration scientifique est la conquête d'un univers unitaire, matériel et naturel.

En suivant le second chemin, nous réalisons rapidement que notre compagnie est toute aussi multiforme. Ici aussi, il est possible de ressentir une sorte de vertige face à l'étonnante profusion des points de vue et des méthodes qui se présentent à nous. Dans cet horizon de désordre apparent, on peut désespérer de trouver un sens commun. Le travail culturel des peintres, des religieux, des acteurs, des poètes et des musiciens semble si différent que nous sommes prompts à oublier le fait qu'il s'adresse lui aussi à un monde spécifique. En effet, toutes ces disciplines cherchent à transformer un monde indifférent en un monde accueillant et habitable.

Il est possible de regarder la tâche des religieux, des peintres et des artistes avec l'œil du scientifique. Ce faisant, nous réduirons celle-ci à une visée naturaliste. Réciproquement, il nous est possible de regarder le paysage terrestre du géologue ou le ciel de l'astronome avec les yeux du poète ou du prêtre. Ce qui se montre alors n'est pas un univers naturel et matériel mais plutôt un cosmos habité.

Ces deux façons de voir sont importantes. Elles ont tous deux quelque chose à offrir. La vision naturo-scientifique nous permet de mieux comprendre la façon dont fonctionne le monde matériel. Elle nous offre, par le fait même, un horizon de maîtrise sur celui-ci. La vision artistique ou théologique nous permet de nous rapprocher des mystères du cosmos. Le premier chemin porte en lui la conviction qu'une quête de nature scientifico-technologique permettra d'améliorer la situation générale de l'humanité. Les tenants de la deuxième voie croient que l'humanité s'enrichit des fruits d'une meilleure compréhension et d'une participation plus volontaire et plus consciente à la vie d'un cosmos.

Suivant le premier chemin, le scientifique est en mesure de construire à l'intérieur de son propre cadre conceptuel, une sociologie ou une psychologie naturaliste. Il lui sera alors possible de questionner l'amour sous l'angle de la biologie et de la biochimie. Cette approche promet une saisie de l'amour. Par contre elle ne nous dit pas comment l'habiter. Habiter est un acte de dessaisissement.

L'idée d'habiter fait implicitement référence à une vie de voisinage. L'humanité se définit par la façon dont les êtres humains se traitent entre eux. C'est ainsi "qu'une seule maison n'est pas une maison", "qu'un seul monde n'est pas un monde" et que l'homme a toujours besoin d'un autre pour vivre son humanité. Dans sa forme la plus simple, le cosmos est composé de deux mondes qui se voient et dont le point de juxtaposition est le seuil. Le cosmos (Kosmos) s'ordonne donc autour d'un seuil. Parce qu'il est composé de deux termes, le cosmos se distingue de l'univers qui est, par essence, un espace unitaire, "un espace unique, une extension d'un temps et d'un espace infini sous le joug de lois immuables qui gouverne toutes ses parties". (Koyré, A. (1973) *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, p.11)

Le seuil fait le pont entre les parties du cosmos. Ce pont peut prendre différentes formes : poétique, liturgique, musicale ou architecturale. Ainsi, le monument funéraire, dont le but est de lier entre eux les mondes avoisinants des vivants et des morts prend la forme d'un seuil. Dans le même ordre d'idée, il nous est possible de concevoir l'autel comme une structure liant le

monde des hommes à celui des dieux. Cet autel est une sorte de porte dont la fonction est de lier un monde céleste à un monde terrestre. C'est au seuil de l'autel que les deux mondes se rencontrent. On peut concevoir les églises, les synagogues, les temples et les mosquées comme autant d'élaboration architecturale autour du thème de l'autel. Ce seuil prend une forme poétique dans les prières et dans les textes sacrés. Il se transforme en chanson, en danse et en chorégraphie dans les processions liturgiques. Il devient un théâtre dans le culte de Dionysos. En bref, le cosmos est un domaine habité dont la marque distinctive est le seuil. Celui-ci a pour tâche d'ordonner les relations. Cette porte qui se ferme et qui s'ouvre est le siège du jugement individuel et collectif. Elle entretient toutes les relations y compris celles qui, dans la tradition, lient les hommes aux dieux.

Afin de rejoindre le domaine de son hôte, l'invité doit sortir de chez lui. Il doit accepter le rituel inscrit à même l'idée de seuil et demander à son hôte s'il peut entrer dans son monde. De son côté, l'hôte doit avancer à l'extrémité de son propre domaine. C'est par ce mouvement de rapprochement mutuel que naissent les conditions du dialogue. En retour, ces bonnes conditions sont susceptibles de donner naissance à une franche relation d'amitié basée sur la compréhension et sur le support mutuel.

Cette brève description nous montre jusqu'à quel point notre vision des relations humaines se teinte de la perspective que nous adoptons pour les aborder et les comprendre. Lorsque nous explorons l'amour et l'amitié dans la perspective du cosmos, nous découvrons rapidement que celle-ci nous renvoie aux fondements même de notre civilisation et de notre être.

Nous maintenons qu'un cosmos se crée lorsqu'une division s'inscrit au cœur d'un monde indifférencié. Cette division marque les limites de deux mondes avoisinants dont le point de juxtaposition permet une conversation. En retour, cette conversation donne naissance à toutes les formes subséquentes de narrations. Ces deux domaines liés par un seuil permettent ainsi au monde d'être pleinement habitable. Ce mouvement de transformation du chaos en cosmos, d'un monde qui se refuse à un monde qui invite, ne peut être représenté ou conceptualisé à partir de la perspective des sciences naturelles. Le miracle de cette transformation invitante est chanté depuis toujours par les poètes, raconté par les mythes, décrit par les peintres et remis en acte dans les rituels d'accueil et les rites de passage. Il est revécu toutes les fois qu'une porte hospitalière s'ouvre pour accueillir le voyageur lassé. La beauté de ce geste de bienvenu est le sujet central de la pensée religieuse ainsi que de sa pratique. Cette même beauté met en mouvement les arts et les humanités.

Nous pouvons alors penser la naissance du cosmos comme l'émergence d'un premier seuil au cœur de ce qui était auparavant un domaine non habitable. Cet acte fondateur et ce premier geste créateur nous offre un modèle relationnel. La créativité humaine n'est autre que ce geste inaugural rejoué.

La compréhension de cet acte créateur premier teinte notre approche des monuments funéraires, des autels et tous les autres seuils. Ces symboles ont pour tâche de retirer du chaos un monde fermé sur lui-même. Ils *ordonnent* le monde. Ces mondes ordonnés pointent au dehors d'eux même dans la direction d'un *autre* monde.

L'absence d'un tel seuil dans le monde de l'univers nous montre les limites et la place précise qui revient aux sciences naturelles dans les sphères de la connaissance. Contrairement au cosmos, l'univers naturel n'est pas limité par un seuil. Il représente un temps et un espace qui se suffit à lui-même et qui, tout en étant confiné à ses propres démarcations, ne possède pas les outils lui permettant d'entrer en relation avec un monde réellement *autre*. L'adoption de l'espace et du temps de l'univers des sciences naturelles comme seul et ultime horizon culturel nous condamne à un narcissisme destructeur.

On ne peut habiter que des mondes qui sont divisés et joints entre eux par des seuils. Ces marqueurs symboliques annoncent la fin d'un domaine et proclamant le début d'un autre. Ils invitent à interrompre le courant régulier de nos pensées et la suite logique de nos tâches quotidiennes. Ils pointent tous à l'extérieur de notre monde et nous met en face d'un autre monde. Ces seuils nous invitent à échanger des vœux et des cadeaux; ils nous rappellent une promesse, inspirent nos mythes et nos prières. Le rôle premier de ces seuils est de nous offrir une flexibilité spirituelle et intellectuelle.

L'univers strictement naturel de la science nous dévoile un horizon complètement différent. Il ne laisse pas d'espace à une autre façon d'être que celle que lui propose son propre cadre conceptuel. Il ne saurait abriter les vivants, offrir une sépulture aux morts ou encore ouvrir un espace pour les dieux. Cet univers est fermé sur lui-même. Il peut être observé de près, on peut s'émincer en lui, l'expérimenter et même le maîtriser en partie, mais, toujours, il refuse d'être habité.

Du point de vu de l'observateur scientifique bien ancré dans un cosmos, cet univers apparaît comme un autre monde qu'il peut observer ou étudier mais qui, en aucun cas, ne se laisse habiter. S'il commet l'erreur de s'enfermer dans cet univers, s'il se laisse englober par celui-ci, il se condamne à perdre toute perspective et toute conscience d'autres mondes. Enlisé dans une

seule perspective, ce scientifique risque de voir s'évanouir en lui les attributs les plus parlant de son humanité. Dépourvu de seuils, son monde se verra refuser l'accès à la métaphore et aux symboles. Ce scientifique se condamne à l'itinérance, en dehors de tout abris.

Il est facile de se méprendre sur le type de relation qui lie la conception cosmogonique et universelle. En effet, pour bien voir la première, il faut être en mesure de prendre une certaine distance de la dernière. Le spectacle de l'univers s'éclaircit uniquement lorsque nous acceptons de prendre une distance morale du cosmos. Cette distance morale est garante de l'étendue et de la profondeur de notre exploration scientifique de l'univers naturel. L'objectivité s'acquière à partir d'un exercice d'oubli et de distanciation du monde interpersonnel et culturel que nous habitons. Cet exercice d'oubli et de détachement systématique nous offre une perspective fine, inhabituelle et hautement révélatrice sur notre vie. Il nous révèle des parties de notre monde qui, sans cette ascèse, nous demeureraient voilés. Par contre, cet exercice intensif et systématique d'oubli doit être suivi d'un effort tout aussi intensif et systématique de remémoration. C'est cet exercice de mémoire qui nous ramènera à notre point de départ, à notre maison.

Si nous échouons dans notre tentative de retourner à la maison après notre voyage d'exploration au cœur de la perspective naturaliste, si nous refusons de retourner sur terre après avoir compter les étoiles au cours d'une quête astronomique, nous détruirons les fruits de ce qui, autrement, aurait pu être une entreprise fructueuse pour l'ensemble de la communauté.

Il est impossible d'habiter un univers puisque ce dernier est dépourvu de seuil. Or, c'est le seuil qui nous permet de nous situer dans un endroit spécifique et qui ouvre l'accès au monde d'un autre. Il est impossible d'habiter un monde qui n'offre pas accès au monde d'un autre.

Nous parvenons donc à la conclusion que les étoiles de l'astronomie et les montagnes de la géologie sont en mesure d'être étudiés à partir de la perspective cosmique puisque, tout en pouvant être habité, le cosmos nous permet de voir à la fois les montagnes du géologue, celle du fermier, celle de l'amant de la nature, du poète, des dieux, des nymphes, des amoureux et des muses. Par contre, toute tentative d'étudier le cosmos en tant que tel à partir d'une perspective naturelle est vouée à l'échec. Nous sommes alors empêché de discerner les attributs essentiels de notre condition. Nous perdons de vu notre sujet d'étude à partir du moment où nous regardons la vie humaine l'extension d'un univers naturel. Ce qui, au départ, se voulait une quête intellectuelle et spirituelle se transforme en une errance de l'âme et de l'esprit. Nous devons à l'effort d'étudier le monde naturel à partir de la perspective cosmique les merveilles de la science et de la technologie

moderne. Par contre, la tentative moderniste d'avaloir le cosmos donne naissance aux affres des idéologies scientistes.

Toutefois, gardons à l'esprit que la réalité du scientisme ne devrait en aucun cas nous décourager de pratiquer la science. Rappelons une fois de plus les trouvailles magnifiques que nous devons, depuis plus d'un siècle, à cette à cette manière de se positionner par rapport au monde. Toutefois, les idéologies scientistes demeurent un danger pour les sciences humaines modernes et pour la culture philosophique et politique contemporaine. Ces idéologies motivent un climat de penser qui exclu les force créative de l'amour et de l'amitié. L'amour et l'amitié mais aussi la dévotion religieuse, civique et maritale, sont de plus en plus interprétés comme des manifestations masquées de forces naturelles. Les caractéristiques fondamentales d'un cosmos humain et habité sont perçues comme de simples manifestations d'un univers naturel et matériel.

En dehors des sciences humaines, l'idéologie scientiste a de plus un impact sur le domaine de la politique. Dans son plus récent roman (*La femme qui attendait*), Andreï Makine raconte une anecdote intéressante à propos de la révolution russe de 1917. Il relate une proposition faite par Alexandra Kollontai, l'ami intime de Lénine. Elle proposa une théorie sexuelle dite *du verre d'eau* qui se voulait d'un avant-gardisme raffiné. Elle mettait de l'avant le caractère purement naturel des pulsions sexuelles. Dans ce cadre de pensée, les besoins sexuels étaient mis au même niveau que la soif. Elle croyait que le gouvernement avait le devoir de mettre à la disposition des citoyens des cabines où ils pourraient, en toute quiétude, soulager leurs envies sexuelles du moment avec le partenaire qui se présentait. Finalement, cette proposition fut rejetée après débat pour des raisons d'hygiène et de salubrité. Lénine aurait prétexté que même un moscovite assoiffé ne devrait pas boire à une source insalubre... (Makine, Andreï : « La Femme qui attendait » ; Editions du Seuil, Paris 2003 p.155)

Cette conception moderniste et *biologisante* de la sexualité humaine était encore une nouveauté un peu choquante à la suite de la révolution de 1917. Depuis, celle-ci est devenu un lieu commun dans plusieurs milieux occidentaux. Ceci montre l'influence que ces idées ont eues sur les révolutions politiques et les sciences sociales. Il semble donc dangereux d'orienter notre vie uniquement dans le sens proposé parla perspective naturaliste. Nous croyons en effet aux limites de la science et à son incapacité à tout révéler.

Dans ce qui suit, nous prenons nos distances des traditions modernistes, universalistes et progressistes. Nous préférons tourner nos regards vers le monde de l'art, de la poésie et des pratiques religieuses. Nous croyons en

effet que ces mondes sont plus à même de nous révéler la magnifique densité de l'amour et de l'amitié.

Le Petit Prince et le Renard de Saint-Exupéry.

C'est par la poésie que Saint-Exupéry, dans sa célèbre fable du Petit Prince, choisit d'illustrer la naissance d'un couple humain. Rappelons-nous le contexte de la première rencontre entre le Petit Prince et le Renard. Le Petit Prince est à la recherche d'un ami et espère trouver dans le Renard cette personne. Toutefois, le Renard pose des conditions. Il lui indique la marche à suivre afin de transformer leur étrangeté réciproque en amitié véritable.

"Viens jouer avec moi" dit le Petit Prince au Renard *"Je ne peux pas, parce que je n'ai pas été apprivoisé"* répond le Renard.

Ce tableau montre que le Renard, malgré qu'il soit un animal sauvage, possède une sensibilité toute humaine. Il comprend qu'il ne saurait être le camarade de jeu de quiconque avant d'avoir préalablement été apprivoisé. Il comprend que l'acte d'apprivoiser permet à une personne ou à une chose de sortir du cercle fermé d'un monde naturel et universel et d'entrer dans un monde cosmique. Ainsi, le Renard doit sortir du monde sauvage de la forêt afin de se présenter en face d'un seuil ordonné par des coutumes et des traditions. Son entrer dans le monde cosmique lui ouvrira de nouveaux horizons. Il lui sera alors possible d'habiter un monde fait d'amour et d'amitié.

Observons que le processus de l'apprivoisement qui transforme un animal sauvage en compagnon humain suit les grandes lignes des mythes cosmogoniques qui décrivent la transformation miraculeuse d'un monde sauvage en monde humain. À la lumière de cette ressemblance, nous comprenons la formation d'une relation d'amitié comme un acte créatif qui jette les bases d'un monde humain. L'acte d'apprivoiser, comme prélude à l'amitié, implique le passage d'un monde naturel et universel à un monde cosmique. Le Renard amorce le processus comme une partie indifférente d'un monde naturel et le termine comme légitime citoyen d'un cosmos. Il amorce le processus comme une particule d'un monde pour lequel il n'y pas d'autres monde et le termine comme une partie distincte d'un monde fait de seuils qui, comme tant de portes et tant de fenêtré, promettent un autre monde.

Notre verbe "apprivoiser", comme son synonyme, le mot "domestiquer", est une forme fréquentative du latin "*domare*" qui veut dire, "soumettre," "dompter" et "entraîner". Il peut être compris dans un sens péjoratif de "conquête" et de "coercition" ou dans un sens positif en tant que ce qui "fait fructifier" et "rend utile". Le sens littéral du mot "*domare*" est domestiqué. Ce mot fait référence au processus graduel qui permet de s'adapter aux normes qui structurent et rendent habitable une maison. Ce processus est structuré par un seuil. En général, nous pouvons voir en l'acte d'apprivoiser une référence à l'apprentissage des seuils et de l'habitation.

Le Renard comprend que pour avoir accès à l'amitié, il doit d'abord trouver les moyens d'entrer dans un cosmos. Il doit apprendre à vivre une vie sous l'influence de la maison humaine. Ceci implique l'acceptation d'un seuil et d'une convention liant l'hôte à son invité.

Le mot apprivoiser veut aussi dire "rendre privé", "intime" et "privé". Le verbe latin "*privare*" fait référence, dans un sens négatif, à l'acte de retirer quelque chose à quelqu'un. Dans un sens positif, ce mot veut dire alléger un fardeau, retourner d'exil ou soulager la douleur de quelqu'un. Le mot "privus" fait référence à ce qui fut retranché et qui est maintenant unique, seul et difficilement accessible. Dans un contexte sémantique, le mot apprivoiser veut dire "mettre à part", "choisir" et "cibler". C'est lorsqu'on la *met à part*, qu'on la *choisit* et qu'on la *cible*, qu'une personne passe du statu d'étranger au statu d'ami.

Cette réflexion nous mène au mot *privilège* qui, à l'origine, servait à décrire une mesure publique favorisant une seule personne ou un groupe de personnes. Le privilège fait une exception favorable pour quelqu'un. Les mots *apprivoiser* et *domestiquer* font références au principe fondateur d'un cosmos qui est celui du *privilège* d'habiter une maison, du *privilège* d'être en relation. Nos ancêtres latins utilisaient l'expression "*Privatum se tenere*" dont l'équivalent en français est "être à la maison". Dans le présent contexte, cette expression acquiert le sens supplémentaire de se trouver dans un endroit unique, privilégié et libérateur.

L'appel du Renard est un désir d'être libéré du caractère anonyme et indifférent de la nature sauvage. Le Renard veut obtenir le *privilège* d'entrer dans le monde privé de la demeure. En somme, il veut être libéré du monde indifférent de l'univers et être introduit, chez lui, dans le royaume humanisant du cosmos. Il sait que le privilège passe nécessairement par l'apprivoisement.

Un prix est toutefois attaché à ce mouvement d'humanisation. Il présuppose la perte de l'innocence et la révocation de la protection de l'anonymat. Le

Renard est désormais sous l'influence des lois du seuil qui le lient à une convention et le charge de la responsabilité nouvelle d'être un bon hôte et un bon ami. Il a désormais le devoir de répondre à l'appel d'un hôte ou d'un ami. En tant que renard apprivoisé, il n'a plus à se cacher des prédateurs. Mais au même moment, il doit se priver du plaisir de chasser les poulets.

Nous pouvons spéculer qu'en tant qu'animal sauvage, le Renard aura peine à se débarrasser de son besoin de chasser et que celui-ci ira même jusqu'à hanter ses rêves. Il devra, par contre, trouver le moyen de dompter ses pulsions afin de se conformer et de s'adapter au nouvel ordre du cosmos.

Quiconque franchit la ligne séparant le monde universel du cosmos doit comprendre les exigences nouvelles qui s'imposent à lui. Il a le devoir d'adapter ses désirs et de s'assurer que ceux-ci n'outrepassent pas les dimensions d'un cosmos humain.

- Non, dit le Petit Prince. Je cherche des amis. Qu'est-ce que signifie "apprivoiser" ?
- C'est une chose trop oubliée, dit le renard. Ça signifie "créer des liens ...".
- Créer des liens ?
- Bien sûr, dit le renard. Tu n'es encore pour moi qu'un petit garçon semblable à cent mille petits garçons. Et je n'ai pas besoin de toi. Et tu n'as pas besoin de moi non plus. Je ne suis pour toi qu'un renard semblable à cent mille renards. Mais, si tu m'apprivoises, nous aurons besoin l'un de l'autre. Tu seras pour moi unique au monde. Je serai pour toi unique au monde ... (p.71 et 72)

Le Renard comprend que l'amour et l'amitié ne nous rendent pas pareil. L'amour a plutôt le pouvoir de nous montrer en quoi nous sommes différents l'un de l'autre. L'amour et l'amitié nous lient à l'autre d'une manière qui libère notre humanité et qui nous permet de distinguer une chose, une personne et un endroit de tous les autres.

Le Renard ne peut passer seul au travers de cette *transsubstantiation*. La tâche d'apprivoisement et de domestication ne s'accomplit qu'en couple. Un invité ne peut entrer dans la maison où il est convié sans l'aide de son hôte. Au même moment, un hôte ne saurait être véritablement un hôte sans l'aide de son invité.

Le Renard ne saurait entrer dans le royaume auquel il aspire sans l'aide du Petit Prince. Son instinct de renard est d'une grande utilité pour chasser le poulet mais ne suffit pas lorsque vient le temps d'entrer en relation avec un ami. Afin de franchir un seuil, une personne a besoin de l'aide et du consentement d'une autre personne. La fréquentation et l'apprivoisement ne peuvent être accomplis que par le couple.

Le Renard se plaint de sa vie à la lisière entre le monde indifférent de la nature sauvage et le domaine habité des hommes.

‘Il faut être très patient, répondit le renard. Tu t’associeras d’abord un peu loin de moi, comme ça, dans l’herbe. Je te regarderai du coin de l’œil et tu ne diras rien. Le langage est source de malentendus. Mais, chaque jour, tu pourras t’asseoir un peu plus près...’

On ne devient pas ami par la seule force de la volonté. On se lie à l’autre par un rapprochement mutuel qui domestique nos désirs. Graduellement, là où il n’y avait au préalable que des frontières matérielles et des obstacles physiques, se dessine un seuil auquel nous devons obéir. La première étape du processus d’apprivoisement ressemble au rythme de la fréquentation. Ce rythme implique un arrivé et un départ, un bonjour et un au revoir. Apprendre à vivre dans un horizon constitué d’arrivés et de départs nous permet d’apprivoiser l’image de la vie et de la mort. Seule l’être mortel, en mesure d’accepter les limites de son domaine et d’honorer un seuil est capable de peindre, de chanter et de danser son rapport à un monde lui aussi mortel. Seul un tel être ressent le besoin de se lier aux autres par l’amour et par l’amitié. Un monde fait de désirs sauvages est prisonnier d’une symbolisation paradisiaque qui ne reconnaît pas la distance et la différence entre les choses et les êtres. Ce monde est sous le dictat d’un complexe de forces appartenant à l’univers matériel. Dans cet horizon réduit, il n’y a pas de place pour le visage ou la voix d’un ami. Seul un désir apprivoisé nous ouvre la porte d’une relation fondée sur le modèle de l’hôte et de son invité.

Le jour suivant, lorsque le Petit Prince retourne auprès du renard, il sait comment s’y prendre pour apprivoisé son acolyte.

‘Il eut mieux valu revenir à la même heure, dit le renard. Si tu viens par exemple, à quatre heures de l’après-midi, dès trois heures je commencerai d’être heureux. Plus l’heure avancera, plus je me sentirai heureux. À quatre heures, déjà, je m’agiterai et m’inquiéterai: je découvrirai le prix du bonheur ! Mais si tu viens n’importe quand, je ne saurai jamais à quelle heure m’habiller le cœur... *Il faut des rites.*’

(L’italique a été ajouté.) (p.73 et 74)

Le Renard désire savoir à quelle heure arrivera son ami afin de préparer son cœur à sa venue. Saint-Exupéry utilise l’expression *s’habiller le cœur*. Cette expression sous-entend une préparation et une mise en scène afin de bien

accueillir l'autre. Le Renard *s'habille le cœur* afin d'être un bon hôte. L'expression *s'habiller le cœur* s'inscrit d'emblée dans une perspective cosmique. Par celle-ci, Saint-Exupéry nous rappelle que les rencontres interpersonnelles sont des événements culturels demandant une préparation et des rituels. Le Petit Prince doit être patient et attendre le moment où son compagnon terminera de mettre en ordre son domaine afin de le recevoir avec convivialité. Pour devenir amis, deux personnes doivent passer au travers de seuils hospitaliers. Ce passage obligé ouvre l'horizon de mondes nouveaux.

- Qu'est-ce qu'un rite ? dit le petit prince.
- C'est aussi quelque chose de trop oublié, dit le renard. C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure, des autres heures.

Le rituel célèbre la naissance d'une division fondatrice qui fait naître un cosmos. Cette division met en mouvement une dynamique d'échange entre voisins. En ce sens, le rituel est une approche particulière qui mène aux portes d'un autre monde. Il est une manière stylisée d'approcher un voisin. À toutes les fois que nous célébrons et honorons un seuil, nous participons à la création d'un monde. Cette action s'inscrit dans une longue narration dont la première ligne rejoint la première prière, le premier rite funéraire, la première lettre d'amour ... À la lumière de ces rituels, toutes les différences se marquent et acquièrent un sens. C'est par ce processus que chaque personne devient unique. Le rythme du rituel nous instruit. Il est une école de loyauté et d'amour. En pratiquant le rite, l'invité reconnaît l'existence de deux mondes, celui de l'hôte et de l'invité. Au même moment, il signale son intention de créer un lien symbolique avec son invité.

L'amitié fructifie lorsqu'elle s'inscrit dans le rythme du rituel. Elle gagne en densité lorsqu'elle inscrit ses peurs et ses craintes dans un horizon élargi. La fable suggère que pour devenir amis, deux personnes doivent se rencontrer à rythme régulier, de plus en plus rapproché dans l'espace et le temps. C'est dans cette perspective que l'amitié devient une fréquentation et que les amis sont des gens qui "se voient". L'action de "*devenir amis*" réfère à une nouvelle façon de "*voir*" et s'actualise dans la "*visite*". Le latin *visitare* est une forme fréquentative de *voir*. Le mot *visitare* fait donc référence à l'action de voir (*viso*) quelqu'un ou quelque chose de façon répétée.

C'est la tâche de la psychologie herméneutique de faire une distinction entre les différentes manières de voir. Ce genre de description nous permet de comprendre que nous nous lions à ce que nous voyons de la même manière que l'invité se lie à son hôte. Les tâches de visiter, de voir, d'entendre et de comprendre deviennent des activités cosmogoniques qui nous aident à créer

un monde humain. L'action de visiter construit et actualise le cosmos humain.

Le rituel de la fréquentation ne poursuit pas une tâche précise. Dans le domaine des sciences de la nature, l'activité de regarder et d'observer est finement circonscrite. Dans le monde de la fréquentation ceci n'est pas le cas. La vision et la compréhension issues du monde de la fréquentation ne cultivent pas de stratégie particulière et ne se concentre pas sur un but précis.

Nous nous fréquentons pour le pur plaisir d'être en compagnie d'un ami cher, d'un paysage familier ou d'une belle peinture. Ce mode de vision s'inscrit dans une conversation plus large qui oriente notre vie et lui donne un sens. Il nous lie aux êtres et aux choses.

À la fin d'une visite chez un ami, nous exprimons le souhait de nous revoir dans un futur rapproché. Frappé par la beauté d'un paysage ou par la magnificence d'une œuvre, nous exprimons le souhait d'y retourner. Ce type de promesse et de vœu est une reconnaissance que ce que nous avons vu, entendu ou compris demeurera avec nous et continuera d'avoir un impact sur nos vies. Visitant, nous invitons ce que nous voyons à traverser le seuil. Cette attitude permet au paysage rencontré de franchir l'enceinte de notre existence. Il est possible de contraster cette façon de voir avec une autre. Comme chasseur, nous devons suivre notre proie à la trace. Comme scientifique, nous devons isoler et circonscire les éléments qui nous intéressent. Le procédé est le même. Le scientifique et le chasseur n'ont pas de repos tant qu'ils n'ont pas surpris leur proie ou isolé les causes qu'ils recherchent. Il est clair que le regard de reconnaissance joyeuse que nous offrons à un ami n'est pas de même nature que le regard attentif et stratégique que nous posons sur un objet afin qu'il nous cède. Le chasseur ou le scientifique qui quitte la maison d'un ami pour retourner au travail doit se dévêtir d'un regard sur le monde et en adopter un autre. Il doit abandonner le regard circulaire et embrassant qui convient aux relations interpersonnelles et adopter la vision linéaire et encompassante qui sied à une activité de maîtrise de l'environnement. Ce nouveau regard obscurcit l'ancien mais ne parvient jamais à l'effacer complètement. Les mondes de la famille et de la communauté sont premiers. Ils donnent un sens et une densité à toutes les aventures humaines.

Le Renard comprend que dans le contexte d'une forêt, un animal est soit un chasseur ou une proie. Dans un horizon scientifique, l'humanité n'est qu'un morceau d'univers parmi des milliards d'autres morceaux d'univers tous plus ou moins semblables puisque sous la contrainte des mêmes lois fondamentales. Dans un tel monde, il n'y a rien pour unir un homme à un autre mis à part un complexe de lois et de forces naturelles.

Le Renard souhaite qu'on le sorte de son univers sauvage où les seules règles tournent autour du fait de manger ou d'être mangé. Il implore qu'on lui ouvre l'accès au monde du cosmos.

L'acte de visiter et de recevoir un ami s'inscrit dans une perspective cosmogonique. Il a pour tâche de lier deux mondes différents dans un tout symbolique plus large que la somme de ses parties. Tant et aussi longtemps que le Renard vivra dans la nature sauvage, il restera privé de la conscience d'un autre monde que le sien. Dans cet état de chose, il ne sera même pas conscient du monde naturel.

Mais à partir du moment où il reconnaît son désir d'être apprivoisé, le Renard commence à comprendre la différence entre le monde naturel et le monde habité des hommes. Son prochain souhait sera de lier ces deux mondes entre eux dans un cosmos plus large. Au moment où le Renard exprime son désir d'être apprivoisé, au moment où il se laisse touché par l'amour, il prend conscience de sa propre existence et de l'existence de l'autre. Pour chaque "ici" habité par le Renard apprivoisé se trouve un "là-bas" qui invite l'autre. Si le Renard veut trouver sa place dans le monde humain, il devra apprendre à faire la différence entre un "ici" et un "là-bas", entre un "maintenant", un "plus tard" et un "avant". Habiter un cosmos veut dire avoir un domicile et donc une perspective sur le monde. Visiter un ami, c'est lier entre-elles deux perspectives, deux maisons.

Le Banquet de Platon et le mythe d'Aristophane sur la naissance de l'amour.

Il nous sera utile de placer à côté de la fable de Saint-Exupéry le mythe d'Aristophane concernant la naissance de l'amour tel qu'il fut raconté dans le "Banquet" de Platon. Nous utilisons le terme fable en parlant du récit de Saint-Exupéry parce qu'il ressemble à ce que faisaient Aesop et Lafontaine. Nous avons approché cette fable sous l'angle de la création d'un couple dynamique et interactif à partir de deux entités sans liens préalables. La narration d'Aristophane suit le même schéma cosmogonique. Elle raconte l'histoire de la manière dont les dieux réagirent à la menace d'une race de monstres pré humains dont la taille dépassait du double celle des hommes actuels. Ces géants avaient deux têtes, deux séries de bras et de jambes ainsi que deux organes sexuels. Certains d'entre eux possédaient les deux sexes alors que d'autres étaient deux fois mâles ou deux fois femelles. Les dieux décidèrent de couper en deux ces monstres et d'en faire des créatures avec une seule tête, une seule paire de bras et de jambes ainsi qu'un seul organe sexuel. Ce mythe cosmogonique raconte comment ces créatures

devinrent peu à peu de véritable être humain c'est-à-dire des êtres capables d'aimer. Les deux mythes, celui de Platon et celui de Saint-Exupéry, racontent la naissance d'un cosmos par l'affranchissement d'un monde naturel et matériel. Dans les deux mythes, le ferment du lien cosmique est l'amour et l'amitié. Ils racontent la transformation mystérieuse d'un univers naturel en un cosmos humain et divin. L'éros est, pour les deux mythes, le ferment de cette transformation.

La beauté de ces deux histoires est qu'elles nous permettent d'approcher l'amour humain comme relevant d'autres choses que de faits sociologiques, psychologiques, biologiques ou anthropologiques. Elles nous permettent d'approcher l'amour à partir d'une perspective purement cosmogonique.

Le mythe d'Aristophane est très ancien. Il était déjà très âgé lorsque Aristophane choisit de l'introduire dans le banquet. Quelques traces de ce mythe se trouvent dans les textes fondateurs de l'hindouisme, du gnosticisme iranien, du soufisme et du judaïsme. La version badine d'Aristophane retire ce mythe de la tradition religieuse et l'ancre dans l'horizon plus réduit du divertissement et de l'anecdote. Toutefois, nous aurions tort de croire que le dramaturge comique que fut Aristophane n'avait pas d'intention sérieuse en attirant l'attention de ces amis sur ce mythe.

Il faut se rappeler qu'Aristophane et son entourage maintenaient une relation ambivalente avec les mythes. Dans une de ses pièces, "La guêpe", Aristophane raconte l'histoire d'un jeune homme ambitieux qui conseille à son père vieux jeu l'attitude correcte à adopter dans une société élégante. "Ne parle pas des nymphes, des géants et des autres créatures fantastiques" lui dit-il. "et surtout, ne parle pas des mythes car ceci pourrait offenser les gens bien élevés." Ceci nous rappelle la situation délicate dans laquelle se trouva Sigmund Freud dans le cercle de ses collègues médecins au commencement du XXIème siècle. Ces derniers écrits nous renseignent jusqu'à quel point il se laissa influencer par le mythe d'Aristophane et l'embarras que lui causait l'impossibilité d'asseoir ses théories sur d'autres choses que des mythes.

Nous pouvons avancer que l'histoire a connu des phases successives de changements rapides et d'évolution technologique qui ont poussé ses élites à une sorte d'amnésie les empêchant de profiter pleinement de leur héritage culturel. À ces époques, les élites culturels semblent incapables de marier les nouvelles façons de vivre au contexte culturel plus large duquel elles sont issues. Au lieu d'avouer leur défaite ou leur incapacité, ces élites culturelles préfèrent tourner la page d'un passé qu'ils jugent incompréhensible et peu sérieux.

Ces périodes récurrentes de sécularisation cessent de se représenter le monde comme une unité cosmique (relationnelle). Le monde cesse alors d'être compris comme un système dynamique et circulaire liant le ciel et la terre, le présent au passé. Il devient simplement le produit de forces

aveugles émanant d'un univers naturel. Ce type d'unité naturelle et autonome n'a plus besoin de se tourner vers le monde des ancêtres et des dieux. En tournant le dos au passé, ce monde nouveau fait la preuve qu'il désire se contenter de lui-même. Dans ce type de périodes où la foi en le cosmos fléchit, la vie intellectuelle tend à se limiter à l'investigation pratique et technique d'un monde matériel. La vie culturelle de son côté est réduite à l'accomplissement de tâches utiles et sécularisées. Dans ces périodes de l'histoire, le monde mystérieux des ancêtres, des dieux et des héros cède la place à un monde qui ne dépasse pas le monde naturel et matériel.

Freud et Aristophane ne pouvait pas s'arracher entièrement aux matrices de signification de leurs époques respectives. Ils ont toutefois senti qu'il était impossible d'explorer les mystères du cœur humain sans faire usage des mythes.

Aristophane résout se dilemme en présentant, d'un côté, son mythe comme une base sérieuse à sa réflexion sur l'amour tout en le discréditant et en l'associant, d'un autre côté, à des élucubrations de vieilles commères qui méritent une bonne dose de rire. Il nous encourage à voir le mythe comme une histoire amusante et grotesque présentant le destin tragique de monstres sectionnés en deux qui recherchent avec avidité leur moitié manquante. Au même moment, il nous invite à réfléchir sérieusement sur les aspects éclairants du mythe et sur ce qu'il nous montre de l'amour et de l'amitié.

Le sujet de cette conversation célèbre du *banquet* concerne la nature de l'amour et de l'amitié. Les six invités et leur hôte, Agathon, se mirent d'accord pour parler, chacun leur tour de leur conception respective de l'amour. À l'origine, un panégyrique est une oraison publique visant à honorer une personnalité ou un événement à l'occasion d'une fête ou d'un festival. La discussion de cette soirée à la maison d'Agathon a pris la forme d'un panégyrique en l'honneur d'Éros. Son but était d'évoquer la présence du dieu de l'amour. Cette discussion était donc une sorte de prière. Cette forme du discours ne cherche pas à *analyser* une personne ou un événement. L'intention première de cette soirée n'était donc pas de dresser un tableau sociologique, psychologique, biologique ou anthropologique de l'amour. Les invités cherchaient plutôt à évoquer et à faire apparaître l'amour.

Le discours d'Aristophane était le quatrième en liste. Il fut précédé par Phaedrus, par Pausanias, l'amant de ce dernier et par Eriximachus, un physicien quelque peu pédant. Son discours fut suivi par celui de l'hôte, le tragédien Agathon, et par Socrate, l'invité d'honneur.

À la suite de quelques échanges frivoles avec Eriximachus, Aristophane enchaîne avec son mythe sur la naissance de l'amour.

''Autrefois notre nature n'était pas celle qu'elle est précisément aujourd'hui, mais d'une autre sorte. Premièrement, l'espèce humaine comportait en effet trois genres ; non pas deux comme à présent, mais, en outre, de male et de femelle, il y en avait un troisième, qui participait de ces deux autres ensemble... chacun de ces hommes étaient, quant à sa forme, une boule d'une seule pièce, avec un dos et des flancs en cercle ; il avait quatre mains et des jambes en nombre égal à celui des mains ; puis, sur un cou tout rond, deux visages absolument pareils entre eux, mais une tête unique pour l'ensemble de ces deux visages, opposés l'un à l'autre ; quatre oreilles ; parties honteuses en double ; et tout le reste.'' (190 a)

Aristophane épice son récit de quelques détails comiques sur la façon dont se meuvent les géants à deux têtes. Il nous dit que lorsqu'ils courent, ils ressemblent à des acrobates faisant la roue. Il ajoute que, contrairement aux hommes actuels, ils pouvaient regarder dans toutes les directions de sorte que l'on ne pouvait pas parler chez eux d'une face et d'un dos. N'ayant ni face ni dos, ils pouvaient aller et venir sans se retourner. Ils avaient littéralement deux figures et, en ce sens, ne pouvait se permettre d'assoir un point de vu unique sur le monde. De la même manière, ils étaient incapables de s'engager réellement envers quoi que se soit.

Pour *confronter* quelqu'un ou quelque chose, nous devons porter une attention complète à ce qui est devant nous. Il faut se tourner de telle sorte que ce qui est devant devient, pour un moment, le centre de l'univers. Ceci est impossible à faire avec un corps qui peut regarder et bouger dans toutes les directions à la fois. Le monde leur apparaît comme une suite de sensations vaporeuses qui ne se condense pas en unité ou en amour. Il est difficile de comprendre comment un tel brouillard peut aboutir à une compréhension de soi-même et du monde. Un tel corps versatile, polymorphe et désengagé ne saurait être celui d'un amoureux, d'un saint, d'un poète ou d'un penseur. Un tel corps ne s'aurait participer à l'effort commun de formation d'une famille, d'une ville ou d'une civilisation.

Aristophane poursuit ainsi son histoire :

Or, s'il y avait trois genres et tels que j'ai dit, c'est pour cette raison que, originellement, le mâle était un rejeton du soleil; la femelle, de la terre; de la lune enfin, celui qui participe de l'un et de l'autre ensemble, attendu que la lune participe aussi des deux autres astres ensembles. Et justement, s'ils étaient tournés en boule, eux-mêmes aussi bien que leur démarche, c'est parce qu'ils ressemblaient à

leurs parents. Leur force et leur vigueur étaient d'ailleurs extraordinaires, et grand leur orgueil. Or, se fut aux Dieux qu'ils s'attaquèrent, et ce que rapporte Homère d'Ephialte et d'Otos, auxquels il fait entreprendre l'escalade du ciel, a rapport à ces hommes-là." (p.71)

Les géants pré humains du mythe d'Aristophane habitent un domaine situé à mi-chemin entre le ciel et la terre. Ces géants étaient des descendants du soleil et de la lune. Ils se tenaient à mi-chemin entre les astres majestueux et immobiles peuplant le ciel et le monde constamment changeant de la terre.

Le mythe nous dit que le monde humain fut mis en mouvement par des corps célestes qui quittèrent le ciel pour venir s'établir sur la terre. Ces corps pré humains, auto suffisants, ont commencé leur descente arborant des formes rondes et parfaites et en se mouvant en patron circulaire. Leur rapprochement de la terre les a transformés en créatures mortelles qui marchent en droite ligne et qui sont constamment entravée par des obstacles d'ordre naturel.

Ces nouvelles créatures durent acquérir une panoplie d'aptitudes afin de survivre sur la terre. Ils durent développer des stratégies afin de combattre le froid de l'hiver, la chaleur de l'été, la faim et la soif. Plus encore, ils durent abandonner leur position narcissique de corps autonome et apprendre à tendre la main pour demander ou donner de l'aide. L'évolution humaine telle que racontée dans le mythe, commence par un narcissisme absolu et se termine par une nouvelle capacité d'aimer et d'être aimé. Elle débute par la chute du paradis et par la perte d'un monde circulaire. Elle se termine par une vie dangereuse entourée d'obstacles et de tâches sans fin. Toutefois, cette vie humaine émergente ne perd pas l'étincelle de sa divinité. Celle-ci continue d'éclairer notre sexualité, nos amours et nos amitiés. Le mythe mentionne deux géants, Ephialtès et Otus qui, suivant Homère, complotaient contre les dieux. Aristophane utilise ici le prestige de l'Odyssée pour renforcer son propre discours. Ces deux frères finissent par s'assassiner mutuellement avec la même lance qui a servit à attaquer les dieux. Aristophane comprend, comme Homère et Virgile, que toute tentative d'agresser les dieux mène au fratricide ou au suicide.

Aristophane mentionne la colère des dieux suite au comportement insolent des géants pré humains. Ils conviennent entre eux de ce qui doit être fait afin de dompter ces créatures irrespectueuses. Ces lors de cette discussion que Zeus propose cette idée :

''Je crois bien, dit Zeus, que je tiens un moyen de faire, à la fois qu'il y est des hommes, et que, étant devenus plus faibles, ils mettent un terme à leur insolence. Je m'en vais sectionner chacun en deux... ils marcheront sur leurs deux jambes, en se tenant droit. Mais si, à notre jugement, leur impudence

continue et qu'ils ne veuillent pas se tenir tranquilles, alors, à nouveau je les couperai encore en deux, de façon à les faire déambuler sur une seule jambe, à cloche-pied." (190 f)

Les dieux étaient profondément dérangés par les comportements des géants, par leur manque de réceptivité, par leur orgueil disproportionné et leur incapacité à cultiver des relations réciproques. Aristophane utilise le mot "licencieux" (*akolasia*; ακλασίας) pour décrire les géants. Nous pourrions aussi le traduire par *intempérance* et *extravagance*. Le verbe *kolasis* (κόλασις) fait référence à l'idée de "corriger", de "rendre humble", "d'élaguer" et, plus communément, "d'apprivoiser". Les dieux s'objectent aux géants pré humains parce qu'ils manquent d'humilité et d'ouverture. Dans cet état, ils ne sont pas en mesure de cultiver des relations d'amitié ou d'amour entre eux et avec les dieux. Les dieux désespèrent donc d'eux car ils semblent incapables d'aimer. Ils sont incapables de passer au travers d'un seuil afin de former des alliances fructueuses et d'échanger des dons et des paroles.

Le mythe n'est pas avare de détails concernant la manière dont les dieux procédaient. Il semble que leur première tentative rata sa cible.

"Or, quand la nature humaine eut ainsi été dédoublée, chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle; elles se passaient leur bras autour l'une de l'autre, elle s'enlaçaient mutuellement dans leur désir de se confondre en un seul être, finissant par mourir de faim et, en somme, de l'inaction causé par leur refus de faire quoi que ce soit l'une sans l'autre.191) " b) Ce texte relate que les géants, après leur séparation, cherchaient désespérément à rejoindre leur partie manquante. Le texte grec utilise le verbe *symphyoo* (συμφύω) afin de décrire le désir de se greffer l'un à l'autre. Les géants mutilés ne pouvaient vivre sans leur seconde partie et préféraient mourir que de vivre une vie indépendante. Le mythe relate que Zeus prit pitié des créatures séparées et qu'il voulut trouver un moyen pour soulager leur misère et les maintenir en vie. Il aurait alors transformé ce qui était, au départ, un désir incessant de fusion en désir sexuel. À cet acte, il donna une résonance de plaisir et de vie.

"Il leur transporte leurs parties honteuses par devant ! ... et par leur moyen, il leur a permis d'engendrer l'un dans l'autre, dans la femelle par l'action du mâle. Son intention c'était que, par la copulation, à la fois, si c'est avec une femme qu'un homme à commerce, il y eût de leur par génération, accroissement de l'espèce humaine ; tandis que, à la fois, si même c'est avec un mâle, la satiété au moins résultât de ce commerce et les tournât vers l'action ; c'est-à-dire qu'ils se préoccuperaient d'autre chose

dans l'existence ! Ainsi, c'est depuis un temps aussi lointain, qu'est implanté dans l'homme l'amour qu'il a pour son semblable : l'amour, réassembleur de notre primitive nature.191) " c)

Il est curieux de constater que le langage contemporain a gardé dans le mot *sexualité* et dans l'expression *relation sexuelle* la résonance du mythe qui associe la mutilation et la souffrance à l'amour humain. Nous faisons référence ici à la relation étymologique entre les mots "sexe" et "sexualité" et le verbe latin *secare* qui veut dire, *couper, amputer, blesser, castrer* et *séparer*. Compris dans un sens mythique, le plaisir ressenti dans l'acte sexuel est associé à une chute, à la nostalgie d'un paradis où l'homme aurait été un et entier. C'est cette entièresité, cette totalité qui est brièvement recapturée au moment de l'étreinte amoureuse.

Notons que Zeus n'a pas inventé la sexualité dans un but de pure reproduction. Son but était de rendre les êtres humains davantage réceptifs à leurs dieux, leurs voisins et le monde qui les entoure. La nouvelle invention de Zeus (mechane, μηχανή) d'une sexualité humaine ne servait pas plus la procréation que l'ancienne sexualité des géants pré-humains qui, elle, s'apparentait à "l'émission dans le sol à la manière des sauterelles". Loin de perfectionner la biologie humaine, cette nouvelle invention avait comme intention d'atténuer le désir destructeur d'unité absolue, unité qui fut abolie afin d'offrir à l'homme le don de l'amour.

Les dieux désiraient que l'humanité accepte sa condition de mortels. Ils voulaient que les hommes dépassent leur nostalgie d'absolu par la culture de relations harmonieuses. C'est ainsi, croyaient-ils, qu'ils parviendraient à construire des alliances fructueuses avec eux et avec leurs compagnons humains. Les dieux souhaitaient voir les hommes former des familles, bâtir des villes et des civilisations prospères. C'est pour cette fin qu'ils ont remplacé un processus de procréation basé sur le corps biologique par des relations spécifiquement humaines c'est-à-dire des relations intersubjectives et émotionnellement significatives. Cette nouvelle sexualité humaine avait pour but de remplacer l'embrassade fusionnelle et mortelle qui prévalait au début. Celle-ci se transforme en un désir ponctuel respectueux des limites et des seuils. Ce nouveau désir *ponctuel* devait prendre la double forme complémentaire d'un arrivé et d'un départ, de l'amour et du travail, de la vie et de la mort.

Ce don de la sexualité tel que le mythe le décrit ne prend pas la forme d'un équipement biologique bonifié. Il a plutôt le sens d'une spiritualité émancipée de l'attraction moribonde et fatale de l'unité parfaite. Cette unité parfaite n'est accessible que dans une vision paradisiaque ou encore dans sa contrepartie scientifique de l'univers. La sexualité humaine devient alors l'acceptation d'une distance morale entre nous, les personnes et les choses. Le don de la sexualité dans son acceptation étymologique veut dire une prise de distance impliquant une séparation primordiale. Toutefois, il faut veiller à

ce que cette prise de distance ne devienne indifférence. Elle doit se transformer en amour.

La sexualité humaine est pleinement apprivoisée lorsque nous acceptons de vivre dans un temps et un espace marqués de limites et balisés de seuils.

Paradoxalement, le mythe nous rappelle que, pour devenir humain, nous devons renoncer au désir trop humain de nous approprier sans compromis les autres mondes.

C'est par la grâce de ces limites que nous rencontrons l'autre et nous-même au travers des yeux de cet autre. Nous avons noté plus haut que les géants androgynes pouvaient se reproduire d'une manière purement mécanique "en déposant leurs semences dans le sol à la manière des sauterelles". Ce mode de procréation ne requière aucun engagement face à un partenaire. Toutefois, avec la naissance des limites et du respect des seuils, il est devenu possible de se tourner l'un vers l'autre. À partir de ce moment, le présent est sorti de lui-même. Il est dorénavant devenu possible pour quelqu'un de se tourner vers le passé et de s'adresser au futur. Seul un corps capable de se tourner vers un autre, ou de lui tourner le dos, est capable de souvenirs et d'anticipation. Seul un corps mobile est en mesure de s'orienter dans le temps et dans l'espace. Seul un tel corps est en mesure de goûter ce qu'il voit, ce qu'il entend ce qu'il touche et ce qu'il sent. Seul ce corps renouvelé est en mesure d'entretenir des conversations révélatrices et des relations humaines aimantes.

En suivant Aristophane, nous découvrons des géants narcissiques vivants dans un monde sans frontière et sans amour humain. Ensuite, nous découvrons les amoureux emprisonnés dans une seule perspective et incapables de se tourner l'un vers l'autre. Plus loin, nous découvrons les premiers êtres en possession de leur complète humanité. Les amoureux, dont les plaies se sont cicatrisées, acceptent de vivre à une distance créative de ceux qu'ils aiment.

Aristophane ferme son récit par une phrase remarquable qui mérite notre attention. La densité de cette phrase rend difficile sa traduction. La version française de Robin et Moreau dans l'édition Gallimard se lit comme suit:

"Chacun de nous est donc la moitié complémentaire d'un homme, qui coupé comme il l'a été, ressemble à un carrel: un être unique dont on a fait deux êtres." (Platon (1950) *Le Banquet* tr. par Robin Léon et Moreau M.J. Paris: Gallimard p. 75)

Voici maintenant la version grecque: "*hekastos oun hemon estin anthropou symbolon*" qui peut aussi se lire comme suit: "Chacun de nous est le *symbole* d'un autre être humain" ou « chacun de nous est la partie manquante d'un autre être humain. Le mot central en grec est "*symbolon*" qu'on doit comprendre comme : une marque ou signe qui point vers quelque

chose (personne, événement) manquante ou non présente. Le verbe grec "*symballoo*" veut dire "*mettre ensemble*", "*joindre*", "*engager*" et "*rencontrer*". Cette phrase suggère que la personne humaine n'est pas autosuffisante mais qu'elle est nécessairement liée aux autres. Et cela pas au sens littérale et physique comme chez les géants, mais par l'intermission des symboles. L'être humain ne trouve pas en lui-même sa propre identité ou son propre but. Étant incomplet, il doit aller vers l'autre pour se former et pour forger sa propre identité et pour donner un sens à sa vie.

Dans la même veine, le « symbole » fait référence au ancien rituel grec à la fin d'une rencontre avec des amis dans l'étranger. Ce rituel de séparation accompli au temps que les amis partent chacun de leur côté prescrit qu'on brise une pièce de monnaie en deux parties qu'on nomme « symboles » (*symbola*) Chaque individu part avec un des morceaux en souvenir de leur rencontre. Ce symbole représente à la fois le souvenir d'une belle rencontre et l'espoir de se retrouver ensemble dans le future. Ce symbole veut dire à la fois la tristesse qu'accompagnent la séparation et le sentiment de complétude qui suit les retrouvailles des amis. Séparés, la moitié brisée du "*symbolon*" rappelle l'être absent et évoque une rencontre à venir. Le rituel ouvre la voie à une forme d'intersubjectivité qui n'est pas dépendante de la continuité matérielle et de la proximité physique. Le monde du symbole est indépendant de l'espace-temps. En se décollant de la réalité matérielle par l'évocation du symbole, les amis humanisent leur séparation. Ils la rendent habitable. On voit ici comment le rituel autour du symbole répète ce dont parle le mythe d'Aristophane.

Le Renard du récit de Saint-Exupéry se laisse attendrir par un champ de blé car celui-ci lui rappelle les cheveux du Petit Prince. Devenir amis c'est construire un pont entre deux mondes. C'est voir le visage d'un ami dans un champ de blé. L'amitié permet de lier un monde connu, qui se situe dans le passé, avec un monde futur. Parce que lié au passé, le monde futur est une promesse de rencontre. Il cesse alors d'être hostile. Le passé et le futur acquièrent un sens dans leur main tendue vers l'autre. Comme deux amis, ils forment un tout symbolique et se complètent mutuellement.

La tristesse produite par la séparation demeure indéniable. Le rituel du "*symbolon*" nous rappelle que, sans l'autre, nous sommes des êtres incomplets. La séparation équivaut donc à une cassure. Toutefois, cette cassure n'est pas nue. Elle est toujours accompagnée de l'espoir d'une rencontre à venir. Cet espoir, c'est le sens même de la cassure. La séparation est une coupure qui crée une blessure qui avec le temps guérit et devient signe et symbole qu'on apprend à lire. Ce parcours, décrit par le mythe rend notre monde habitable ;

Notons que l'unité d'une pièce de monnaie ou d'un vase est toujours une unité *retrouvée*. La cassure est première alors que l'unité est seconde.

L'unité n'est réellement découverte et ressentie qu'au moment où elle est détruite. (Freud disait que le sein maternel ou simplement signe de féminité est toujours le sein « retrouvé ») De même, le sentiment profond de complétude accompagnant l'amour véritable ne devient manifeste que dans la perspective d'un départ. L'amour débute avec un vase cassé. Il débute par une chute et prospère dans un monde marqué par la séparation et la mort. L'amour relie, cicatrise, s'ouvre aux compromis et construit des ponts. L'amour adoucit la douleur de notre incomplétude. L'imperfection du monde l'évoque. Elle le met en scène. En retour, l'amour offre un sens à cette imperfection et à cette fragmentation physique et réelle de notre monde. Elle lui offre l'espoir d'une unité retrouvée.

Les rituels d'amour et d'amitié rejoignent donc les thèmes évoqués dans le mythe de la création d'Aristophane. Le rituel du "*symbolon*" traduit dans un autre langage le monde brisé par l'épée de Zeus et la restauration, par l'amour, de l'unité perdue. Le rituel de séparation raconte la genèse de notre monde humain. Il rejoue indéfiniment cette création. Le mythe d'Aristophane replace l'amour au cœur de la création d'un monde habitable.

Nous voyons ici le rôle que jouent les rituels. Ils lient l'expérience quotidienne et concrète à un monde mythique. C'est seulement ainsi qu'un et l'autre acquièrent un sens. L'expérience individuelle ou historique de l'amitié ne saurait exister sans une narration mythique de l'amour. Dépourvu d'un horizon mythique pour donner un sens à leur séparation, les amis seraient incapables de supporter la douleur de cette séparation. En contrepartie, le mythe n'a pas de valeur sans son enracinement dans l'expérience vécue. Le mythe donne sens à l'expérience vécue et l'expérience vécue donne sens au mythe. Donc, la relation que nos ancêtres grecs entretenaient avec l'amour et l'amitié ne peut être comprise sans faire référence à leurs mythes et à leurs rituels. C'est par cette complémentarité que l'amour et l'amitié se manifestent pleinement.

Le mythe d'Aristophane, les rituels d'amitié des grecs et l'étymologie du mot sexualité mettent en scène l'identité fractionnée, coupée et blessée de notre humanité. Ici, la faute de cette condition humaine humiliée n'est pas mise sur le dos d'une quelconque oppression politique ou économique. Elle n'est pas un phénomène social. Elle est plutôt présentée comme un événement mythique qui échappe à la maîtrise humaine. L'horizon narratif du mythe entoure les événements historiques sans en faire partie. Les événements mythiques ne participent pas à la transformation du monde naturel. Ils font plutôt partie d'un monde festif à cœur duquel nous réfléchissons et célébrons la vie.

Aristophane n'est pas "moderne" lorsqu'il évoque la condition humaine. Il s'enracine dans un horizon mythique, poétique et religieux alors que la modernité réfléchit dans un horizon séculier s'inspirant des sciences sociales. Comme nous l'avons vu précédemment, les sciences sociales s'inspirent du modèle des sciences de la nature. Or, cette discipline défend l'idée d'un monde unitaire. La force et la portée de la narration d'Aristophane nous permettent d'envisager la possibilité de fonder une autre science humaine. Cette nouvelle science humaine exprime l'idée que notre humanité n'est pas autosuffisante et qu'elle s'enrichit au contact des narrations mythiques. Ces narrations mythiques inaugurent la multiplicité du monde. Chez les grecs, le désir de lier ces mondes prend le nom d'Éros.

Les monstres pré humains d'Aristophane étaient dépourvus de mythes et de rituels. Incapables de se lier symboliquement aux autres, ils ployaient sous le poids d'un monde réduit. Dépourvus de rituels et de sacrements, ils ne savaient honorer leurs morts ou fêter la naissance de leurs enfants. Ils manquaient des mots nécessaires pour dire les mystères de la naissance et de la mort. Ils restaient sauvages et inapprivoisées et ne savaient reconnaître la voie menant à la maison d'un ami. En l'absence de seuils symboliques, de rituels et de récits, les géants androgynes étaient soudés à leur environnement matériel. Formant un tout continu avec le monde, ils étaient incapables d'*habiter* celui-ci.

L'Éros de Diotime

S'inspirant d'une conversation qu'il eut avec une prêtresse manitéenne du nom de Diotime, Socrate se leva et pris la parole. Nous avons mentionné précédemment que la fête à la maison d'Agathon s'inscrivait dans le contexte du festival Lenaïan en l'honneur de Dionysos. Tels quels, les discours des convives sont à la fois une continuation et une prise de distance créative de la tradition dionysiaque du théâtre. Par son style, le discours de Socrate s'inscrit en aparté des traditions établies. Il demande à ses amis la permission de sortir du style traditionnel de l'éulogie. Fidel à son approche, il choisit un style conversationnel. En choisissant d'inclure dans la conversation l'enseignement de la prêtresse Diotime, Socrate fait allusion aux rites d'initiation. Ce faisant, il offre une dimension religieuse dans ce qui fut jusqu'à son tour de parole, une conversation plutôt séculaire.

Avant de rencontrer Diotime, Socrate croyait qu'Éros trimbalait avec lui tous les attributs du beau et du bon. À sa surprise, il se rend compte que la prêtresse considère l'amour comme un esprit (*daimoon*) plutôt que comme un dieu ou un être mortel. Afin de se faire mieux comprendre, elle lui dit :

“Le Dieu quant à lui, ne se mêle pas à l’homme; mais cependant, grâce à cette nature moyenne, c’est d’une manière complète que se réalise pour les dieux la possibilité d’entrer en relation avec les hommes et de converser avec eux, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil. Enfin, celui qui est savant là-dessus est un homme démonique ... Évidemment, ces démons sont en grand nombre et très divers ; Amour est en outre l’un d’entre eux.203) ” A)

Socrate apprend à considérer Éros comme une sorte de messager qui parcourt l’espace entre la terre et les cieux. C’est ainsi qu’il lie les deux mondes.

“Il (Éros) est un Grand Esprit (*daimoon megas*) Socrate; Tous ce qui appartient à la nature des démons est moitié dieu et moitié homme.” (203b)

Éros fait le lien entre des parties séparées qui, au départ, ne se reconnaissent pas mutuellement. Il est le maître des échanges, de la conversation et de l’interprétation. Le fruit premier de l’amour est une fascination réciproque. Celle-ci met en mouvement le jeu de la révélation mutuelle.

Voici ce qui, pour Diotime, est la tâche première d’Éros :

“Faire connaître et transmettre aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes, ce qui vient des dieux: les prières et les sacrifices des premiers, les injonctions des seconds et leurs faveurs, en échange de sacrifices; et, d’un autre côté, étant intermédiaire entre les uns et les autres, ce qui est démonique en est complémentaire, de façon à mettre le tout en liaison avec lui-même.” (203 a)

Diotime utilise le verbe grec *syndeoo* (συνδέω) qu’on peut traduire par « affixer », « lier », mais aussi pour « panser une blessure » afin de décrire la manière érotique de former une unité. Éros lie entres-eux des mondes et des choses et panser les blessures qui sont la marque de notre mortalité. Il est un réconciliateur et un thérapeute.

Ici, Diotime est très près du mythe d’Aristophane. Rappelons-nous que ce mythe décrit l’histoire d’êtres monolithiques coupés en deux par Zeus et

réunis par l'amour. Cette même idée est à l'œuvre lorsque Diotime fait référence au grand esprit d'Éros (*daimoon mega*). Du verbe "*daioo*" dont le substantif est "*daimoon*" proviennent les verbes "*séparer*", "*diviser*" et "*distribuer*". À l'origine, ces mots évoquent l'action de couper et de blesser. Les racines indoeuropéenne "*da*", "*dai*" et "*de*" font elles aussi références aux actions de "*séparer*", "*de diviser*" et de "*distribuer*" (Klein, E. (1971) *Klein's Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. Amsterdam: Elsevier; see under "demon"). Le *dai-moon* fait donc partie d'un monde divisé qui a perdu son intégrité physique et sa plénitude matérielle. Il appartient à un monde blessé qui doit apprendre à vivre avec l'absence, la perte, le regret, la maladie, la vieillesse et la mort. Le mot *daimones* fut donné à l'âme des hommes de l'âge d'or dont on croyait qu'ils formaient le pont entre la terre et les cieux. Ce nom fut plus tard attaché aux âmes qui nous ont quitté et est comme une sorte d'équivalent des mots latin "*manes*" et "*lemures*". (Liddell and Scott (1966) *Greek English Lexicon* Oxford: Clarendon Press; see under: "*daimoon*").

Socrate appelle son ange gardien son "*daimonion*". Cet esprit est une balise. Sur la voie de la sagesse, il lui sert de garde-fou. Au tout début du Banquet, avant son entrée dans la maison d'Agathon, Socrate s'immobilise dans une sorte de transe. Cet arrêt évoque la manière d'être et de penser de Socrate. Les amoureux de la sagesse ont appris à s'arrêter devant un seuil pour attendre la venue de l'autre. Nous reconnaissons cette posture iconique dans l'image du Bouddha assis sous l'arbre *bodhi*. Le Christ qui attend, les bras tendus sur sa croix, que les portes du ciel s'ouvrent participe du même désir iconique. C'est images expriment l'attente. En suivant la voie de l'Éros de Diotime, nous nous trouvons sur les pas du pèlerin qui s'arrête devant la porte d'un sanctuaire. Pour se rendre à cette porte, toutes les ressources de notre corps et de notre esprit doivent être mises à contribution. Toutefois, une fois sur le seuil de la porte, notre attitude conquérante doit se métamorphoser. Le *daimoon* socratique doit nous inspirer la patience nécessaire afin que cette porte s'ouvre de l'intérieur sur la silhouette de l'être cher. L'Éros de Diotime et de Socrate nous apprend que la grâce ultime provient d'une source à l'extérieur de notre contrôle.

Afin d'illustrer ce qui précède, penchons-nous sur la rencontre amoureuse des parents d'Éros dans le jardin d'Aphrodite. Le père d'Éros s'appelait Pôros (Expédient). Or, le nom Poros provient de "*poristikos*" qui évoque la force et l'intelligence. Pour cette raison, les trésoriers d'Athènes se nommaient "*poritai*" (procureurs capables). Il est amusant de noter que les pirates s'approprièrent le même titre. Par son nom, le père d'Éros évoque l'homme capable.

La mère d'Éros s'appelait Pénia. Ce nom personnifie la pauvreté, le besoin et le désir. Les parents d'Éros se sont rencontrés lors d'une célébration en

l'honneur d'Aphrodite. Poros était un invité d'honneur alors que Pénia, espérant récupérer quelques miettes du festin, se tenait avec d'autres mendiante à la porte de la maison.

À la fin de la soirée Poros, repu et ivre de vin, sommeillait dans le jardin de la déesse. Pénia s'allonge doucement près de lui et tomba enceinte d'Éros.

En tant qu'enfant du besoin criant et du besoin comblé, Éros incarne l'horizon élargi de tous les amoureux. Toutefois, contrairement à une simple force naturelle, la motivation érotique s'impose toujours une limite et fait halte devant la porte de l'être cher. L'amour est en mesure de remuer tous les obstacles de la terre mais sait s'arrêter humblement devant un autel, une œuvre d'art, un texte ou la porte d'un être cher.

Nous pouvons contraster la force d'Éros avec la force biologique d'un instinct. La motivation biologique et la force physique sont un mouvement continu entièrement dépendant des forces. Le désir sexuel est une ligne droite ininterrompue entre le jeu de séduction et le coït. Éros inspire lui aussi la poursuite et la passion. Toutefois, sa trajectoire est autre. Elle s'arrête et attend qu'Éros frappe à la porte de l'autre.

Comme enfant conçu dans le jardin d'Aphrodite, Éros est passionnément épris de beauté.

Diotime note que l'amour ne peut fleurir dans une atmosphère de rancœur et de laideur. La beauté nous rapproche du dialogue alors que la laideur nous en éloigne. La beauté est un geste de bienvenu qui incite l'invité à entrer en jeu. La beauté invite l'esprit érotique et lui permet de prospérer et d'accomplir sa tâche créative.

La prêtresse proclame avec mystère que

“Or, enfanter, elle ne le peut dans la laideur, tandis qu'elle le peut dans la beauté... Dans ce qui n'est pas en harmonie, il est impossible qu'il se produise... Or, il n'y a point harmonie dans ce qui est laid.”. (206 C)

Il est utile de rappeler que Diotime ne situe pas l'amour à l'intérieur des individus. Pour elle l'amour n'est pas un sentiment personnel mais une force humanisante qui construit des ponts entre les êtres. Elle est le lieu où les étrangers apprennent à former des relations cohérentes. Éros invite les couples amoureux à sortir d'eux même. Ces actes de réponses, de créations et de procréations se fondent sur la beauté :

“Chez tous les hommes Socrate, il y a, sache-le, une fécondité, et selon le corps, et selon l'âme; de plus, une fois que nous avons atteint un certain âge, notre nature

a le désir d'enfanter. *Or, enfanter, elle ne le peut dans la laideur, tandis qu'elle le peut dans la beauté.* L'union de l'homme et de la femme est en effet un enfantement, et c'est une affaire divine, c'est, dans le vivant mortel, la présence de ce qui est immortel : la fécondité et la procréation. Mais, dans ce qui n'est pas en harmonie, il est impossible qu'elles se produisent. Or, il n'y a point harmonie dans ce qui est laid avec tout ce qui est divin, tandis qu'il y a harmonie dans ce qui est beau." (206 C)

Dans la cosmologie de Diotime, la terre et le ciel forment un couple amoureux. Ici, la tâche d'Éros est de maintenir vivant le lien qui uni le couple premier. Advienne que ce couple s'effondre, tous les autres couples s'effondreront à sa suite. On pourra alors dire à Éros qu'il n'a pas su accomplir sa tâche. C'est pour cette raison que les activités créatives et procréatives de l'être humain doivent avoir lieu dans une relation (cosmos).

Les êtres humains vivent dans une spirale négative de perte. Comme il fut noté plus haut, la mortalité ne se manifeste pas uniquement à la fin de la vie. À chaque jour nous devons apprendre à mourir et à renaître. La mort se présente à tous les coins de rues sous la forme de la douleur, de la maladie et de la vieillesse. Elle est présente au cœur de l'absence de ce que nous désirons. En ce sens, l'amour restore ce que nous sommes constamment sur le point de perdre. En donnant naissance à des enfants, les parents continuent la lutte pour le triomphe de l'amour et de la vie. Ils savent que cette lutte va continuer même après leur départ. Nul art n'est en mesure de surmonter l'épreuve du temps sans l'aide d'un engagement érotique transmis d'une génération à l'autre. Tout ce qui a de la valeur se préserve à l'intérieur des frontières de l'amour.

Les êtres humains cultivent les relations amoureuses parce qu'ils se savent mortels. L'amour est un grain qui, bien nourri et bien cultivé, est source d'immortalité. Les êtres humains sont à la fois mortels et emprunt d'immortalité. Seule une relation amoureuse vécue dans l'horizon d'Éros et de la beauté peut libérer les amoureux de leur fardeau et vivifier l'immortalité qui sommeille en eux. Une telle relation restaure ce qui fut perdu en douleur, en oubli, en maladie et en mortalité.

Ce récit demeure dans l'enceinte de la vie familiale. Son vocabulaire évoque l'intimité sexuelle et la maternité. Il envisage un large terrain de créativité humaine. Dans cet horizon, la sagesse, la vertu, la justice et la modération deviennent la progéniture des relations amoureuses.

Nous, les modernes, avons tendance à croire que les œuvres de créations sont le fruit d'un talent isolé ou d'un individus génial. Où alors, nous les associons à de simples produits de circonstances sociologiques ou historiques particulières. Pour Diotime, ces actes créateurs sont le fruit de relations

amoureuses. Pour elle, tous les arts, les sciences et les créations humaines sont des enfants nourris par des parents guidés par Éros.

Pour Diotime, l'amour n'est pas tant une recherche de beauté. L'amour cherche la beauté afin de faire fructifier les relations humaines. C'est ainsi que l'amour contourne les ravages du temps et prévient la ruine du monde. Seul une telle vie est en mesure de contourner les ravages du temps et de garder vivante la flamme qui nous habite. Diotime enseigne que l'amour naît dans la beauté. Pour Diotime, la créativité humaine s'épanouit dans la tension érotique qui existe entre les partenaires du couple.

La beauté est un élément important de toute relation amoureuse. Ce n'est pas pour rien que la conception d'Éros a eu lieu dans un jardin d'une divine beauté. Il est intéressant de noter que le mythe ne fait pas référence à la beauté du couple mais plutôt à celui de l'environnement dans lequel il s'est uni. Cette rencontre dans le jardin d'Aphrodite n'est pas d'abord la rencontre d'une belle femme et d'un bel homme. Cette rencontre est plutôt le fruit d'un endroit hospitalier, propice au miracle de la création. Dans son récit, Diotime souligne le rôle que joue dans leur attirance mutuelle la beauté physique des deux amants. Toutefois, cette attirance physique n'est pas la seule explication de l'union. Pour donner naissance à Éros et profiter de l'illumination que procure sa présence, chaque couple doit cultiver son propre jardin d'Aphrodite. C'est ce type d'environnement particulier qui ouvre l'horizon d'une vie nouvelle.

“Le processus ne saurait aboutir dans la disharmonie.
La laideur n'est pas en harmonie avec ce qui est divin
alors que la beauté l'est.”

Les amoureux se trouvent toujours beaux. La répugnance ressentie à l'endroit de notre partenaire ne saurait déboucher sur une véritable conversation. Pour Diotime, le couple épanouit recréer le jardin d'Aphrodite. Le but de l'amour n'est donc pas la beauté en elle-même et pour elle-même. L'amour est plutôt la mise en scène d'un jardin enchanté qui est susceptible d'évoquer la vie.

La révision diotimienne du mythe d'Aristophane

Pour Diotime, la tâche principale d'Éros est de surmonter la distance séparant des mondes différents. L'amour voyage donc entre le ciel et la terre. Il entrecroise ces deux mondes et les métamorphose en un entier cohérent et sensible. Diotime croit qu'Éros remplit le même rôle auprès des couples humains. Par un travail de médiations, il transforme l'indifférence de

deux étrangers en une relation de réciprocité. Plus important encore, Éros inspire à ces couples le désir de cultiver en commun un espace intime entre-eux. Pour les couples hétérosexuels, cet espace d'intimité accueille une vie nouvelle. Pour les philosophes, cet espace génère la conversation, donne naissance à de nouvelles intuitions ou réactualise d'anciens mythes. Dans tous les cas, ces espaces intimes abritent une vie nouvelle et suscitent l'espoir au cœur d'un monde mortel.

Tel que mentionné précédemment, Diotime circonscrit l'activité d'Éros par deux verbes, "*hermeneuw*" et "*diaporthmeuw*". Le premier de ces verbes veut dire "interpréter", "expliquer", "clarifier", "exprimer" et "énoncer". Le deuxième évoque le transport d'aller et de retour d'une rive à l'autre ou au travers un seuil, entre deux mondes distincts.

Nous avons mentionné qu'Éros surmonte la distance et l'indifférence qui tiennent séparées les choses et les créatures naturelles. Il rassemble des mondes qui ne peuvent être liés physiquement ou littéralement. L'unité qu'il recrée est donc d'une nature symbolique et spirituelle. Sa mission est de créer une complicité entre les amoureux. Il permet de trouver les mots et les gestes pour se rapprocher. Il aide les fidèles à se rapprocher des dieux et aux dieux à recevoir leurs prières. Il aide les étrangers à se rejoindre traduisant les questions, les besoins et les désirs des uns et des autres. D'une manière globale, il aide les êtres humains à interpréter les commandements des dieux et rappelle aux dieux d'être aimant et compréhensifs envers l'humanité.

Sachant cela, il nous apparaît clairement que Diotime réinterprète le vieux mythe raconté par Aristophane. Ce mythe met en scène un monde primitif abritant une horde de puissants géants. Ceux-ci se sont aliénés les dieux et ne possèdent pas le bagage spirituel nécessaire pour établir entre eux de véritables liens de communautés. Ces géants vivent dans un monde que l'on pourrait facilement associer à l'univers naturel moderne. En effet, dans les deux cas il n'y a pas de vie de voisinage et il n'y a *pas ouverture sur un autre monde*.

Par leur mutisme, leur égoïsme et leur manque de collaboration, les géants poussèrent à bout la patience des dieux. Ceux-ci réfléchirent aux moyens de briser leur indifférence. Tel que mentionné plus haut, les dieux les coupèrent en deux. Ce châtement avait pour but de diminuer leur force et d'atténuer leur orgueil. Les dieux croyaient qu'ainsi amoindris, les géants s'ouvriraient à l'amour et à la créativité culturelle. Nous savons que cette stratégie fut un échec. En effet, les géants perdirent le goût de vivre. C'est ici qu'entre en scène l'intuition de Diotime. Elle prétend que ce qui aliène les géants n'est pas surtout leur force physique et leur autosuffisance matérielle. Elle avance

l'idée que ce qui les mine est l'absence d'une dimension spirituelle à leurs vies. Cette absence doit être comprise comme un manque d'ouverture vers un monde réellement *autre*. Les géants restaient prisonniers de leur propre monde et, le cas échéant, n'étaient pas en mesure d'entrer en relation avec autrui. Ils n'*habitaient* pas leur monde et étaient dépourvus de l'attitude, des gestes et des mots nécessaires au franchissement d'un seuil et d'un engagement envers l'autre.

Ils ne savaient s'expliquer entre eux, ne savaient questionner et interpréter des réponses. Ils ne possédaient pas de prières, de sacrifices ou de cérémonies par lesquels s'adresser au monde des immortels. Ils ne savaient évoquer le passé ou le futur. De la même façon qu'ils ne savaient porter leur regard vers le futur, ils étaient incapables d'évoquer des souvenirs.

Pour Diotime, Éros est une puissante présence interprétative. Il construit un pont par-dessus le vide meublant l'intervalle entre deux mondes précédemment isolés. Il transforme ces mondes séparés en un tout spirituel, conversationnel et cosmique.

La première tentative des dieux, celle de couper en deux les géants, ne rejoignait pas la dimension spirituelle et interprétative désirée. Cette première stratégie interprète encore la relation ciel-terre en des termes matériels. Elle établit un rapport de force, de domination et de subordination entre ciel et terre. Zeus a d'abord voulu transformer le monde matériel des géants par des moyens strictement matériels. Par l'emploi d'une procédure ingénieuse et par l'utilisation de la force supérieure, les dieux ont voulu, en vain, insuffler l'humanité aux géants.

Suivant le récit d'Aristophane, les dieux auraient inventés la sexualité humaine avec l'intention de prévenir l'effondrement total et la disparition ultime de leurs sujets terrestres. Toutefois, la sexualité qu'ils mirent en place est exempte d'une dimension réellement érotique. Cette sexualité non érotisée offre seulement un répit matériel temporaire à la douleur physique engendrée par la séparation.

La première attitude ouvre sur une sexualité incomplète. En effet, ce type de sexualité doit faire sans une dimension spirituelle et proprement humaine. Une telle union sexuelle, malgré son efficacité biologique, est destinée à demeurer un geste dépourvu de sens. Mis en scène dans un monde sans seuil, cet acte ne saurait être interprété, anticipé et même remémoré.

Diotime ne nie pas l'importance des rapports physiques et sexuels pourvus qu'ils fassent partis d'un désir érotique plus large. Éros vise à transformer la distance et la différence entre des mondes isolés. Il métamorphose des

mondes insensibles, inhabitables et inhumains en cosmos communicatifs. Ce désir érotique et cosmique élargi rend supportable et prospère la vie humaine. En effet, le cosmos possède des moyens de défense contre la menace constante de la perte et du déclin inhérent à un monde mortel.

Pour Diotime, Éros est celui qui unit la terre et le ciel. Il est celui qui marie entre eux par l'amour des mondes différents. Par contraste, la sexualité purement physique ne crée pas les liens vitaux unissant le couple. Tout ce que cette sexualité produit est l'entrecroisement temporaire de deux corps matériels. Elle offre l'illusion d'un retour à un monde épuré de différence et de mort.

L'Éros de Diotime n'offre pas la fusion ni l'illusion d'un monde naturel autosuffisant et sans failles. Il offre plutôt un monde fini et mortel soulagé de sa souffrance par l'hospitalité, l'amitié, la conversation et l'amour réciproque de la sagesse.

Diotime lie donc la quête humaine de la connaissance à un désir premier d'une relation aimante avec nos voisins. Elle lie le désir de connaissance à la conversation et, par extension directe, à l'hospitalité et à l'amitié.

Tel que nous l'avons mentionné plus haut, le banquet en lui-même reflète l'intuition de Diotime. À l'invitation d'Agathon, des amis sont rassemblés pour célébrer les mystères de l'amour. Cette célébration prend la forme d'une conversation entre amoureux de la sagesse. Elle a lieu dans un environnement invitant mis en scène pour évoquer l'esprit d'Éros.

Les invités d'Agathon n'évoquent pas Éros par le moyen du flirt. Ils rejoignent l'amour par la conversation disciplinée. C'est en parlant chacun leur tour et en s'écoutant mutuellement qu'ils préparent la venue du "*Daimoon Megas*", ce grand interprète capable de rapprocher des mondes marqués par la distance et par la différence. Afin d'y parvenir, ils mettent de côté une vieille notion matérialiste de la connaissance basée sur le pouvoir, la survie, la santé et la validation individuelle. Cette notion était dominante chez les géants pré humains qui, rappelons-le, prirent d'assaut le ciel afin d'y détrôner les dieux. Cette notion redevient dominante pour tous ceux qui renouent avec les habitudes de ces ancêtres primitifs pour qui la connaissance est un quête de pouvoir ponctuée du désir de se libérer de ses voisins.

Les invités du banquet choisissent plutôt de faire confiance à l'esprit d'Éros dont les talents d'herméneutes transforment les étrangers en amis.

Nous retournons ici à la phrase poignante d'Aristophane qui décrit les êtres humains comme des moitiés complémentaires et des symboles des uns et des autres. Cette phrase nous rappelle qu'une philosophie vivante et une vie en santé s'enracinent toujours dans un fragile échange de symboles. Le fondement d'une vie fertile n'est pas plus solide que l'échange entre deux amis d'une moitié de pièce de monnaie brisée.

L'Éros de Diotime nous rappelle que cette simple convention entre amis et entre voisins nous offre une solide défense contre la douleur subséquente à la perte et au déclin inévitable dans un monde mortel et humain. Nous accédons au monde de l'Éros diotimien en acceptant des limites et en honorant des seuils. Ce monde reste fermé aux âmes errantes et à tous ceux qui pleurent inlassablement un paradis perdu. Ce monde reconnaît des limites, accepte la séparation et ne nie pas la réalité de la mort. L'amour et l'habitation commencent par l'exode du monde naturel et illimité. L'amour découle de la reconnaissance d'un seuil. Seule la reconnaissance des limites met en mouvement l'interaction aimante de deux mondes avoisinants.

Ceci me rappelle une histoire racontée par le latiniste Paul Veyne. Paul Veyne nous raconte comment, enfant, il découvrit et tomba en amour avec l'ancien monde. Agé d'environ huit ans, il trouva dans un coteau de la Vaucluse, un morceau d'amphore romaine. Ce petit morceau de poterie le fascina et lui apparut comme "quelque chose provenant d'un autre monde". Ceci enflamma son imagination. Débuta alors pour lui l'exploration de la civilisation de Rome. Cette quête se prolongea sa vie durant. Cette journée fatidique convainquit l'enfant de l'existence d'un monde distant et différent. Ce fragment d'un autre monde joua le rôle d'un *tessera* ou d'un *symbolon*. À partir de ce moment, Paul Veyne se senti lié d'amitié avec l'ancien monde.

L'enfant a eu une vision parallèle d'un monde jusqu'alors inconnu. Ce monde voisin lui fit signe et développa chez lui un fort désir de s'y lier. La réalité de cet enfant n'est pas très différente de celle de toute jeune personne lorgnant du côté de l'amour. Le jeune amoureux est confronté à un monde mystérieux qui le fascine précisément parce qu'il ne peut être approprié ou compris complètement. Ce monde étrangement proche et distant à la fois est *autre* précisément parce qu'il est protégé par un seuil et qu'il ne peut être atteint sans aide. Dans les deux cas, les amoureux accèdent partiellement à un monde voisin qui ouvre une relation passionnée sous l'égide d'Éros. Dans les deux cas, la relation qui s'ensuit offre aux amoureux une source infinie d'inspiration et de renouvellement. Dans les deux cas, les amoureux doivent demander la médiation de l'Éros diotimien pour interpréter (*hermêneûon*) et aligner leur monde respectif afin qu'un échange (*diaporthmeûon*) (Voir page 1 du texte anglais) puisse avoir lieu. C'est ainsi que les deux mondes s'acheminent vers une unité cosmique.

Lorsque nous plaçons côte à côte le récit d'Aristophane et celui de Diotime nous prenons conscience qu'il existe entre eux une différence essentielle. L'opération que subirent les créatures ne leur permit pas de ressembler à de vrais êtres humains capables d'amour et d'amitié. Après l'opération, ils désiraient si ardemment leur moitié manquante qu'ils en perdirent le goût de vivre. La chirurgie suivante permit aux géants d'accéder à l'univers du sexe physique mais pas encore à celui de l'amour.

Ce récit n'accorde aucun rôle actif aux géants pré-humains dans leur propre développement et leur propre épanouissement. Ici, la création est l'affaire du divin. Elle n'inclut pas les mortels. En contraste, l'Éros diotimien ouvre un horizon d'échanges dynamiques entre la terre et le ciel. Cet horizon d'échange mutuel sert de base à l'amour et à l'amitié. Il ouvre un monde symbolique qui "lient entre eux" (*sympallo*) des mondes différents. Il ouvre aussi la possibilité du déni et du refus. Il devient alors possible de demeurer sourd à l'appel d'un voisin, de mal interpréter les paroles d'un autre et manquer de réciprocité dans l'échange de cadeaux. L'esprit d'Éros (*daimoon*) fait la médiation entre l'hôte et l'invité, entre les mortels et les immortels, entre les amis et entre les amoureux. Cette médiation ne porte fruit que pour ceux qui, comme le Renard de Saint-Exupéry, désirent être apprivoisés.

La fonction sexuelle du récit d'Aristophane est exclue de la sphère érotique de Diotime. Ce "dispositif" (*mechané*) sert la cause d'une nostalgie rétroactive. Il soulage la douleur de la séparation par l'illusion d'un retour à un monde sans division. Un tel type de rapport à la sexualité peut consoler brièvement une créature perdue mais ne saurait libérer durablement l'esprit humain. Cette libération n'est possible qu'à l'intérieur d'un dialogue.

L'amour décrit par Diotime n'appartient entièrement ni à un monde divin, ni à un monde humain. Il se situe dans un entre-deux. Il est un seuil assurant la médiation entre ces deux mondes. Cet amour se révèle au moment où un hôte reçoit son invité, lorsque des amis entrent en conversation ou lorsque les amoureux s'allongent l'un près de l'autre. Il apparaît lorsque le dévot adresse une prière à son dieu et au moment où les vivants rendent hommages à leurs morts.

Ce nouvel Éros transforme le monde humain. Celui-ci ne peut plus être compris par des métaphores biologiques. Il ne peut plus être décrit adéquatement par l'évocation exclusive de mécanismes neuraux ou par des particularités biochimiques. Les êtres humains se distinguent des géants par leur ouverture à l'amour, à l'amitié et à l'acte de foi. Cette nouvelle humanité, éveillée de son sommeil naturel par Éros, ne s'épanouit pas par la

conquête et la fusion matérielle. Elle cherche plutôt l'union symbolique et spirituelle qui jette les bases d'un monde pleinement humain. Les géants sont obsédés par l'unité matérielle, l'homogénéité, l'égalité et l'indifférenciation. Leur amour efface les différences et éradique les distances. Ces créatures désire ardemment se fusionner à un monde matériel.

Par contraste, le monde transformé par Éros cherche une unité nouvelle, acceptante des différences et respectueuses des distinctions. Cette unité est garantie par une série de seuils protégeant des domaines distincts et encourageant entre eux les échanges symboliques.

Ce monde nouvellement constitué par Éros donnera naissance plus tard aux sciences naturelles et à l'étude d'un univers naturo-scientifique. Un monde inspiré d'Éros ne repousse pas les arts et ne dédaigne pas les religions. Il ne dénie pas la grâce et la sagesse des mythes et de la poésie. Un tel monde se trahirait lui-même en négligeant la sagesse des traditions et en saccageant les attaches qui le lie à d'autres mondes.

Le mythe et le récit naturo-scientifique Freud et le mythe d'Aristophane

C'est afin de réagir à ses propres incertitudes sur les fondements intellectuels de la psychanalyse que Freud utilise pour la première fois le mythe d'Aristophane. Toutefois, avant d'explorer la manière dont Freud incorpore à l'intérieur de la psychanalyse le mythe de la création d'Aristophane, nous devons parler du rapport ambigu qu'il entretenait avec les mythes. Freud avait le désir de fonder une science pratique et académique (*Wissenschaft*) de la psyché. La méthode de cette nouvelle science devait coïncider éventuellement avec celle des sciences naturelles. En effet, malgré son étonnante originalité, Freud était aussi l'enfant de son siècle. Il voulait que sa conception de la nature humaine s'enracine dans une description naturo-scientifique d'un univers matériel et naturel. Il n'a jamais cessé de croire que le savoir utile et légitime a comme objet l'univers naturo-scientifique. Il croyait que la science constitue notre seul espoir de sécuriser et de vérifier un tel savoir.

Pour Freud, la science est le moyen ultime de faire apparaître la réalité. Il voulait fonder la psychanalyse à l'image d'une science moderne dont le destin est d'être incorporé dans l'horizon plus large des sciences naturelles. C'est dans cet esprit qu'il écrit que les déficiences dans ses propres descriptions psychologiques vont disparaître le jour où "les termes psychologiques, actuels, seront remplacés, dans l'avenir, par des termes

empruntés à la physiologie et à la chimie.” (Freud, S. (1940) *Gesammelte Werke, Volume XIII p 65*) Rien ne nous laisse croire que Freud ait jamais pensé sérieusement à une approche alternative, qu’il ait réfléchi à la possibilité d’assoir sa vision de l’homme et du monde sur autre chose que les sciences naturelles.

Freud reçut une excellente éducation naturo-scientifique. Il étudia pour devenir médecin et il travailla en laboratoire avec quelques-uns des plus grands pionniers de sa discipline. Toute sa vie, il resta marqué par l’esprit des Lumières. Il se fit rapidement un porte-parole de l’effort Voltairien de libération du monde de l’emprise malsaine et paralysante des superstitions religieuses et des illusions de toutes sortes. “La recherche” écrit-il en faisant référence exclusivement à la recherche naturo-scientifique, “regarde tous les domaines de l’activité humaine comme lui appartenant en propre et doit avancer une critique sans pitié lorsqu’un autre pouvoir veut lui confisquer une partie de ceux-ci.” (*Neue Folge der Vorlesungen* G.W. XV, 172-173); Plus loin, amplifiant son point de vue, il révèle péremptoirement ses convictions :

“Nous ne pouvons considérer les sciences naturelles comme un simple domaine de l’activité spirituelle au même titre que la philosophie ou la religion. Il serait faux de croire que chacune possède une égale validité. En faisant ceci, nous dirions qu’ils ont tous un droit égal à la vérité et que nous devrions laisser à tous les mondes la liberté de former leur propre conviction et leur propre croyance. Une telle approche semble certainement spirituelle, tolérante et ouverte d’esprit. Mais ce point de vue ne saurait être toléré car elle perpétue tous les démons d’un point de vue non scientifique.” (op. cit. p.173) Chapt 35, = 4 pages Nouveau cours d’introduction à la psychanalyse. Nouvelle conférence sur la psychanalyse.

Pour Freud, la philosophie est plutôt inoffensive car elle affecte et influence seulement un petit groupe d’initiés. En retour ce petit groupe a peu d’impact sur les masses. L’art est tout aussi inoffensif car “sa seule ambition est de créer des illusions.” Par contre, ajoute-t-il, la religion est un ennemi sérieux de la science. (*eine ernsthafte Feind*) (op. cit. p.173)

Dans un passage de son *Introduction à la psychanalyse*, Freud range sa nouvelle discipline au côté des grandes réussites de la science. Il met fréquemment de l’avant les innovations sociales et culturelles susceptibles d’émerger de la psychanalyse. Il accueille ces innovations éminentes comme la confirmation de l’essence purement naturaliste de son système. Il écrit :

“Dans le cours des siècles, la science a infligé à l’égoïsme naïf de l’humanité deux graves démentis. La première fois, ce fut lorsqu’elle a montré que la

terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique ont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine ait déjà annoncé quelque chose de semblable. Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégié dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en démontrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin, de Wallace et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose de montrer au moi qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique." (Freud, S., *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 2001, p.343-344)

Freud aimait penser que la psychanalyse possède le même statut scientifique que l'astronomie ou la chimie. La seule différence serait au niveau du stade de développement. Son scepticisme radical face à la religion en fait foi. La psychanalyse ne se fie-t-elle pas sur des méthodes d'observation rigoureuses et sur un consensus parmi des observateurs entraînés ? N'est-elle pas ouverte aux révisions lorsque la prépondérance des évidences l'exige ? Et la résistance acharnée qu'on lui oppose n'est-elle pas la preuve indirecte qu'elle fait partie de ces grandes sciences qui libèrent l'humanité de la prison de la religion et de ses superstitions ? Ne fait-elle pas partie d'un puissant mouvement révolutionnaire dont l'ambition est de remplacer les vieilles illusions par de nouvelles intuitions scientifiques ?

Toutefois, le ton triomphant et la conviction sans complexe de Freud ne sont pas présents dans les pages *D'au-delà du principe de plaisir*. Freud y prend conscience que les questions qui l'intéressent le plus et qui touchent au cœur de la théorie et de la pratique psychanalytique trouvent peu de résonance dans les domaines liés aux sciences naturelles. Il met en lumière la distance entre ses propres intérêts culturels et psychologiques et ceux des sciences naturelles. D'un côté, il veut que la psychanalyse fasse partie du grand effort culturel et social dont les sciences naturelles forment l'avant-garde. De l'autre côté, il lui est impossible de nier que les préoccupations et les intérêts formant le cœur de la psychanalyse se marient mal au cadre traditionnel de la biologie et de la médecine.

Il est possible d'avancer que Freud était au fait de cette divergence au moment même où il fonde la psychanalyse. En effet, Freud marqua la différence de rôle entre sa pratique et celle des médecins. Cette décision mit

en évidence que le rationnel thérapeutique soutenant la psychanalyse est différent de celui soutenant la médecine. La bataille qui s'ensuivit dans les cercles psychanalytique autour de la légitimité des analystes non médecins est un reflet de cette divergence. De plus, cette controverse a mis en lumière le débat concernant la relation que la psychanalyse entretient avec la biologie et le reste des sciences naturelles.

Mentionnons que Freud fut fasciné par l'hystérie de conversion précisément parce qu'aucun model médical et biologique ne parvenait à en expliquer les causes et le fonctionnement. C'est ici que Freud effectua son saut théorique le plus important. Il choisit alors d'étudier les symptômes dans un horizon culturel et historique plutôt que dans un cadre strictement médical et anatomique. Cette prise de position théorique a ouvert la voie à une nouvelle compréhension du corps humain. Soudainement, le corps humain n'était plus seulement le produit de forces naturelles et matérielles anonymes. Il était formé et déformé par des récits de vie et marqué ou défiguré par des relations humaines.

Il est difficile de saisir la pensée de Freud sur le corps psychanalytique et sur la place qu'il occupe au côté du corps biologique du médecin. De la même manière, il est difficile de comprendre où il situait la psychanalyse par rapport aux sciences de la nature. Parfois, il semble percevoir les sciences comme une sorte de fédération dont chaque domaine interroge le réel avec ses propres moyens et sa propre vision. La psychanalyse trouve facilement une place dans ce genre de conception. Toutefois, à d'autres moments, Freud glorifie le caractère monolithique d'une science naturelle comprise comme horizon absolu et ultime du savoir humain. Cette vision plus dogmatique de la science et du raisonnement scientifique place la psychanalyse en position de faiblesse.

Freud parlait parfois de la jeunesse de la science. Il mettait de l'avant qu'elle ne fût pas assez avancée pour comprendre les phénomènes psychologiques. Il avait une vision idéale d'une science universaliste future disposé à reconnaître les phénomènes psychologiques. C'est dans cette science du futur que la psychanalyse trouvera sa place.

L'utopisme scientifique de Freud entretient des liens étroits avec son radical athéisme. Son rejet systématique de la foi juive et chrétienne est un déni radical de l'existence d'autres réalités que celle qu'explorent les sciences naturelles. Son utopisme scientifique est une quête d'un monde absolu et universel définissable par cette formule : *un monde pour lequel il n'y a pas d'autres mondes*. Pour ce scientisme, les phénomènes humains émergent d'un univers naturel autosuffisant à l'abri de la vie du voisin. L'exploration et la compréhension d'un tel monde absolu nécessitent une science naturelle toute aussi absolue. Cette exploration nécessite un point de vu et des

habitudes de pensée compatibles avec les sciences naturelles. Cette exigence de compatibilité à pour effet de rejeter toutes les autres formes d'organisation et de compréhension du monde. Cette tendance au scientisme, quoique jamais nié en principe par Freud, était toutefois tempérée par sa dextérité clinique et par son intérêt pour la littérature.

Son réalisme lui permit de fonder sa nouvelle discipline à l'extérieur de l'influence du domaine proprement médical. Par contre, sa foi utopique l'incitait à rêver à une science future complètement unifiée où les différences entre disciplines n'existeraient plus. Il pensait qu'un jour la psychanalyse serait en mesure de rejoindre et de se fondre à cette science élargie.

La lecture de *Au-delà du principe de plaisir* est fascinante puisqu'elle met en scène le turbulent conflit au sujet de la place de la psychanalyse dans le monde des sciences.

Dans un passage, Freud confit sa frustration face aux difficultés de façonner des questions sur l'origine de la sexualité et la signification de la mort qui cadrent bien avec l'horizon scientifique. Il lut assidûment la littérature médicale et biologique de son époque sans trouver le début d'un écho à ses questions. Après ses vains efforts, il dut regarder le fait en face : Les questionnements centraux de la psychanalyse étaient ignorés par la littérature scientifique de son époque.

Pourtant, en soulevant les questions de l'amour, de la vie et de la mort Freud était persuadé de s'adresser aux "grands problèmes de la connaissance et de la vie." (*die grosze Probleme der Wissenschaft und des Lebens*) (Freud, S. 1963, V. XIII, p.64). Pour celui-ci, ces questions étaient, dans ses propres mots, "ultimes" et "finales". (*die letzten Dinge*) En allemand, ces mots évoquent un contexte biblique et eschatologique. En regardant en arrière, il semble bizarre que Freud cherche une réponse finale à des questions de nature philosophique et religieuse dans un contexte strictement biologique et médical. Toute aussi naïve peut sembler sa réaction à la fin de sa quête désespérée d'une réponse scientifique. En effet, il se dit extrêmement surpris (*erstaunt*) du manque de consensus dans la littérature médicale sur le rôle que joue la mort dans le monde des organismes vivants. Il écrit que "tout le concept de la mort glisse des mains" du biologiste (Freud, 1963 V. XIII, p.47)

Il ne fut pas plus chanceux lorsqu'il planifia de trouver des réponses à d'autres questions "ultimes" telles que celles concernant l'émergence, (*die Entstehung*) ou l'origine (*die Herkunft*) de la reproduction sexuelle. Il conclut en écrivant :

Dans ce domaine, la science a si peu à nous apprendre. À partir de la perspective de la science, le problème de l'origine de la sexualité demeure obscur. Il nous est impossible de trouver même une simple hypothèse en mesure de jeter un rayon de lumière dans la noirceur. Si nous regardons ailleurs, nous trouvons effectivement une hypothèse mais celle-ci est si fantastique (*phantasmatique Art*) que nous sommes obligés de l'appeler un mythe. Je ne ferais pas référence à celui-ci si elle ne rencontrait pas les conditions pouvant nous mettre sur la trace de l'origine du besoin de restaurer un état antérieur. Ce que j'ai en tête c'est la théorie que Platon place dans la bouche d'Aristophane lors du *Symposium* et qui fait référence à l'origine du besoin sexuel. (Traduction libre) (Freud, 1963, V. XIII, p.62) [Trouver la traduction originale](#)

Freud a persévéré longtemps afin de trouver une explication ou une hypothèse de nature scientifique à ce qu'il nomme "les grands problèmes de la connaissance et de la vie". Il voulait asseoir la psychanalyse sur les bases solides des sciences naturelles et ce, dans le but de lui assurer une noble lignée et une méthode sûre. Lorsqu'il pris conscience que son but lui échappait complètement, il dut, en désespoir de cause, se tourner vers le dialogue de Platon sur le mythe d'Aristophane. C'est donc ce mythe qui lui servit, en bout de ligne, de base réflexive.

Ce n'était pourtant pas la première fois que Freud faisait référence à ce mythe. Il l'avait mentionné au début de sa carrière lorsqu'il écrivit *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Voici la manière dont il décrivait le mythe alors :

"une belle fable poétique à propos de la division de l'humanité en deux moitiés, l'homme et la femme, et qui trouvent le moyen de se réunir par l'amour" (7) (Freud, S. Band V, p.34)

Le même mythe fut mentionné une fois de plus en 1920, dans l'introduction de la version révisée de ces essais. Il fait mention du parallèle profond qui existe entre sa propre conception psychanalytique de la sexualité et celle de la théorie de l'Éros du "*divin Platon*". (des göttlichen Plato) (8) (Freud, S. Band V, p.32)

Freud était attaché de longue date à ce mythe. C'est du moins ce que laisse supposer la mention de celui-ci dans une lettre d'amour qu'il écrivit dans son jeune âge à sa fiancée. Dans cette lettre qu'il adresse à Martha Bernays le 28 août 1883, il se plaint du sentiment de solitude que lui procure son absence. Il écrit :

“Je ne suis réellement que la moitié d’une personne dans le sens de la vieille fable de Platon que tu connais sûrement. Au moment où je cesse de travailler, ma coupure saigne”. (9) (Freud, E., 1960, p. 48)

Ce contexte illustre clairement que Freud faisait plus que simplement référence à un texte célèbre de l’antiquité. Des lettres subséquentes nous montrent jusqu’à quel point Freud a internalisé ce mythe. Il écrit que, pour soulager la douleur qui se fait trop grande, il porte une attention soutenue et soignée à ses patients. Ceci nous montre clairement que Freud comprenait la profondeur morale du mythe. Il comprend Diotime lorsqu’elle enseigne que le but de l’amour n’est pas simplement de célébrer la beauté ou de procurer des sensations plaisantes ou consolantes. Par-dessus cela, l’amour nous donne la force “d’amener et d’engendrer” (*geneseos*). Plato 206 B.

À la lumière de l’influence intime et profonde du mythe sur la vie de Freud, il est surprenant de constater l’hésitation et la gêne qu’il montre en l’introduisant au lecteur. Pourquoi lui était-il si difficile d’avouer l’importance cruciale de ce mythe dans le développement de la pensée psychanalytique ?

Nul doute que la réticence de Freud a pour source un conflit interne qui met en opposition son expérience personnelle et culturelle avec sa conviction scientifique. Il rassure donc ses lecteurs en prétextant que ce mythe joue un rôle mineur dans l’édifice psychanalytique. Il avance qu’il sera remplacé un jour par des données scientifiques fiables.

Il fait remarquer qu’il s’est contenté d’emprunter au mythe une seule idée : le désir amoureux de revenir à un état d’unité préalable. Il transforme cette idée qui devient sous sa plume un instinct biologique qu’il définit comme “ un sentiment d’urgence inhérent à la vie organique et qui vise la restauration d’un état révolu”. (Norton p.51; G.W. XIII p. p. 38).

Freud se place en position de bénéficié du prestige des sciences naturelles tout en s’appropriant la sagesse des anciens mythes.

La propre version de Freud du mythe d’Aristophane est reprise partiellement dans la traduction de U. von Wilamowitz-Moellendorff. À partir de cette version tronquée , il cite plusieurs lignes :

“Au début, le corps humain n’avait pas la même forme que maintenant... (Aller voir Freud”

Ce qu’il y a de frappant dans cette version écourtée du mythe est que Freud arrête sa lecture au moment même où la naissance d’Éros et la genèse des relations sexuelles sont décrites. Rappelons que Platon nous présente Éros comme le messager sacré qui lie la terre et le ciel, les mortels et les immortels ainsi que les hommes entre eux. Il est le grand esprit (*daimoon megas*) dont la tâche est de soulager les blessures causées par le fer de Zeus, réunir la terre et le ciel en un tout symbolique et permettre aux amoureux de se re-connaître et de se re-trouver. Toutefois, malgré toutes ses belles qualités, Freud préfère ignorer l’Éros du mythe. Il s’arrête au moment précis où l’interprétation de Diotima ouvre sur de nouvelles dimensions spirituelles et sur une nouvelle conception de l’amour et de l’amitié. La relecture de Freud s’arrête mystérieusement au pied de la porte d’Éros. Il choisit de dédaigner son enseignement. Il est curieux d’observer que le vocabulaire de Freud s’enracine dans le monde pré humain des géants et se restreint à l’utilisation de termes liés au jargon de la biologie et de la physique. Afin de décrire les interactions qui ont court entre les géants séparés, Freud se limite à l’utilisation de verbes à connotation physique : “serrer”, “entrelacer”, “greffer”. Ce faisant, il se ferme l’accès au vocabulaire que suggère les miracles d’Éros. L’interprétation que Freud fait du mythe à ce moment précis pourrait se résumer en une seule phrase : “C’est la nostalgie (de l’état antérieur) qui fait se rejoindre les parties séparées”. (*die Sehnsucht trieb die beiden Haelfte zusammen*) Cette phrase ramène Éros à une simple force ou à un instinct (*der Trieb*). Ceux-ci offrent temporairement à l’organisme l’énergie nécessaire pour rechercher un état d’unification passé.

Suivant le mythe, cet instinct régressif et naturel appartient au monde des géants et est entièrement subordonné à l’influence de forces naturelles. Cet Éros naturel, fait de forces attractives et répulsives, est le maître d’un monde que n’a pas encore visité l’amour divin ou humain. En suivant la logique du mythe, nous découvrons que l’Éros de Platon naît après l’Éros freudien. Le dernier est subordonné au premier.

Lorsque nous nous penchons sur la version écourtée du mythe dont s’est servit Freud, nous ne pouvons faire autrement que remarquer l’omission systématique de toute référence à la nature religieuse du récit de Platon. La relecture de Freud passe complètement à côté de l’aspect sacré du récit. Du même coup, cette relecture naturaliste

omet toute référence à la naissance de l'amour et à l'émergence miraculeuse d'un monde humain.

Freud fut donc incapable de nous transmettre l'enseignement véritable du mythe. Au contraire, en s'arrêtant à mi-chemin, il nous laisse croire que l'amour est un instinct biologique émergeant d'un univers naturo-scientifique.

L'Éros psychanalytique de Freud porte encore le nom de *daimoon megas* offert par Diotime. Son Éros porte encore le masque d'une puissance purement humaine ou divine. Mais même un regard naïf nous permet de comprendre qu'en arrière de ce nouvel Éros, se cache une nature purement matérielle et biologique. Ce nouvel Éros n'est plus en mesure de jouer le rôle de messager entre la terre et les cieux car il fait partie intégrale d'un monde universel pour lequel "*il n'y a pas d'autres mondes*". Il est devenu une simple force naturelle parmi un amas de forces naturelles. Il fait partie d'un univers matériel qui ne peut concevoir l'humanité que comme un objet et qui ne voit autre chose qu'une illusion dans le divin. Dans ce monde totalitaire exempt de voisin, ce nouvel Éros perd sa fonction essentielle d'interprète et de lieu de mondes. Un monde naturel, puisqu'il est dépourvu de seuil, n'est pas en mesure de représenter pleinement toute la densité des phénomènes psychologiques ou spirituels. Sa caractéristique première est de n'être pas habitable. Ce monde inhabitable n'est pas en mesure d'offrir une maison aux êtres mortels ou immortels. Par ce fait même, il demeure insensible aux mystères de l'amour humain et reste muet lorsque vient le temps de parler de la vie humaine et de la mort.

Au-delà du principe de plaisir offre un exemple frappant d'une appropriation naturaliste d'un monde tirant sa source du cosmos. Il s'agit d'une tentative de transposer les différentes variations de l'amour, de la vie humaine et de la mort en des termes strictement naturalistes.

Freud nous met d'ailleurs la puce à l'oreille au tout début de son essai lorsqu'il écrit que le mythe d'Aristophane est "*une théorie qui parle de l'origine des pulsions sexuelles (die Herkunft des Geschlechtstriebes)*." Freud, 1963, V. XIII, p.62) Or, même une lecture superficielle du banquet de Platon suffit à nous convaincre qu'à aucun moment Éros est présenté comme une force naturelle.

Les invités d'Agathon étaient rassemblés afin de célébrer le succès littéraire de leur hôte. Cette célébration était une évocation disciplinée et aimante d'Éros. Ce n'était pas une étude d'un univers

non plus qu'une observation scientifique sur un instinct ou sur une pulsion biologique. La réinterprétation freudienne du vieux mythe de Platon est perturbante. Freud ne voit dans ce mythe qu'un "récit fantastique". La seule vertu de celui-ci est de contenir des allusions à une force naturelle non découverte encore par la science. Bien entendu, Freud n'était pas le seul à son époque à interpréter les anciens mythes à la lumière d'une trame scientifique. Il vivait à une époque d'usurpation de l'espace poétique et religieux par des idées empruntées à l'univers des sciences. Ce changement d'orientation touchait tous les espaces culturels et tous les discours académiques de l'époque. Dans un tel climat, il devint de plus en plus difficile de discerner entre un monde humain habité et un univers naturel, entre la réalité des géants pré humains et celle de leurs descendants humains. C'est de cette façon que la signification de la naissance d'Éros et de son rôle culturel dans la création d'un monde humain disparu graduellement de l'horizon de signification de la culture dominante.

Dans un tel climat culturel, il devint de plus en plus malaisé d'accepter les mythes et les récits sacrés comme guide d'une réflexion sur la nature humaine et sur l'émergence d'un monde humain. Il n'est donc pas surprenant de constater la réticence de Freud à utiliser un mythe. Il se résigna à utiliser quelques fragments de mythes afin de consolider son propre schéma naturaliste. Il ne mentionne nulle part le début du mythe qui expose l'incapacité d'aimer des géants pré humains et leur inhabilité à créer des liens entre eux et avec les dieux. La version tronquée revue par Freud note simplement que Zeus a été "convaincu" (*liesz sich bewegen*) de couper en deux les géants et de donner ainsi le coup d'envoi au travail créatif qui allait les transformer en êtres humains. Il ne mentionne nulle part le narcissisme des géants, leur agressivité à l'égard des dieux et leur indifférence envers leurs semblables. Contrastant l'interprétation freudienne, le mythe nous enseigne que la création d'un monde humain débute par la tentative de diminuer le pouvoir narcissique des géants et qu'il se termine par la mise en scène d'un monde humain et divin. L'amour métamorphose un monde insensible et fermé en un monde habitable et relationnel. Cet amour permet à l'être humain de fonder des familles, de construire des villes et des nations, de visiter des amis, de commémorer les morts et d'honorer les dieux. Lorsque nous plaçons côte à côte l'interprétation naturaliste de Freud et celle de Diotime, nous prenons conscience de la pauvreté, non seulement de la métapsychologie, mais aussi de l'entière tentative moderniste de ressaisir les anciens mythes à partir d'un schéma pseudo biologique. Au même moment,

nous devenons totalement conscient de la différence essentielle entre la narration mythique et les descriptions naturo-scientifiques. Or, il est essentiel de reconnaître cette différence si nous souhaitons préserver l'intégrité et profiter des fruits de ces deux formes de récit. Dès lors, il n'est plus possible de confondre un mythe avec une narration d'inspiration scientifique. De plus, il ne nous est plus possible de lire un compte-rendu scientifique comme s'il s'agissait d'un récit mythique et d'espérer que celui-ci jette une lumière neuve sur les questions ultimes de l'amour et de la vie.

Notons que lorsqu'un mythe raconte "l'origine" d'un aspect de notre monde, il ne fait pas référence à une séquence historique ou encore à une chaîne causale d'événements. Le mythe ouvre un sentier à la réflexion. Il instaure un horizon narratif à l'intérieur duquel il devient possible de s'orienter, de trouver une place au soleil dans un monde habité et d'interagir avec sensibilité avec notre environnement. Le mythe crée et ordonne un espace qu'il nous invite à habiter. Il nous ouvre les portes d'un théâtre où une séquence confuse d'événements acquièrent une signification, devient éloquente et nous suggère une réalité. D'une certaine manière, le mythe nous ramène, contre les causes matérielles et contre l'univers naturel, au tout début d'un cosmos, au lieu de naissance d'une différence ontologique annonçant le monde humain. Cette même distinction ontologique nous permet de différencier la sexualité naturelle et biologique de la sexualité érotisée. (Oui, le mythe nous demande à lier ensemble dans un seul récit, notre propre monde comme nous le connaissons aujourd'hui avec un monde d'antan, un monde devant notre monde qui reste sans lien matériel ou historique avec le monde actuel. La tâche culturelle que nous pose le mythe est de trouver dans notre monde actuel une place hospitalier pour ce monde étrange de « il y avait une fois ». Le discours mythique nous invite à poursuivre un dialogue à travers un vide et un « no man's land » avec ce monde d'antan et ensuite de nous situer vis-à-vis ces deux mondes. Le mythe nous enseigne que nous habitons un cosmos et que ce cosmos doit être compris comme un dialogue entre deux mondes. Selon le mythe, l'être humain vit dans deux mondes différents et il peut choisir d'en créer une unité symbolique, ce qui constitue la tâche culturelle primordial ou, au contraire, il peut se soustraire à cette tâche et choisir de vivre dans un seul monde et rejeter ou ignorer l'autre. Le scientisme représente ce dernier choix, le prendre au sérieux et l'exploration du mythe représente l'autre.)

Le récit mythique de l'origine de la sexualité ne nous confit pas le secret de la maîtrise technique de nos fonctions biologiques. Il ne

modifie pas le monde naturel dans le but d'assurer la poursuite de désirs et de besoins préconçus. Plutôt, le mythe guide nos pas dans loin de l'univers, loin "d'un monde pour lequel il n'y a pas d'autres mondes". Il nous permet de nous rapprocher de la brèche de laquelle jaillit l'amour humain et l'amour divin.

Ceci nous ramène à la question difficile du début. Pourquoi Freud se servit-il du mythe d'Aristophane dans la construction de sa métapsychologie ? Il affirme avoir emprunter l'image d'Éros afin d'illustrer une force régressive universelle. Il écrit que le mythe d'Aristophane lui a permis de réaliser que "l'origine d'un instinct s'apparente à un besoin de restaurer (*wiederherstellen*) un état antérieur" (21) (Norton p.51, G.W. XIII p.62) Comme nous l'avons vu, la métapsychologie freudienne arrache le mythe d'Aristophane à sa matrice narrative et la plaque sur sa propre conception universaliste. La sexualité est minée et éventuellement annihilée par une force instinctuelle contrastante. Pour lui, cette force régressive fait obstacle au développement du monde naturel en attirant l'univers vers un état indifférencié de chaos. La sexualité humaine devient alors un court répit sur la voie du retour à une désagrégation universelle. Dans ce mythe revisité, Éros représente un faible geste pour la vie dans un monde condamné à la destruction complète. Éros trouve alors son plus beau théâtre dans le chant du cygne ou dans l'hymne pathétique joué sur le pont du Titanic. Ces images nous portent très loin du mythe d'Aristophane et de l'interprétation diotimienne. Là où l'Éros de Diotime inaugure un premier dialogue entre la terre et le ciel, l'Éros freudien ne parvient pas à être plus qu'un geste futile de vie dans la face de la mort et de l'inévitable destruction.

Freud réinterprète le mythe platonique comme un événement appartenant au monde universel de la nature et non comme la renaissance d'un cosmos. Dans les limites de ce monde naturel, l'amour apparaît comme une activité sexuelle et biologique tentant futilement de contrecarrer la destruction inévitable du tout.

La réinterprétation freudienne fait fit de la distinction fondamentale entre un univers et un cosmos et entre une vision mythique et une vision naturo-scientifique du temps. Dans le monde du mythe, ce qui est "avant" appartient à un monde radicalement différent de ce qui arrive "après". Dans un contexte naturo-scientifique, les événements "avant" et "après" font références à un changement ou à un réarrangement qui opère dans un univers qui reste toujours le

même au-dessous des changements continuels. Nous utilisons ici les mots "avant" et "après" afin de marquer la différence de deux moments distincts d'un même monde. Ici, les mots "avant" et "après" appartiennent au même mode d'être.

Toutefois, lorsqu'un mythe fait référence à ce qui a eu lieu "au début", il pointe vers un autre monde qui ne se pense pas comme continuité de lui-même. Ici, nous ne faisons pas référence à ce qui a eu lieu plus tôt dans notre propre monde ou de ce qui a transpiré d'un monde naturel. Nous faisons plutôt référence à un autre temps et à un autre lieu, à une histoire qui nous rappelle l'aube d'un monde humain et d'un monde divin.

Même s'ils ne peuvent être pensés séparément l'un de l'autre, les deux façons différentes de s'adresser au passé ne sont pas interchangeables. Freud accepte à contrecœur ce que les invités du banquet de Platon reçoivent comme une grâce. Il comprend qu'il n'est pas possible de parler avec sensibilité du monde naturel, quotidien ou historique sans évoquer le monde des mythes. C'est uniquement à l'intérieur de la trame d'un mythe de la création, d'un récit qui parle des origines, qu'il est enfin possible d'explorer un événement historique ou naturo-scientifique.

Le mythe d'Aristophane met en scène deux mondes séparés et distincts. Il décrit d'abord le monde naturel et pré humain précédant l'arrivée d'Éros. Ensuite, il décrit la naissance d'un monde humain qui trouve sa cohérence par les liens d'amour et d'amitié qu'il sait tisser. La première mise en scène a lieu dans un monde pré humain. Elle est incommensurable et qualitativement différentes des événements subséquents. Il n'existe pas de continuité naturelle entre le monde "pré-érotique" et le monde "post-érotique". Éros en brise la continuité naturelle. Ces deux mondes se retrouvent dans la relation érotisée. Les deux mondes et les deux modes d'être ne sont plus reliés par une chaîne d'événements historiques et naturels. Ils sont toutefois réunis par l'amour divin et humain. Ensemble, ils forment un tout cosmique et érotique qui invite l'habitation humaine.

La naissance de l'Éros platonique annonce la naissance d'un monde nouveau. Un cosmos émerge d'un univers monolithique et, pour la première fois, deux modes distincts d'êtres et deux ordres se rejoignent dans l'amour. Ils peuvent dorénavant vivre à proximité sans se fusionner dans un tout monolithique. La création de ce nouveau monde ne signifie pas l'oblitération de l'ancien. Le monde narcissique et matérialiste des géants demeure accessible et continue de former la trame contre laquelle le vrai Éros peut apparaître. Le

monde des géants forme l'horizon du domaine érotique. Les deux mondes font partie du même cosmos. Une partie du cosmos abrite les géants dépourvus d'amour. L'autre partie est habitée par leurs descendants humains inspirés par Éros.

Afin de transformer le mythe d'Aristophane en récit matérialiste, Freud omet la partie du mythe qui raconte la naissance d'Éros et la création d'un monde humain. Par ce geste, Freud fait perdre au récit sa caractéristique mythique essentielle. Le mythe tronqué, cesse d'évoquer l'aurore mystérieuse d'un monde humain par-dessus le chaos d'un monde littéral et matériel. Il cesse de relever la différence *ontologique* qui sépare un monde naturel d'un monde véritablement humain. Le mythe perd son pouvoir d'évoquer un début et une fin, la naissance et la mort ainsi que l'émergence de l'amour. En transformant ce grand mythe en récit naturaliste, Freud perdit la possibilité de parler "des grands problèmes de l'humanité". Rappelons que c'est la perspective d'aborder ces *grands problèmes* qui motiva initialement Freud à évoquer le mythe d'Aristophane.

Permettons-nous brièvement d'examiner en quoi le mythe d'Aristophane nous renseigne sur les instincts naturels ou sur ce que Freud a choisi d'appeler "*Wiederherstellung*" (la restauration d'un état antérieur). Comme nous l'avons mentionné, l'état antérieur décrit par le mythe fait référence au monde des géants tout-puissants. Ce monde prend fin lorsque Zeus coupe celui-ci afin de faire place à un monde nouveau. L'état postérieur fait référence à la naissance d'Éros qui offre aux parties séparées le désir de former ensemble en nouvel entier. Mais ce monde est ontologiquement distinct du monde l'ayant précédé. Le retour à un ancien état, sa "restauration", est, en somme, la création d'un état complètement neuf. Cette "restauration" (*Wiederherstellung*) n'a peu ou rien à voir avec l'instinct dont parle Freud et dont la fonction est "*l'établissement d'une condition antérieure*". Au contraire, elle donne naissance au monde tel que nous le connaissons aujourd'hui.

L'arrivée en scène d'Éros offre un passage ou un pont au dessus de l'espace qui sépare les amis, les amoureux et les voisins. Ce pont forge une union symbolique qui remplace la continuité littérale du monde matériel. Cette union symbolique s'incarne dans un seuil hospitalier qui supporte la co-existence de plusieurs horizons et qui transforme un monde préalablement indifférent en monde habitable.

La version diotimienne du mythe d'Aristophane représente l'aube de l'humanité par l'image de deux amoureux se faisant face par delà un espace cruel. Le monde humain surgit au moment où, portés par

l'amour, les amants franchissent symboliquement et spirituellement cette distance. L'amour n'efface pas cette distance et ne restaure pas un état. Elle offre simplement un moyen de la franchir. En bout de ligne, les amoureux resteront toujours séparés et ce, malgré la passion et les tentatives désespérées de fusion.

Le mythe nous enseigne que l'union sexuelle devient réellement humaine au moment où les amants reconnaissent la distance qui les sépare et acceptent de faire une halte à la porte des mystères de l'autre. À ce moment, ils peuvent commencer à vivre cette distance d'une manière créative. Ils peuvent maintenant accueillir la différence et traverser avec reconnaissance le pont les séparant, traînant chacun de leur côté les cadeaux de leur cœur et de leur esprit. C'est à ce moment qu'Éros commence à inspirer et à guider leur relation.

Freud désirait comprendre l'amour humain et la sexualité à partir de l'horizon étriqué de l'univers naturel. Il voulait concevoir une sexualité humaine qui ne serait qu'une variante de la sexualité animale. Il cherchait à démythologiser la sexualité en l'extirpant du contexte ontologiquement distinct du monde humain et du monde divin. Ce projet fut sans aucun doute inspiré par son athéisme dogmatique et par son scientisme utopique. En se plaçant lui-même en opposition au dynamisme interne du mythe et en lui imposant sa propre orientation préconçue, il fut contraint de négliger la partie centrale du mythe qui parle de la naissance miraculeuse d'Éros. Par ce fait, il resta aveugle au lien brillant que propose le mythe entre la naissance d'Éros, la rencontre de deux mondes différents, la création d'un cosmos habitable et l'établissement d'un nouvel ordre temporel distinct.

Afin de comprendre ce nouvel ordre temporel du cosmos érotisé nous devons faire état de quelques aspects essentiels du mythe.

Rappelons que les dieux n'ont pas introduit la sexualité humaine dans le but d'améliorer la reproduction humaine. Les géants étaient en mesure de se reproduire adéquatement avant même d'être transformés en êtres humains. L'invention des relations sexuelles ne changea rien à cela.

Le mythe nous dit que les dieux introduisirent les relations sexuelles dans le but de mettre un terme à l'attachement moribond des géants blessés. Ils voulurent transformer cet attachement malsain en une rencontre pleine de joie et de vie. Ils offrirent ainsi à l'amour et à l'attachement un schéma temporel ponctué d'arrivées et de départs,

d'un début et d'une fin. Ils amenèrent un nouveau rythme à la vie résultant dans la transformation de toutes les relations humaines. Ce rythme ordonna le monde de telle sorte qu'il y eut maintenant un temps pour donner et un temps pour recevoir, un temps pour être reçu avec hospitalité et un temps pour partir avec regret, un temps pour naître et un temps pour mourir. C'est ainsi que les dieux brisèrent le temps monolithique et unidirectionnel qui gouvernait jusqu'alors le monde des géants pré humains. *** Ils engendrèrent un ordre temporel fait de réciprocité et d'hospitalité. Ce dernier devint la base de l'amour divin et humain. Il permit, en dernier lieu, la fondation de la communauté humaine.

Ce nouvel ordre rythmique imposa une limite à l'amour et à la vie et permit la formation de symboles. Le mythe nous rappelle que faire l'amour est un acte symbolique qui commémore un paradis perdu et qui permet de se souvenir d'un monde disparu ne connaissant pas de divisions. Faire l'amour nous permet de réconcilier notre désir infini de l'unité paradisiaque et de l'harmonie absolue avec le besoin de vivre une vie concrète, mortelle et fructueuse.

C'est ainsi que la naissance d'Éros insuffle une vie nouvelle à l'univers moribond. Cette renaissance est revécue à toutes les fois que nous faisons l'amour. Cette embrassade commémore l'acte de création qui "au début" apporta une nouvelle unité symbolique au corps blessé des géants et à leur univers.

Le nouvel ordre temporel du début et de la fin, de l'arrivée et du départ, qui fut célébrer dans la première embrassade amoureuse, constitue la trame à partir de laquelle il devient possible de former des amitiés et des alliances. Cette embrassade est le prototype des plus anciens rituels d'amitié, de tous les contrats et des promesses qui, ensembles, forment la base d'un monde habitable.

Ce nouvel ordre temporel inauguré par l'embrassade amoureuse trouve une parfaite incarnation dans l'image du seuil hospitalier. C'est ce seuil qui permet aux amis et aux voisins d'imposer une limite fructueuse à leurs rencontres inaugurant ainsi une relation rythmique d'arrivées et de départs. Sous les lois du seuil, ce monde hospitalier et habitable permet de *recevoir* des impressions, de *donner* une opinion et d'*échanger* une interprétation. Il fournit un pont qui introduit dans le monde une nouvelle relation entre un "intérieur" et un "extérieur", un "ici" et un "là-bas", un "maintenant" et un "jadis". Ce nouvel ordre temporel devient la base de notre vie intellectuelle et spirituelle. Il offre un rythme à la conversation où chaque participant accepte d'attendre son tour de parole, une

conversation entre hôte et invité, entre parlant et écoutant. Il ouvre un monde intellectuel de questions et de réponses, de lecture et d'écriture, d'essais et d'expérimentations, de propositions et d'interprétations. Il ouvre le monde artistique du récit raconté et du récit évoqué, un monde critique d'approche et de prise de distance et un monde religieux de rituels et de prières.

Il engendre aussi un monde à l'intérieur duquel il devient possible de faire des choix éthiques et moraux. L'établissement d'un premier seuil donne accès à un monde de transgressions. Il ouvre un monde à l'intérieur duquel il devient possible de violer le seuil, de manquer de courtoisie dans une relation ou de briser le rythme de la conversation. Il n'est pas possible de maintenir et de cultiver des relations humaines lorsque nous restons prisonniers de la tempête des instincts et des pulsions. Tant et aussi longtemps que nous restons submergé dans un ordre naturel, nous faisons partie d'un univers qui reste indifférent à nos appels. Tant que nous vivons sous les froides lois d'un univers naturel, nous sommes condamné à vivre une vie qui se situe au-delà du bien et du mal.

Par contre, au moment où nous acceptons d'entrer dans le domaine d'Éros et que nous tissons des liens de solidarité avec une autre personne, nous ne sommes plus prisonnier de l'ordre naturel de l'univers. Pour nous guider, il ne reste plus qu'à invoquer le fragile ordre symbolique qui fonde l'amour et l'amitié.

L'ordre naturel de l'univers peut, avec bonheur, être compris et exploité en partie. On peut aussi en faire un mauvais usage et ce, à notre détriment. Mais, en bout de ligne, cet ordre est insensible à l'action humaine. Il nous est profondément indifférent. Ceci n'est pas le cas du fragile ordre symbolique de l'amour et de l'amitié qui, pour fleurir, à besoin de notre implication sincère et de notre engagement personnel. Les géants pré humains habitaient un monde universel se situant au-delà du bien et du mal. Par contre, leurs descendants humains, inspirés par l'esprit de l'amour, sont parvenus à habité un monde humain s'enracinant dans le souci du prochain et d'un ordre moral.

Nous avons appris que les géants pré humains avaient un mode de rapport à l'autre qui diffère de celui de leurs descendants. Leur vie intellectuelle et émotionnelle restent intouchés par le rythme dialogique qui sera plus tard celui des mortels. Nous pouvons inférer de ceci que, avant l'arrivée de l'influence érotique, les géants n'avaient pas une conscience claire des générations, des saisons et des années qui passent. Ils ne pouvaient non plus entreprendre une

conversation, développer un amour de la sagesse, célébrer leurs morts et honorer leurs dieux. Ils n'étaient pas en mesure de reconnaître l'existence de seuils entre eux et les choses, de construire des maisons, d'établir de bonnes relations de voisinages et de construire des villages et des villes. Ils ne pouvaient non plus être conscients de l'histoire, ne pouvaient transmettre la sagesse des mythes et des traditions ou encore pratiquer les arts et les sciences. Leur ignorance d'Éros et leur incapacité à s'embrasser les uns les autres et à embrasser leur monde les rendaient inaptes à vivre une vie véritablement humaine. En l'absence d'Éros, les géants ne pouvaient développer une science cohérente. Leur poursuite du savoir prenait la forme d'une quête sans limite d'une réponse absolue et d'une solution finale. En l'absence de l'amour, leur quête de savoir avait la saveur d'une quête sans âme et sans sens d'une maîtrise absolue de l'univers matériel.

Avec la naissance d'Éros, cette quête solitaire devint dialogue et conversation. Elle devint désir de la révélation mutuel de l'un et de l'autre. L'urgence de conquérir et de subordonner un univers matériel se transforma en un désir érotique d'approcher et de sentir la présence d'un autre monde. Il devint un désir d'évoquer notre monde et celui de l'autre par la création d'un cosmos commun à l'intérieur duquel il est possible d'être amis et voisins.

Le désir de conquête des géants était illimité. Ils auraient volontiers forcés la porte du paradis pour obtenir ce qu'ils voulaient. Par contraste, le désir inspiré d'Éros reconnaît le seuil. Il sait faire une halte, s'annoncer à la porte fermée, se présenter à un hôte et attendre d'être admis à l'intérieur.

Le désir des géants ne connaissait que le triomphe, le progrès ou la défaite. Le désir inspiré d'Éros pulse au rythme de la conversation et à la cadence spécifique de la vie humaine. Ce désir lie les amoureux, l'hôte à son invité. Il accepte qu'un seuil offre une structure à leurs interactions. Le rythme de l'amitié et de l'amour est celui de la question et de la réponse, de la visite, de l'arrivé et du départ.

Les invités présents à la célébration d'Agathon cherchaient à honorer Éros. Les invités étaient rassemblés afin d'évoquer le Grand Esprit et de retirer de sa présence l'inspiration nécessaire à la bonne conduite de leur sage conversation. Il n'est donc pas surprenant que cette conversation ne mena pas à une conclusion ultime et à une réponse absolue. Comme la plupart des dialogues de Platon, le *Banquet* débute et se termine d'une manière non concluante. Les invités du

Banquet ne veulent pas conquérir Éros. Ils cherchent simplement à évoquer sa présence afin que celle-ci inspire leur conversation.

Si cette conversation fascine encore, ce n'est pas parce qu'elle est une collection de faits positifs. Elle fascine encore parce que les invités d'Agathon place notre vie et nos amours dans une nouvelle lumière révélatrice. Cette conversation ressemble au sourire qui illumine notre monde et réchauffe notre cœur. C'est dans sa nature de venir vers nous, de nous réchauffer et de partir vers d'autres cieux. Nous recevons cette conversation comme on reçoit un sourire. Nous sommes reconnaissant tout en nous gardant de le saisir pour en disposer.

À la fin du Banquet, les participants quittent la maison d'Agathon avec une foi renouvelée en l'amour et l'amitié. Ils n'ont pas l'allure de soldats victorieux ou le regard fier de l'aventurier. Ils ont plutôt dans les yeux une lumière de reconnaissance faite du souvenir d'une conversation brillante et du désir d'y revenir.

Le lieu même du Banquet parle de la nature amicale et familiale de la conversation. Contrairement au lieu de la recherche scientifique qui commande un environnement spécialisé, la recherche de la vérité philosophique et de la véritable présence d'Éros eut lieu dans une maison ordinaire. Plus spécifiquement, les invités se réunirent dans une pièce spécialement aménagée pour les recevoir. Leur conversation peut être comprise comme une invitation collective à ce que le Grand Esprit entre dans leur cercle. Les participants du Banquet sont donc à la fois hôte et invité.

L'histoire débute avec l'image de Socrate qui se lave et s'habille en préparation de la fête. Elle se termine dans la même atmosphère de simplicité avec l'image de Socrate qui quitte au matin ses amis fatigués en direction du Lycée afin de se laver et de s'habiller en préparation d'une autre journée.

La manière dont Platon dresse le portrait de Socrate en conversation avec ses amis nous rappelle la modestie et le pouvoir évocateur de cette petite rue de Delft que Vermeer a immortalisé en peinture. Platon et Vermeer nous rapprochent de la puissance évocatrice des plans ordinaires et banals de la vie quotidienne et familiale. Ni l'un ni l'autre ne nous subjuguent avec des images surréalistes nous promettant un monde radicalement nouveau et meilleur. Les deux nous permettent plutôt de voir que, dessous la surface des choses ordinaires, se cache la présence radieuse de ce que les grecs ont nommé Éros.

Si Freud s'était donné la peine d'explorer plus loin le mythe de la création d'Aristophane, particulièrement la partie où il traite de l'origine (*die Entstehung*) de la sexualité humaine, il aurait trouvé une voie différente où mener sa réflexion. Cette voie l'aurait menée au-delà du territoire de la procréation naturelle et biologique. Celle-ci lui aurait permis de quitter définitivement le monde moribond des géants et des amoureux déçus pour s'approcher du monde radicalement transformé par l'entrée en scène du divin Éros. Il aurait été mis face à face avec l'amour humain et divin, celui-là même qui transcende le monde des forces naturelles et les causes et les effets mécaniques. Au lieu de la simple sexualité reproductive, il aurait découvert la majesté d'un amour et d'une amitié capable de bâtir des mondes. En retour, cette découverte lui aurait permis de prendre conscience du fossé qui sépare le *faire l'amour* humain de la sexualité purement biologique. Il aurait été en mesure de clarifier la différence essentielle qui sépare l'inspiration érotique de la force saisissante d'un instinct universel. Le mythe d'Aristophane souligne la distinction ontologique entre "faire partie d'un univers naturel" telle qu'imaginé par les géants pré-humains, et l'acte "habiter un monde humain". Cette dernière attitude est personnifiée par les descendants humains des géants et par les invités rassemblés autour de la table à dîner d'Agathon.

Le mythe nous aide à comprendre la nature perverse du modernisme qui fait dériver l'amour humain de sources instinctuelles et biologiques. Au même moment, il montre la contradiction inhérente à toutes les tentatives de construire une voie ininterrompue de causes et d'effets naturels entre un monde humain habitable et l'univers des géants pré humains.

Le mythe nous apprend que la vitalité narcissique et non érotique des géants est enfermée à l'intérieur de leur corps biologique. Celle-ci anime et unifie les diverses parties du corps matériel des géants et lui assure un tout organique fonctionnel. Toutefois, cette vitalité est incapable de sortir du circuit fermé du corps qui la contient. Elle ne parvient donc pas à habiter une relation (un cosmos) et à construire un monde cohérent. Fermée à la richesse du monde qui l'entoure, cette vitalité est incapable de créer des tous symboliques et de générer des liens spirituels. Elle ne saurait unir dans l'amour le marié à sa femme ou encore permette aux amis ou aux voisins de se rencontrer. C'est ici que le mythe touche à la limite de ce qu'une force naturelle ou matérielle est susceptible d'unir. Cette limite pointe dans la direction d'Éros qui, prenant alors le relais, est créditée de la capacité de jeter les bases d'un monde humain.

Nous apprenons qu'avant la naissance d'Éros existait un univers naturel gouverné uniquement par des forces matérielles et instinctuelles. Ce monde rude possédait toutes les caractéristiques de l'univers naturel de la science moderne. Lorsque Zeus introduisit Éros dans ce monde, il cherchait le moyen d'ouvrir et de fermer cet univers. Il voulait transformer un monde inhabitable en monde habité et en mesure d'accueillir un voisin ou un étranger. Pour y arriver, Zeus ne se contenta pas de séparer les géants mais aussi leur monde. Il dut briser leur univers naturel. Il donna ensuite à Éros la tâche de guérir le corps brisé des géants et d'offrir une nouvelle unité symbolique au monde naturel fracturé.

Nous nous sommes demandé à plusieurs reprises pourquoi Freud utilisa de façon si limitée et si perverse le mythe de la création d'Aristophane dans son livre *Au-delà du principe de plaisir*. Qu'est-ce qui l'empêcha de s'appuyer jusqu'au bout sur la sagesse contenue à l'intérieur du mythe dans sa quête "des grands problèmes de la connaissance et de la vie" ? Qu'est-ce qui l'empêcha de discerner les limites des récits biologiques et médicaux et pourquoi choisit-il de rester sourd à la sagesse du mythe ? Comme nous l'avons mentionné plus haut, une partie de la réponse tient dans le rapport ambivalent que Freud entretenait avec les mythes. D'un côté, il adoptait sans critique les vues positivistes décrivant le mythe comme une forme primitive de pensée destinée à être remplacées dans un proche avenir par le rationalisme scientifique moderne. Cette interprétation réductrice, il la doit sans doute à son athéisme dogmatique et militant, au rationalisme des lumières d'un Voltaire et d'un Diderot ainsi qu'à la pensée d'auteur du 19^{ième} siècle tels que Macaulay et Gomperz.

Toutefois, au même moment, nous ne pouvons pas nier que Freud était un des plus grands interprètes des mythes de son siècle. Son extraordinaire talent d'herméneute a laissé son empreinte sur l'ensemble de la culture et de la pensée du 20^{ième} siècle.

Il semble que Freud soit demeuré toute sa vie déchiré entre, d'une part, une idéologie scientifique et matérialiste dédaignant tout sérieux aux mythes et à la poésie et, d'autre part, le vieil art grec, judaïque et chrétien de l'interprétation des textes sacrés.

D'un autre côté, Freud semble réaliser qu'il n'est pas possible de donner un sens au monde humain sans évoquer et interpréter les mythes et les récits. Il a compris que les mythes forment un horizon narratif ultime contre lequel s'appuient les réalités humaines et à partir duquel elles peuvent être ordonnées. C'est pour cette raison

qu'il place les récits de vie de ses patients dans l'horizon plus large des mythes grecs. D'un côté, Freud était convaincu que de donner un crédit intellectuel et moral aux mythes entrave la marche du progrès humain. De l'autre, il comprenait que cette confiance était indispensable si ses patients souhaitaient parvenir à ordonner et à offrir un sens à leurs vies. Son idéologie scientiste lui laissait croire que le destin des sciences naturelles était de laver l'humanité de toutes ses illusions. En contre partie, son profond attachement à la culture juive et à la culture chrétienne ne lui permettait pas de se détacher du monde des mythes.

Dans *Au-delà du principe de plaisir* Freud s'évertue à construire un nouvel horizon narratif. Il espérait que celui-ci pourrait, à terme, remplacer les vieux mythes religieux et non progressif. Il projeta d'écrire un récit mythique qui devait éventuellement perdre son caractère mythique pour devenir accepté et sanctionné par le courant dominant de la science. Freud projetait donc de construire son propre récit de la création qui, destiné à rejoindre éventuellement le cours des sciences naturelles, restait toutefois assez près du récit religieux pour continuer à guider la compréhension et la conduite humaine. Le récit hybride qu'il construisit avait un pied dans la science naturelle et un autre pied dans la religion. Ne prenant pas parti pour un ou l'autre des deux mondes, il n'était réellement utile à aucun. Son récit n'offrait pas de base solide à la recherche scientifique et ne parvenait pas à nourrir la quête si chère à Freud des "questions ultimes de l'humanité". En rétrospective, la seule vertu du pseudo mythe freudien d'Éros et de Thanatos est d'attirer notre attention sur le conflit émotionnel et intellectuel qui est à la base de la psychanalyse et, par extension, aux sources des sciences humaines modernes. Cette culture académique, si bien représentée par le récit hybride de Freud, projette de révéler le monde humain à la manière dont la biologie, l'astronomie et la physique révèlent l'univers naturel. Pour fonder une science nouvelle et pour forger une nouvelle perspective sur la vie humaine, les scientifiques tentent d'usurper à leur profit l'ancien rôle des mythes religieux et de la poésie. Non contentes de faire partie d'une science naturelle de la psyché ou du comportement humain, les disciplines de la psychologie, de l'anthropologie et de la sociologie souhaitent devenir l'arbitre final et le guide rationnel ultime dans la conduite de tous les aspects de notre humanité.

La confusion au centre du récit métapsychologique de Freud et celle au centre de la culture des sciences humaines modernes, dont la psychanalyse fait partie, peut être comprise comme une confusion

autour de l'objet d'étude. Le récit de Freud se distancie du cosmos et souhaite prendre l'univers matériel des sciences naturelles comme objet ultime d'investigation. En faisant ceci, Freud oublie que son récit vise à révéler un monde humain et à jeter de la lumière sur les grands mystères de la vie, de la mort, de l'amour et de l'amitié.

Dans la confusion autour des visées et des méthodes des sciences humaines et dans le but de révolutionner un ordre culturel existant, un certain nombre de psychologues et de sociologues commencèrent à imaginer une série de mythes séculiers. D'autres se sont simplement désintéressés de ce que Freud a appelé "les grands problèmes de la vie et de la culture" et ont commencé à construire des schémas mathématiques et biologiques labyrinthiques avec l'espoir que ces problèmes abstraits et leurs solutions contribueraient éventuellement à une science future de la nature humaine. Pour ces professionnels, il devint un affront de soulever les questions de l'amour, de l'amitié ou de toutes autres dimensions qui ne cadre pas avec les paramètres pré-établies d'un schéma de pensée mathématique et naturo-scientifique. La psychologie devint donc incapable d'évoquer les mystères de la vie et de l'amour. Elle devint incapable de faire face aux questions qui guidèrent et inspirèrent la conduite humaine depuis l'aube de l'humanité.

La confusion qui siège au cœur du récit freudien et au centre des sciences humaines contemporaines peut être comprise comme une incapacité de distinguer entre deux styles narratifs complètement différents. Voici la mauvaise traduction. Le compte-rendu naturo-scientifique utilise un langage descriptif et calculateur. Ce langage a pour tâche de décrire et d'entrecroiser les événements variés qui forment la trame de l'univers physique et naturel. Dans ce cas précis, le langage est un instrument passif qui s'abstient de jouer un rôle déterminant dans les événements qu'il enregistre et qu'il explique. Le style et le langage utilisés dans le compte-rendu scientifique ressemblent, sous plusieurs angles, au compte-rendu journalistique. En effet, les deux nous mettent en présence d'une sorte de monde parallèle avec lequel nous entretenons des liens de causalité. La présence discrète et presque invisible de ce monde exerce toutefois une influence décisive sur nos vies.

Par contre, les événements relatés dans les récits poétiques et les récits mythiques n'émergent pas d'un monde parallèle mais plutôt d'un monde relationnel (cosmique) vivant auquel nous sommes liés affectivement et spirituellement. Les récits mythiques nous racontent l'histoire de la naissance du monde vivant que nous habitons. Ces récits nous rappellent la place que nous occupons à l'intérieur de ce

monde. Les événements qui se déploient dans le mythe sonnent une cloche qui résonne en nous. Ils ne nous offrent pas d'informations concernant les *faits* d'un univers physique ou d'un monde terre à terre et prosaïque. Ils nous rappellent plutôt qui nous sommes et où nous vivons.

Le monde qui se déploie dans le mythe nous touche parce qu'il nous est offert. L'horizon offert par le mythe nous invite à l'habitation réfléchie. Nous entrons dans cet horizon comme nous entrons dans la maison d'un hôte. La lecture et la récitation réfléchies sont les fruits savoureux d'une relation viable entre un hôte et son invité, le créateur et ses admirateurs, le monologue et son audience. Toutes ces relations sont rendues possibles grâce à l'alliance symbolique qui transforme les étrangers en voisins.

Le mythe naît au moment où l'hôte ouvre la porte à son invité qui, en retour, reconnaît son hôte avec d'entrer. Les mythes appartiennent entièrement à l'horizon d'une intersubjectivité au caractère hospitalier. La vie du mythe se régénère au lieu de passage d'une génération à l'autre et sur le pont qui lie deux mondes. En étant raconté, interprété et compris, le mythe prend vie et régénère le cosmos. Raconter un mythe, c'est refaire l'acte créatif essentiel qui donne naissance à un monde humain. Le récit fait donc revivre à chaque lecture les événements mythiques qu'il décrit et qu'il évoque.

Les récits mythiques ne font pas partis du monde abstrait, naturel et physique qui forme le sujet des sciences naturelles. Pour le récit mythique, il n'existe pas de monde universel indépendant de l'horizon qu'il décrit où des hommes et des dieux qu'il met en scène. Les mythes mettent en scène un monde qui naît au contact d'un autre monde. Son fondement ultime n'est pas plus solide qu'une parole envoyée et reçue. Il a la solidité d'un contrat ou d'une poignée de main. Pour cette raison, les actions de raconter et d'interpréter un mythe correspondent à la reconstruction et au maintien d'une relation (cosmos). Offrir une nouvelle vie à un mythe c'est donc participer à une cosmogonie.

Contrastant avec le récit mythique, il y a le récit naturo-scientifique qui évoque un monde dont la naissance ne doit rien à notre être et à notre langage. Il nous parle d'un monde qui n'a jamais été *offert* et qui ne sera jamais *offert* à quiconque. Ce récit ouvre au scalpel de l'investigation un monde inhabitable qui désire être compris comme "*un monde pour lequel il n'y a pas d'autres mondes*".

Le récit naturo-scientifique, dont la tâche est de décrire cet univers solitaire, n'a pas accès au phénomène de la rencontre qui, rappelons-

le, est maintenue par une simple poignée de main, par la fragile alliance créée par un mot envoyé et par un mot reçu. Ce type de récit décrit notre humanité comme un simple jeu de forces naturelles lui-même assis dans un univers naturel inhabitable. Toutes les fois que nous voulons raconter l'histoire de notre humanité à partir de cette trame (naturo-scientifique), nous sommes cantonnés au monde réduit de la biologie ou de la géologie. Supportée par une telle trame narrative, l'humanité se montre comme une espèce biologique cernée par d'autres espèces et par les dangers multiples présents dans son environnement naturel.

Le récit naturo-scientifique de l'évolution devient inévitablement l'histoire du malheur d'une vie précaire vécue sur une planète hostile. Ce récit possède la forme de la lutte darwinienne pour la survie ou encore celle de l'histoire Hobbesienne d'un "carnage humain, de la solitude et du désir de toutes choses".

Le pseudo mythe freudien d'Éros et de Thanatos se conforme parfaitement à ce style narratif. Il nous dit comment une forme de vie biologique émerge sur les ailes de l'Éros naturalisé au-dessus du malstrom universel. Il nous raconte ensuite comment cette forme de vie émergente se laisse prendre aux filets d'une spirale négative, symbolisée par Thanatos, qui le tire vers son point de départ qui est l'indifférenciation.

Ce récit déprimant a fait son chemin dans toutes les sphères de la vie culturelle moderne. Il dresse le portrait d'une humanité en équilibre précaire au-dessus d'un gouffre. La motivation ultime de toute vie culturelle devient alors un désir irrationnel d'obscurcir ou d'éviter une chute inévitable ou, à l'opposé, un désir rationnel de construire des moyens efficaces pour retarder celle-ci.

En première instance, la vie culturelle est pensée comme une tentative d'éviter autant que possible la dure et inévitable vérité. Elle invente les mythes et la religion pour encourager les faibles. Dans la même lancée, la poésie devient une manière d'atténuer le choc d'un destin cruel. Dans un second temps, la culture fait l'effort de regarder en face la réalité et se sert des sciences naturelles et de la technologie afin de retarder l'anéantissement, point d'arrivée de toutes choses.

Toutefois, que la vie culturelle soit évasion ou héroïsme, le résultat est toujours le même. L'humanité est condamnée à disparaître sans laisser de trace dans le malstrom d'un univers qui s'effondre.

Le pseudo mythe freudien d'Éros et de Thanatos suit fidèlement la voie tracée par cette tradition narrative. Cette vision scientifique et matérialiste de la vie humaine se résume en deux phrases. La première de ces phrases avance que *"le but de toute vie c'est la mort"* (*Das Ziel alles Lebens ist der Tod*). La deuxième de ces phrases affirme la priorité de la mort sur la vie. Cette pensée proclame les droits du premier né sur ceux du dernier né. L'univers freudien émerge d'un tout sans vie ; la vie émerge miraculeusement du chaos mais y retourne inévitablement, entraînée par une sorte de fatalité morbide. Freud écrit que *"La mort était présente avant qu'il y ait la vie"* (*Das Leblose war frueher da als das Lebende*) (G.W. XIII, p. 40).

La première phrase porte une empreinte lamarckienne. Afin d'adresser des objets disparates, elle entrecroise deux éléments incompatibles, deux trames et deux discours. Elle attribue un *but* et une *intention* à ce qui est décrit comme un processus d'émergence et de chute purement mécanique et naturel.

Nous pouvons penser ici au guerrier qui, pour abattre son ennemi, utilise une lance ou une flèche. L'*intention* du guerrier fait partie d'un monde habité à l'intérieur duquel il est possible de prendre des décisions et de poursuivre des buts. Toutefois, nous aurions tort d'attribuer une intention quelconque à la flèche ou à la lance, ou encore au vent ou à la force gravitationnelle qui jouent aussi un rôle dans la bataille. L'"intention" appartient à un monde que nous partageons avec d'autres. Elle est toutefois absente du monde universel qui n'est régulé que par des forces naturelles aveugles.

L'allemand "Ziel" (but) est lié à l'anglais "to till" (cultiver) ; en retour, ce mot évoque le travail intentionnel de la culture du champs et, par ricochet, la culture d'un monde habitable. Dans la tradition Judéo-chrétienne il évoque l'image mythique d'Adam, le jardinier du paradis, dont l'humanité est étroitement liée à l'intention. Les buts et les intentions appartiennent à un monde habité, à un monde humain. Ils n'ont pas place dans l'abstraction d'un monde universel.

La seconde phrase est paradoxale. Elle évoque le passage, par un seuil, d'un univers de matière inerte à un monde d'êtres vivants. Elle introduit le concept d'un "avant" et d'un "après" sans ritualisation. Elle fait référence à une transition intentionnelle, au passage d'un univers pré-humain à un monde habité. Elle met en scène un ordre temporel nouveau qui lie un "avant" et un "après". Nous voyons ici que Freud évoque un univers sans visage et sans voix qui, paradoxalement, est doté d'intentions. Il fait apparaître un seuil dans

un espace temps qui ne sait entretenir le seuil. En effet, l'horizon ouvert par la pensée de Freud ne reconnaît pas les distinctions ontologiques et les transitions formelles. Au moment où Freud fait le récit de la naissance d'un monde humain ou celui du passage d'un univers mort à un monde qui soutient la vie et l'humanité, il a déjà abandonné l'horizon du mythe. À partir de ce moment, il revêt le manteau du scientifique ou du journaliste qui désire rendre compte des faits matériels et universels.

Le mythe d'Aristophane contraste avec cette vision contradictoire. Ce récit concentre son attention sur la notion de passage. Passage d'un monde inhabitable à un monde habité, passage de la sexualité biologique à un monde de relations interpersonnelles. Narrant ce passage, le mythe jette les bases de la compréhension humaine. Il ouvre l'horizon d'une morale et d'un mode de vie cohérent. Il y parvient en mettant de côté les abstractions naturalistes. Il se distancie des métaphores biologiques et organiques. Plutôt, il nous raconte, à l'aide d'images incarnées, comment l'univers fermé des géants narcissiques s'ouvre sur d'autres mondes. Indirectement, il évoque la création d'un premier portail. Celui-ci, ensuite, lie un monde intérieur et extérieur et permet ainsi la création d'une première relation, d'un premier cosmos. Il fait le récit d'un premier pas en direction d'un monde humain, d'un premier pas qui divise et unit symboliquement un dedans et un dehors, un avant et un après, un moi et un autre.

Il offre de plus la vision d'une sexualité qui, pour devenir pleinement humaine, doit traverser un seuil dans le contexte d'un monde habité. Par extension, ce mythe met en scène un monde où il est dorénavant possible de courtiser et de faire l'amour, de forger des amitiés et de fonder des familles. Il raconte l'histoire de la naissance de l'affection et des liens réciproques de fraternité qui permettent à l'être humain de construire des villes, des nations et des civilisations. En dernière instance, cette narration nous offre un horizon où il devient possible d'améliorer et de perfectionner notre mode de vie.

Nous remarquons que les divers récits mythiques racontent tous, d'une manière ou d'une autre, l'émergence d'un espace-temps humain. Ils suggèrent que le temps, le rythme et la narration entretiennent des liens de réciprocity. Ceux-ci mettent en scène un intervalle qui mène, d'un seuil à l'autre, à un début et à une fin. Ils se concentrent sur le passage qui mène d'un horizon à un autre.

Les récits forment donc corps avec un monde habité. Ce monde est lui-même construit comme un récit. Il ouvre la perspective de l'autre

et celle du passage d'un horizon de signification à un autre. C'est par ce passage qu'il donne naissance à un avant et un après. La conceptualisation d'un "avant" et d'un "après", n'est possible que parce nous nous situons dans un monde habité peuplé de seuils. Elle n'est possible que parce que nos vies se déplie à l'intérieur des balises de la naissance et de la mort. Pour ceux qui ne se laissent pas embrasser par les limites de la naissance et de la mort, il n'y a pas d'avant et d'après et pas de conscience du temps qui passe.

Le mythe d'Aristophane et de Diotime nous raconte comment un univers sans âme et fermé sur lui-même s'est ouvert sur un dehors et un dedans. Les récits mythiques font constamment références à cet événement miraculeux et à l'intervention divine qui a permis l'émergence d'un monde humain.

Les récits naturo-scientifiques s'offrent une autre tâche et opèrent à partir de principes différents. De ce fait, ils racontent l'histoire de la naissance du monde en des termes complètement différents. Dans ces récits, la trame naturo-scientifique forme un écran géant sur lequel sont projeté toutes les choses humaines. Certains aspects de la vie humaine s'en trouvent magnifiés alors que d'autres sont obscurcis. Les récits mythiques et les récits scientifiques ont des tâches intellectuelles différentes une de l'autre. Pour cette raison, il faut savoir les distinguer. C'est seulement ainsi que nous préviendrons qu'un type de narration usurpe et obscurcisse la place et la fonction de l'autre.

Les mythes de la création font revivre en nous la douleur d'une séparation première avec un monde indifférencié, primaire dans lequel nous étions absorbés. Ils renouvellent aussi en nous la joie d'habiter un monde neuf qui ouvre de nouvelles perspectives relationnelles. Ils nous racontent comment la blessure de cette première séparation s'est mystérieusement transformée en seuil. Ils nous racontent comment, à partir de ce seuil, nous avons appris l'art du sacrifice et de l'inhumation ainsi que l'art de construire des villes et des nations. Ils nous racontent comment nous sommes parvenus à jouer les rôles de l'hôte et de l'invité. Ils nous indiquent le chemin le chemin qui mène au cœur et à l'esprit de ceux que nous aimons. Ils nous rappellent comment nous sommes parvenus à *habiter* un monde humain en établissant un dialogue et en formant des liens de réciprocités avec d'autres mondes que le notre.

C'est pour cette raison que les mythes et la poésie ne peuvent pas être séparés de la cosmogonie et de la création d'un monde humain. Ce monde humain qui se renouvelle toutes les fois que nous

interprétons un mythe, toutes les fois que nous récitons un poème ou que nous élaborons une peinture. Ce même monde renaît toutes les fois que nous visitons ou que nous ouvrons notre cœur à un ami.

Freud observe jouer son petit-fils

Une observation serrée du texte de Freud (*Au-delà du principe de plaisir*) montre que ce dernier n'est pas constant dans son allégeance au scientisme. À certains moments, lorsqu'il rêve d'une psychologie future assise sur les bases de la physiologie et de la chimie, cette allégeance est indéniable. Toutefois, il est difficile de ne pas voir que Freud, la plupart du temps, regarde dans une autre direction.

Nous avons démontré plus haut que la pratique psychothérapeutique de Freud s'insère dans l'horizon de la mythologie grecque. Il encourage ses patients à interpréter leurs histoires personnelles à la lumière de certains récits mythiques grecques dont la plupart dérivent des tragédies de Sophocle. C'est ainsi que Freud introduit dans sa pratique les restes d'une perspective et d'une pratique religieuse. Toutefois, il s'assure de limiter cette influence aux sources grecques et romaines. En effet, Freud démontra toute sa vie une profonde aversion pour les mythes juifs et chrétiens.

Nous ne devons donc pas porter une attention disproportionnée à Freud lorsqu'il clame que la psychanalyse fait partie intégrante du grand courant de la science moderne. Nous devons plutôt tenter de comprendre ses écrits théoriques et sa pratique thérapeutique comme une expression, parfois tronquée, de la philosophie stoïcienne et de la mythologie grecque. Ainsi, la vraie contribution de Freud à la culture du 20^{ième} siècle n'est pas surtout de nature scientifique. Le mérite de Freud a été d'extraire d'un lointain passé philosophique et religieux une série d'intuitions oubliées. Freud donnait beaucoup de crédit à la rationalité scientifique. Toutefois, il en reconnaissait les limites lorsque vient le temps de comprendre et de soulager les douleurs psychologiques et spirituelles. D'ailleurs, il ne recommanda à aucun client, et même à aucun de ses collègues thérapeutes, d'acquérir une meilleure connaissance de l'anatomie, de la chimie afin de soulager la souffrance psychique. Dans son traité de l'analyse couchée, Freud conclut que la connaissance de la médecine est *tangentielle* mais pas *essentielle* à la pratique psychanalytique. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné, le travail thérapeutique de

Freud s'est réellement développé le jour où ce dernier choisit de différencier la pratique de la médecine de la pratique de la psychanalyse. Son travail thérapeutique a connu un véritable essor le jour où la psychanalyse devint une discipline distincte.

D'ailleurs, il n'est pas difficile de démontrer que les meilleures intuitions de Freud ne sont pas inspirées par son intérêt pour la science. Ces intuitions sont nées de sa fascination pour l'art, la religion et les philosophies de l'antiquité. Nous démontrerons ce principe en nous servant de son livre *"Au-delà du principe de plaisir"*. Nous voyons que là où Freud assume son rôle de naturaliste moderne et qu'il adopte l'horizon naturo-scientifique, son génie l'abandonne et ses idées tombent dans l'abstraction stérile. Toutefois, lorsqu'il se laisse toucher et guider par le génie mythique des anciens grecs, ses intuitions psychologiques deviennent brillantes et savent durer dans le temps.

Jusqu'à maintenant, notre discussion autour de *Au-delà du principe de plaisir* nous a amené à aborder la psychanalyse sous son angle naturaliste. En effet, la plus grande partie de ce texte concerne une psychanalyse qui se veut partie intégrante de la grande marche de la science. Toutefois, au début du livre, Freud raconte une histoire personnelle qui jette une lumière neuve sur ses constructions théoriques. Pour cette raison, cet extrait mérite que nous nous y attardions. Freud raconte une visite qu'il fit à sa fille Sophie à Hambourg au début de l'automne 1915. Il profita de ce séjour à Hambourg pour apprendre à mieux connaître son petit-fils Hans dont il observa les jeux. (Jones, 1957 Volume 3 p.267) L'observation de Freud, dont il relate les grands moments au début de *Au-delà du principe de plaisir*, est remarquable d'inventivité et de profondeur d'analyse. Ce passage démontre de plus le pouvoir évocateur des mythes et l'empreinte que le mythe d'Aristophane laissa dans la pensée et le style analytique de Freud.

Lorsque Freud visita sa fille, son petit-fils était âgé d'environ un an et demi. Sans être précoce, cet enfant était, selon les mots de Freud, bien éduqué et généralement doux. Il commençait à peine à dire quelques mots. Il s'entendait bien avec ses parents et la bonne qui s'occupait de lui lorsque ses parents devaient quitter le logis. Il ne pleurait pas lorsque sa mère devait quitter pour une brève période. Freud remarqua toutefois que l'enfant jouait un jeu particulier à toutes les fois que sa mère quittait le logis. Il interpréta ce jeu comme une manière créative de gérer le stress consécutif de sa séparation avec sa mère.

Aussitôt que sa mère quittait, l'enfant prenait possession d'un petit objet qu'il jetait par-dessus sa couchette. S'exécutant, il laissait s'échapper un "Oh !" rond et bien senti qui voulait dire, selon sa mère et son grand-père, "Fort" en allemand ("parti" en français). L'enfant semblait donc avoir inventé un jeu qui s'appelait "parti". Freud nota que l'objet qu'il balançait ainsi n'était utilisé que pour ce jeu. Un jour que la mère était partie une nouvelle fois, l'enfant s'empara d'un morceau de bois avec une ficelle attachée autour. Il lança ce bout de bois en tenant la ficelle dans ces mains. Une fois que ce bout de bois fut hors de vue, il laissa sortir son "Oh !" ("parti") habituel. Ensuite, avec la ficelle, il s'amusa à ramener le bout de bois vers lui. Au moment où celui redevint visible il lança un "da !" ("le voilà !") joyeux. L'enfant avait donc développé un jeu rudimentaire mais complet du "s'en aller" et du "revenir". La plupart du temps, l'enfant se contentait de la première partie du jeu et jetait ses jouets loin de lui. À l'occasion, il ajoutait à cette première partie la seconde dans laquelle il retrouvait l'objet lancé. (Freud, S. 1961, p.12ff.)

Dans une note en bas de page, Freud ajoute que son petit-fils jouait parfois à un jeu similaire. Il se plaçait face à un miroir et se faisait apparaître et disparaître successivement en changeant son angle de vision. Freud disait de ces jeux qu'ils constituaient "une grande réussite culturelle" (*eine grosse, kulturelle Leistung*) (Freud, S. 1961 p.13). Le centre de cette *réussite* réside dans la capacité de l'enfant est de modifier son désir de la présence physique et matérielle de sa mère. Lorsque sa mère partait, il ne se mettait pas en colère de ne protestait pas. Au lieu de cela, il inventa un jeu de disparition et de réapparition qui représentait symboliquement la douleur d'être séparé de sa mère. Il est intéressant de noter que l'enfant jouait le même jeu de disparition/réapparition avec sa propre image dans le miroir. Le sens de ces jeux enfantins s'apparente à celui de la culture et des arts. Ils sont des représentations symboliques et thérapeutiques de la séparation et de la perte. Cette séparation et cette perte ne sont plus vécues à la manière des géants pré-humains blessé c'est-à-dire comme une sorte de destin naturel. Au contraire, elles sont des réalités *représentées* et *symboliques* qui, comme telles, font parties d'une conversation et d'une relation changeante entre moi et un autre.

La manière dont Freud décrit et analyse le jeu de son petit-fils soulève d'importantes questions sur sa méthode d'observation du comportement humain. Comment parvint-il à des conclusions si étonnantes à propos de la nature de la vie culturelle en observant simplement un enfant jeter des jouets par-dessus son berceau ?

Comment parvint-il à voir un récit complet là où d'autres n'auraient vu qu'une série d'actions répétitives orchestrées par un enfant frustré ? Comment parvint-il à lier entre-elles les actions disparates de l'enfant pour qu'elles évoquent le récit complet du départ et du retour de la mère ?

Se poser ces questions c'est commencer une enquête au cœur du méta-récit freudien. C'est tenter de comprendre comment cette trame a permis à Freud de voir dans le simple jeu de l'enfant un état d'esprit. Nous voudrions connaître les prototypes narratifs qui lui ont permis de lier le départ et le retour de la mère à l'action de jeter et de ramener à soi un jouet. À un autre niveau d'analyse, nous voudrions comprendre la logique narrative qui lui a permis de conclure que l'invention de l'enfant aida ce dernier à supporter l'absence de sa mère. En dernier lieu, nous voulons savoir ce qui a convaincu Freud que les jeux de son petit-fils sont "une réussite culturelle d'importance".

Toutes ces questions nous ramènent au rôle que joua le mythe d'Aristophane dans la pensée freudienne. Nous avons mentionné que, comme jeune étudiant en médecine, il fait référence au mythe dans une lettre à sa fiancée. Il lui exprimait ainsi la douleur que lui causait son absence. Il mentionne dans sa lettre que la douleur est particulièrement vive lorsqu'il est oisif et qu'elle s'amointrit lorsqu'il travaille et qu'il rencontre des patients. (Freud, E., 1960, The letters of Sigmund Freud, New-York, Basic Books, p.48) Le mythe lui avait appris que la douleur de la séparation physique de l'être aimé peut être amoindrit en suivant le bon exemple des géants mythiques qui acceptent la séparation primordiale et trouvent un sens dans la construction en commun d'un monde humain.

Notons ici une fois de plus l'étonnante similarité entre le mythe d'Aristophane et l'histoire que Freud raconte au sujet des jeux de son petit-fils. Les deux récits sont, d'une certaine manière, des mythes de la création qui nous racontent la naissance d'un monde humain. Les deux font références à un moment mythique de la création, lorsque les premiers symboles furent échangés et lorsqu'un monde humain a commencé à émerger d'un océan de douleur et de confusion. Les deux nous racontent le moment mystérieux qui a vu le monde s'ordonner autour d'une logique narrative et l'histoire commencer à se déplier. Les deux récits racontent l'histoire de deux amoureux entrecroisés forcés de vivre séparés. Chaque récit nous rappelle comment les amoureux échappent à la destruction morale en acceptant les règles de la conversation et en trouvant les mots et les gestes pour dépasser leur isolement.

Au moment où sa mère quitte la maison, le petit-fils de Freud se retrouve dans la position des géants coupés par le sabre de Zeus. L'enfant et les géants, meurtris de leur moitié, sont d'abords tentés par le désespoir et par la mort. Toutefois, ils choisissent d'emprunter un autre chemin, apprennent à vivre éloigné de leur moitié et remplacent leur unité naturelle et inconsciente par une mise au diapason symbolique. C'est ainsi qu'ils brisent le cocon de l'univers naturel, entre en conversation et établissent des relations chargées de sens.

Les deux récits font références à un choix fondamental qui mènent les créatures meurtries au seuil symbolique d'un monde humain. Les héros des deux récits auraient pu choisir une autre voie. La tension que nous ressentons en lisant cette histoire nous rappelle la nature incertaine de ce choix. L'enfant et les géants auraient pu à tout moment refuser d'aller plus avant dans le monde de l'unité symbolique. Ils auraient pu retomber dans le monde sans temps, sans mots et sans demeure duquel ils émergeaient. L'enfant et les géants auraient pu refuser de faire les sacrifices nécessaires. Ils auraient pu refuser de renoncer à un absolu littéral. Ils auraient pu rejeter les difficultés qui viennent avec la création d'une alliance chargée de sens sous le signe de l'Éros diotimien. À la place, ils ont choisi de plonger dans un monde nouveau qui se cultive par le rituel et le mythe, l'art et la science, le commerce et la technologie. Entrer dans un monde humain c'est accepter de cultiver laborieusement l'espace ouvert par le sabre de Zeus et par la mère qui laisse son fils en arrière. Au départ, ce terrain est une blessure. Transformée par Éros, cette blessure devient la fondation de la communauté humaine. Dépendant du choix des héros, cette blessure enterre les amoureux flétris par le chagrin ou sert de support à la civilisation. Le mythe platonique et le mythe freudien parlent d'un changement ontologique qui transforme les géants narcissiques et les enfants non sevrés en êtres *spirituels* qui se nourrissent d'échanges symboliques. La vie nouvelle des géants mutilés et de l'enfant en détresse va donc se déployer sous le signe d'Éros, le *daimoon megas*, le grand esprit du mythe diotimien qui lie la terre et le ciel, construit un pont entre les amoureux et assure les bonnes relations de voisinage. C'est sous le signe de ce grand esprit que des créatures naturelles et centrées sur elles-mêmes apprennent graduellement à vivre à une distance intime et confortable de ceux qu'ils aiment.

Aucun des deux mythes ne fait référence à un développement humain qui serait le fruit d'une succession complexe de causes et d'effets. Les deux mythes nous rappellent que nous entrons dans le monde

humain à la suite d'un choix. Nous ne sommes donc pas conditionnés par les résultats directs de forces naturelles en interactions. À la lumière du mythe nous apprenons à concevoir l'éducation des enfants et la psychothérapie comme un art pratique qui a pour but d'accompagner la personne qui doit répondre à de difficiles questions ou qui est face à de choix ardu et demandant. Le fardeau d'avoir à trouver des réponses créatives à des questions difficiles n'est soulagé que dans une atmosphère bienveillante de support mutuel. Le mythe d'Aristophane met en scène un drame où des géants souffrants choisissent leur destin sous le regard observateur des divinités concernées. L'histoire freudienne met en scène un enfant qui se bat contre l'absence de sa mère sous le regard attentif d'un grand-père et d'une bonne bienveillante.

Ce mythe freudien nous offre le paradigme fondamental ou l'image primordiale de la thérapie psychanalytique. Cette image est celle d'un homme déchirer qui, en présence d'un témoin aidant, doit choisir entre le retrait et l'agression ou la culture laborieuse d'un monde humain. Cette scène est le lieu de naissance de notre humanité. Elle décrit la transition miraculeuse entre un univers stérile et un cosmos habitable. Cette scène raconte l'histoire de la naissance d'un monde humain sous l'égide de l'Éros diotimien. En bout de ligne, c'est cet Éros qui ouvre un sentier entre la maison des voisins, des amis et des amoureux. C'est lui qui transforme un monde brisé en horizon fertile et habitable.

Comme nous l'avons vu, cette transformation ne peut avoir lieu sans un réel sacrifice de la part des amoureux séparés. Pour Freud ce sacrifice est attribuable à un tabou d'inceste qui empêche le retour à un stage antérieur de continuité physique entre les parents et les enfants. Ce tabou s'exprime dans le mythe d'Œdipe qui est pour lui l'histoire du désir inconscient qu'à l'homme d'abandonner le monde humain et de retourner à une scène antérieure vierge de la naissance et de la mort et libre de la douleur de la séparation.

Le mythe d'Aristophane parle de notre humaine hésitation à habiter un monde qui nous assigne le rôle de l'hôte et de l'invité et qui, par ce fait, ne nous appartient jamais totalement. Il parle aussi de notre hésitation à vivre à l'intérieur d'un ordre temporel et qui nous force à accepter les limites de cet arrivé et de ce départ qui ordonne toutes les relations humaines. Cette hésitation est revécue toutes les fois que nous faisons face à un seuil et qu'un hôte nous prie d'entrer. En bout de ligne, c'est ce seuil hospitalier qui, en étant franchi, transforme un univers inhospitalier en un cosmos habitable et transforme un désir absolu et infini de l'être cher en relations

humaines circonscrites culturellement. Le mythe d'Aristophane et le mythe de Freud se terminent avec les amoureux qui découvrent le monde plus large qu'ils ont en commun. Ils acceptent ensuite de vivre leur propre vie distincte tout en continuant de cultiver ce monde commun qui leur permet d'appartenir l'un à l'autre. Il devient dorénavant possible de se sentir proche de quelqu'un absent physiquement et de faire un entier à partir d'un simple geste ou d'un mot bien choisi.

Si nous retournons à la question que nous nous posions au début, à savoir ce qui permettait à Freud de faire une interprétation si large des jeux de son petit-fils, nous notons une fois de plus la dette immense qu'il doit au mythe d'Aristophane. En ce sens, les pensées de Freud sont inspirées et guidées par la conversation brillante qui eut lieu à la maison d'Agathon. Pour Freud, ce récit mythique permet d'illuminer la scène d'un enfant tentant de gérer l'absence physique de sa mère. Pour Socrate et Diotime ce mythe permet de clarifier la nature de l'amitié et de situer les investigations et les discussions philosophiques dans l'horizon plus large de l'amour humain et de l'amour divin.

En dernier lieu, il est important de clarifier qu'aucune observation calibrée et aucune stratégie expérimentale n'est en mesure d'offrir le genre d'intuitions ontologiques que nous inspirent les mythes de Platon et de Freud. Aucune analyse statistique ni aucune manipulation scientifique n'aurait pu nous rapprocher de la signification profonde du geste répétitif et des mots tronqués et mal prononcés d'un jeune enfant. Aucune méthode naturo-scientifique n'est en mesure de lier le jeu d'un enfant à la naissance du théâtre et aux fondements d'un monde humain.

