

Le  
temps  
de la  
réflexion

1982

Paraît  
une fois l'an

---

Gallimard



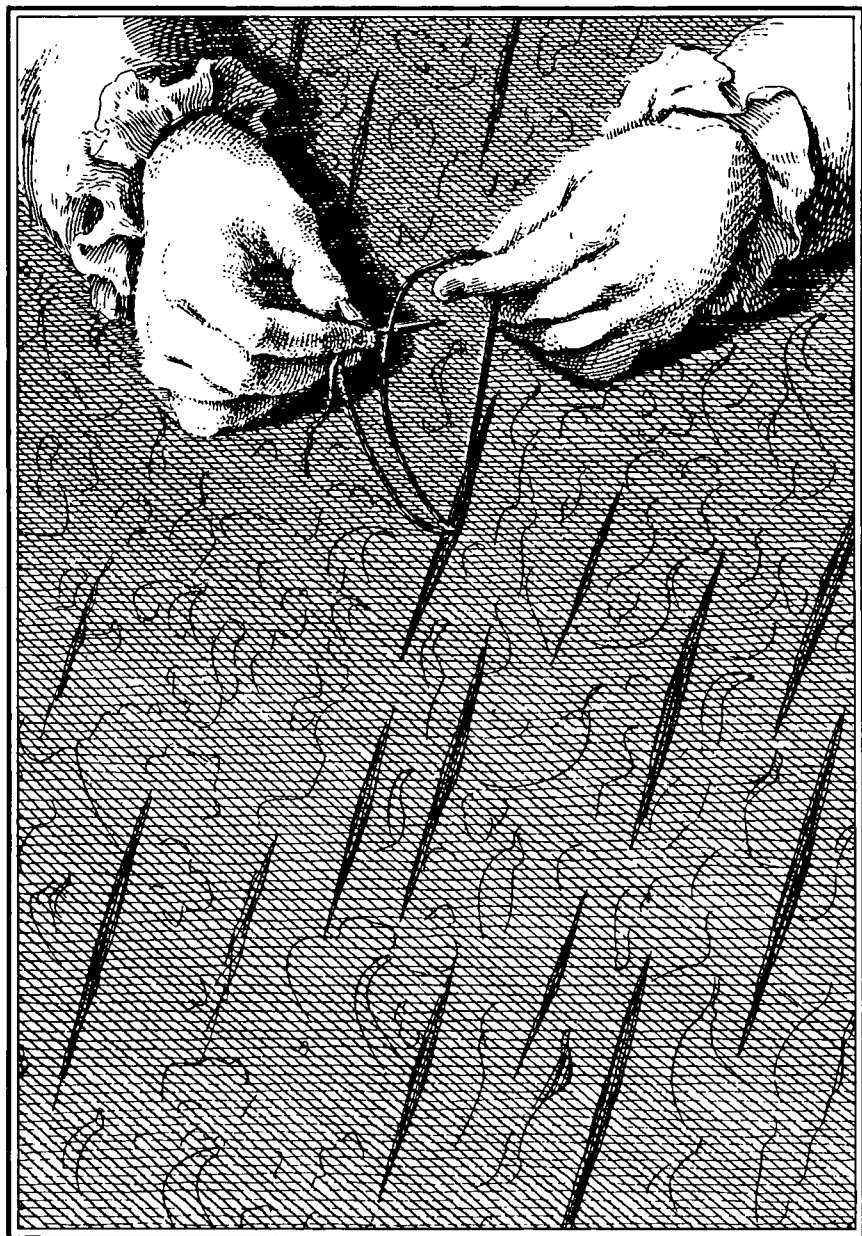


21,85.





© *Éditions Gallimard, 1982.*



*L'opération de reprendre les relais  
et de former le las ou nœud qui joint les couleurs*  
Tapisserie de Basse Lisse des Gobelins.

Planche XVII du « Recueil de planches sur les sciences, les arts libéraux  
et les arts mécaniques avec leur explication »,  
Huitième livraison, Paris, 1765.





I

RÉFLEXION

PHASES DE L'IMMORTALITÉ



JEAN·PIERRE VERNANT

*Le refus d'Ulysse*

Dès les premiers vers de l'*Odyssée* la nymphe Calypso surgit et occupe le devant de la scène. Le poète commence par elle son récit<sup>1</sup> : quand s'ouvre le chant I, Ulysse, bloqué depuis sept ans dans l'île où la déesse le retient, désespère de revoir son logis. Sur l'Olympe, devant les dieux rassemblés, Athena la dénonce comme responsable des malheurs de son protégé. C'est vers elle que Zeus va dépêcher Hermès, en messager, pour lui intimer l'ordre de laisser le héros reprendre la mer et retourner chez lui. La figure de Calypso, l'amour de la déesse pour un mortel, la longue captivité qu'elle impose à Ulysse auprès d'elle<sup>2</sup> – tout l'épisode, par sa place au départ de la narration, par sa reprise maintes fois répétée dans le courant du texte<sup>3</sup>, confère aux errances du roi d'Ithaque leur véritable signification en révélant l'enjeu de toute l'aventure odysseenne : retour ou non-retour du héros, à travers sa patrie, au monde des

1. *Odyssée*, 1, 11-15 ; ces mêmes vers sont repris textuellement au début du chant 5, où, comme au chant 1, ils servent à introduire la tenue de l'assemblée des dieux et la décision, effective cette fois, déjà prise mais non réalisée au chant 1, d'envoyer Hermès en messager auprès de Calypso pour qu'il lui transmette l'ordre de libérer Ulysse. Sur cette duplication de l'épisode et sur sa portée dans la chronologie narrative du poème, cf. E. Delebecque, *Construction de l'Odyssée*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 12-13.

2. Ulysse est resté sept ans chez Calypso, comme il le précise lui-même en réponse à une question d'Arété, la reine des Phéaciens (7, 259-261). Sept ans, sur une durée totale qu'on peut chiffrer à huit ou neuf ans d'errance, depuis la fin de la guerre de Troie jusqu'au retour à Ithaque, c'est dire la place qu'occupe ce séjour dans l'ensemble du périple.

3. 1, 11-87 ; 4, 555-558 ; 5, 11-300 ; 7, 241-266 ; 8, 450-453 ; 9, 29-30 ; 12, 389 et 447-450 ; 17, 140-144 ; 23, 333-338.

hommes<sup>4</sup>. « Ils étaient au logis tous les autres héros qui de la mort avaient sauvé leur tête..., il ne restait que lui à toujours désirer le retour et sa femme car une nymphe auguste le retenait de force, à l'écart, au creux de ses cavernes, Calypso, la toute divine, qui brûlait de l'avoir pour époux<sup>5</sup>. »

Tiré de *kaluptein*, cacher, le nom de Calypso, dans sa transparence, livre le secret des pouvoirs qu'incarne la déesse : au creux de ses cavernes, elle n'est pas seulement « la cachée » ; elle est aussi, elle est surtout « celle qui cache ». Pour « cacher » Ulysse, comme le font *Thanatos* et *Eros*, Mort et Amour<sup>6</sup>, Calypso n'a pas eu à l'enlever, à le ravir. Sur ce point elle diffère des divinités dont, auprès d'Hermès, elle invoque l'exemple pour justifier son cas et qui, afin de satisfaire leur passion amoureuse à l'égard d'un humain, l'ont emporté avec elles dans l'au-delà, le faisant d'un coup disparaître tout vivant de la surface de la Terre<sup>7</sup>. Ainsi *Eôs* a « ravi » Tithon ou *Hémère* Orion<sup>8</sup>. Cette fois c'est Ulysse naufragé qui s'en est venu lui-même à l'extrême occident, au bout du monde, échouer chez Calypso, sur son antre rocheux, ce « nombril des mers<sup>9</sup> », embelli

4. Cf. sur ce point, P. Vidal-Naquet, « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssee* », in *Le Chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, p. 39-68.

5. 1, 11-15 (repris au chant 5).

6. Quand elle s'empare d'un homme, la mort l'enveloppe d'un sombre nuage, elle recouvre de nuit son visage, elle l'encapuchonne de ténèbres. *Eros* n'agit pas autrement. Dans les deux cas, cette action de « cacher » est exprimée par le verbe *amphikaluptein* ; cf., pour la mort, *Iliade*, 5, 68 et 16, 350 ; pour *Eros*, *Iliade*, 3, 442.

7. *Odyssee*, 5, 120 sq. Sur cet « enlèvement » subit par une puissance surnaturelle, cf. *Iliade*, 8, 346-347 ; *Odyssee*, 20, 61 ; et surtout, *Hymne homérique à Aphrodite*, 1, 202-238.

8. Dans ses *Problèmes homériques* (68, 5), Héraclite, en interprétant comme une allégorie les amours d'*Hémère* et d'Orion, souligne le lien entre *Thanatos* et *Eros* : « Quand mourait un jeune homme de noble famille et de grande beauté, écrit-il, on nommait par euphémisme son cortège funèbre, au lever du jour, "enlèvement par *Hémère*" : comme s'il n'était point mort mais qu'il eût été ravi parce qu'il était l'objet d'une passion érotique. »

9. Située au couchant, à l'extrême frontière du monde, l'île est appelée cependant *omphalos thalassès*, nombril de la mer (1, 50, repris au chant 5) et désignée aussi comme *nèsos ogugiè*, île ogygienne (1, 85), qualificatif qu'Hésiode applique à l'eau du Styx, le fleuve infernal qui s'écoule sous la terre, à travers la nuit noire, au fond du Tartare (*Théogonie*, 806). C'est dans ce même lieu souterrain qu'Hésiode, contrairement à la tradition qui le place à l'extrême ouest, localise Atlas, le père de Calypso, « soutenant de la tête et des bras, sans faiblir, le vaste ciel » (*Théogonie*, 746-748). Quand Homère parle de « nombril de la mer » au sujet de l'île où réside Calypso, c'est pour évoquer aussitôt le père de la déesse, cet Atlas à l'esprit malfaisant, qui « connaît les abîmes profonds de toute la mer », et qui, en même temps, « tient les

d'un bois, de sources ravissantes et de molles prairies, évoquant la « prairie en fleurs », érotique et macabre, où chantent les Sirènes pour charmer et perdre ceux qui les écoutent<sup>10</sup>.

L'île où l'homme et la nymphe cohabitent, coupés de tout, de tous, dans la solitude de leur face à face amoureux, de leur isolement à deux, se situe dans une sorte d'espace en marge, de lieu à part, éloigné des dieux, éloigné des hommes<sup>11</sup>. C'est un monde de l'ailleurs qui n'est ni celui des Immortels toujours jeunes, bien que Calypso soit une déesse<sup>12</sup>, ni celui des humains soumis au vieillissement et à la mort, encore qu'Ulysse soit un homme mortel, ni celui des défunts, sous la Terre, dans l'Hadès : une sorte de nulle part où Ulysse a disparu, englouti sans laisser de trace, et où il mène désormais une existence entre parenthèses.

Comme les Sirènes, Calypso, qui peut, elle aussi, chanter d'une belle voix, charme Ulysse en lui tenant sans cesse des litanies de douceurs amoureuses, *aiei de malakoïsi kai amultoïsi logoïsi thélgei. Thelgei* : elle l'enchanté, elle l'ensorcelle afin qu'il oublie Ithaque, *hopôs Ithakès epilêsetai*<sup>13</sup>.

hautes colonnes maintenant séparés le ciel et la terre » (*Odysée*, 1, 50-54). Dans son rôle de pilier cosmique s'enracinant au plus profond pour monter jusqu'au ciel à travers la terre, Atlas apparaît, dans la géographie mythique des Grecs, tantôt tout à fait à l'ouest, tantôt tout à fait en bas, tantôt à l'ombilic du monde. Autant de façons de dire qu'il n'est pas *dans* ce monde que connaissent les hommes. A l'extrême occident, ogygienne comme le Styx, au nombril de la mer, l'île où habite Calypso n'a pas non plus sa place dans l'espace humain. Elle est une figure de l'ailleurs.

10. Molles prairies, *leimônes malakoi*, chez Calypso : *Odysée*, 5, 72 ; prairie en fleurs, *leimôn anthemois*, chez les Sirènes : *Odysée*, 12, 158. Sur la valeur érotique de *leimôn*, qui peut désigner le sexe féminin, cf. André Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, Mémoires de la classe de Lettres de l'Académie royale de Belgique, 2<sup>e</sup> série, t. LXI, fasc. 5, 1973, p. 50-56 et 83-87. Sur la valeur funèbre ou macabre, *loc. cit.*, p. 250-279. La prairie fleurie, où campent les charmeuses Sirènes, est cernée d'ossements et de débris humains dont les chairs se corrompent (*Odysée*, 12, 45-46).

11. Sur le « lointain » de l'île, cf. *Odysée*, 5, 55 ; éloignée des dieux : 5, 80 et 100 ; éloignée des hommes : 5, 101-102.

12. La nymphe, à plusieurs reprises, est appelée *thea* ou *theos*, déesse (1, 14 et 51 ; 5, 78 ; 7, 255 ; surtout 5, 79 où le couple Calypso-Hermès est celui de deux *theoi* ; 5, 118 où Calypso se range elle-même dans le groupe des *déeses* amoureuses d'un mortel ; 5, 138 où avant de céder, elle accorde qu'aucun *dieu* ne peut s'opposer au vouloir de Zeus ; 5, 192-194 où le couple Calypso-Ulysse est celui d'un *dieu* et d'un homme, *theos* et *anêr*). Ce statut divin est confirmé par le fait que, même lorsqu'ils mangent en commun, Calypso se nourrit de nectar et d'ambrosie, comme les dieux, Ulysse de pain et de vin, comme un homme mortel, 5, 93 ; 165 ; 196-200.

13. *Odysée*, 5, 61 et 1, 56-57 (repris au chant 5).

Oublier Ithaque, c'est, pour Ulysse, couper les liens qui le relie encore à sa vie et aux siens, à tous ses proches qui, de leur côté, s'attachent au souvenir de lui, soit qu'ils espèrent, contre toute attente, le retour d'un Ulysse vivant, soit qu'ils s'apprêtent à édifier le *mnèma* funéraire d'un Ulysse mort. Mais tant qu'il demeure reclus, caché chez Calypso, Ulysse n'est dans la condition ni d'un vivant, ni d'un mort. Bien que toujours en vie, il est déjà et par avance comme retranché de la mémoire humaine. Pour reprendre les mots de Télémaque, en 1, 235, il est devenu, par le vouloir des dieux, d'entre tous les hommes, invisible, *aïstos*. Il a disparu, « invisible et ignoré », *aïstos, apustos* – hors de portée de ce que peuvent atteindre le regard et l'oreille des hommes. Si au moins, ajoute le jeune garçon, il était mort normalement sous les murs de Troie ou dans les bras de ses compagnons d'infortune, « il aurait eu sa tombe et quelle grande gloire, *méga kléos*, il aurait laissé, pour l'avenir, à son fils » ; mais les Harpyes l'ont enlevé : homme de nulle part, les vivants n'ont plus rien à faire avec lui ; privé de remembrance, il n'a plus de renom ; évanoui, effacé, il a disparu sans gloire, *akleïôs*<sup>14</sup>. Pour le héros dont l'idéal est de laisser après soi un *kleos aphthiton*, une gloire impérissable, pourrait-il rien avoir de pire que de disparaître ainsi *akleïôs*, sans gloire<sup>15</sup> ?

Qu'est-ce donc alors que la séduction de Calypso propose à Ulysse pour lui faire « oublier » Ithaque ? D'abord, bien sûr, d'échapper aux épreuves du retour, aux souffrances de la navigation, à tous ces chagrins dont elle sait à l'avance, étant déesse, qu'ils l'assailleront avant qu'enfin il ne retrouve sa terre natale<sup>16</sup>. Mais ce ne sont là encore que bagatelles. La nymphe lui offre bien davantage. Elle lui promet, s'il accepte de demeurer près d'elle, de le rendre immortel et d'écarter de lui pour toujours la vieillesse et la mort. A la façon d'un dieu, il vivra en sa compagnie, immortel, dans l'éclat permanent du jeune âge : ne jamais mourir, ne pas connaître la décrépitude du vieillissement, tel est l'enjeu de l'amour partagé avec la déesse<sup>17</sup>. Mais, dans le lit de Calypso, il y a un prix à payer pour cette évasion hors des frontières qui bornent la commune condition humaine. Partager dans les bras de la nymphe l'immortalité divine,

14. *Odyssée*, 1, 241.

15. Cf. J.-P. Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé », *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge et Paris, 1982, p. 45-76.

16. *Odyssée*, 5, 205 sq.

17. *Odyssée*, 5, 136 ; 209 ; 7, 257 ; 8, 453 ; 23, 336.



ce serait, pour Ulysse, renoncer à sa carrière de héros épique. En ne figurant plus, comme modèle d'endurance, dans le texte d'une *Odyssée* qui chante ses épreuves, il devrait accepter de s'effacer de la mémoire des hommes à venir, d'être dépossédé de sa célébrité posthume, de sombrer, même éternellement vivant, dans la nuit de l'oubli : au fond, une immortalité obscure et anonyme comme est anonyme la mort de ceux des humains qui n'ont pas su assumer un destin héroïque et qui forment dans l'Hadès la masse indistincte des « sans nom », des *nónumnoi*<sup>18</sup>.

L'épisode de Calypso met en place, pour la première fois dans notre littérature, ce qu'on peut appeler le refus héroïque de l'immortalité. Pour les Grecs de l'âge archaïque, cette forme de survie éternelle qu'Ulysse partagerait avec Calypso ne serait pas vraiment « sienne » puisque personne au monde n'en saurait jamais rien ni ne rappellerait, pour le célébrer, le nom du héros d'Ithaque. Pour les Grecs d'Homère, contrairement à nous, l'important ne saurait être l'absence de trépas – espoir qui leur paraît, pour des mortels, absurde – mais la permanence indéfinie chez les vivants, dans leur tradition mémoriale, d'une gloire acquise dans la vie, au prix de la vie, au cours d'une existence où vie et mort ne sont pas dissociables.

Sur la rive de cette île où il n'aurait qu'un mot à dire pour devenir immortel, assis sur un rocher, face à la mer, Ulysse tout le jour se lamente et sanglote. Il fond, il se liquéfie en larmes. Son *aiôn*, son suc vital s'écoule sans cesse, *kateibeto aiôn*, dans le *pothos*, le regret de sa vie mortelle comme, à l'autre bout du monde, à l'autre pôle du couple, Pénélope, de son côté, consume son *aiôn* en pleurant par regret d'Ulysse disparu<sup>19</sup>. Elle pleure un vivant qui est peut-être mort. Lui, dans son îlot d'immortalité, coupé de la vie comme s'il était mort, pleure sur sa vivante existence de créature vouée au trépas.

Tout à la nostalgie qu'il éprouve à l'égard de ce monde fugace et éphémère auquel il appartient, notre héros ne goûte plus les

18. Hésiode, *Travaux et Jours*, 154. Dans le contexte de la culture grecque archaïque, où la catégorie de la personne est bien différente du « moi » d'aujourd'hui, seule la gloire posthume du mort peut être dite « personnelle ». L'immortalité d'un être « invisible et ignoré » se situe en dehors de ce qui constitue, pour les Grecs, l'individualité d'un sujet, c'est-à-dire, pour l'essentiel, son renom ; cf. J.-P. Vernant, *l. c.*, p. 12 et 53.

19. Larmes d'Ulysse : *Odyssée*, 1, 55 ; 5, 82-83 ; 151-153 ; 160-161 ; larmes de Pénélope, 19, 204-209 ; 262-265.

charmes de la nymphe<sup>20</sup>. S'il s'en vient le soir dormir avec elle, c'est parce qu'il le faut bien. Il la rejoint au lit, lui qui ne le veut pas, elle qui le veut<sup>21</sup>.

Ulysse rejette donc cette immortalité de faveur féminine qui, en le retranchant de ce qui fait sa vie, le conduit finalement à trouver la mort désirable. Plus d'*eros*, plus de *himeros* – plus d'amour ni de désir pour la nymphe bouclée, mais *thanein himeiretai*, il désire de mourir<sup>22</sup>.

*Nostos*, le retour – *gunê*, Pénélope, l'épouse – Ithaque, la patrie, le fils, le vieux père, les compagnons fidèles – et puis *thanein*, mourir –, voilà tout ce vers quoi, dans le dégoût de Calypso, dans le refus d'une non-mort qui est aussi bien une non-vie, tout ce vers quoi se porte l'élan amoureux, le désir nostalgique, le *pothos* d'Ulysse : vers sa vie, sa vie précaire et mortelle, les épreuves, les errances sans cesse recommencées, ce destin de héros d'endurance qu'il lui faut assumer pour devenir lui-même, Ulysse, cet Ulysse d'Ithaque dont aujourd'hui encore le texte de l'*Odyssee* chante le nom, raconte les retours, célèbre la gloire impérissable, mais dont le poète n'aurait rien eu à dire – et nous rien à entendre –, s'il était demeuré loin des siens, immortel, « caché » chez Calypso<sup>23</sup>.

Jean-Pierre Vernant

20. *Odyssee*, 5, 153 : la vitalité d'Ulysse s'épand en larmes « parce que la nymphe ne lui plaisait plus, *epei ouketi hendane numphê* ».

21. Le soir, Ulysse rejoint Calypso, par contrainte, *anankê* ; contre son gré, parce qu'elle le veut : 5, 154-155.

22. 1, 59.

23. C'est une maxime chez les hommes que, quand un exploit a été accompli, il ne doit pas rester caché (*kalipsai*) dans le silence. Ce qu'il lui faut, c'est la divine mélodie des vers louangeurs. Pindare, *Méméennes*, 9, 13-17.

NICOLE LORAUX

*Donc Socrate est immortel*

Parlons de l'âme. En d'autres termes, parlons de l'immortalité. Car immortelle est l'âme occidentale (l'affirmer tient à la limite de la tautologie). Cette âme naît dans le *Phédon* - elle donne même à ce dialogue son sous-titre. Il faut relire le *Phédon*.

- Relire le *Phédon* : à quoi bon ? C'est ennuyeux et bien spiritualiste.

- Relire le *Phédon* ? Peut-être ; mais il n'y a rien à en dire que la tradition n'ait déjà dit. Et quelle tradition !

Rejet pur et simple d'un texte jugé édifiant ; répétition révérencielle d'une longue tradition de commentaires spiritualistes<sup>1</sup>. Entre ces deux attitudes opposées qui, d'un seul mouvement, conseillent de ne pas trop s'approcher d'un dialogue naguère beaucoup lu, n'y aurait-il plus rien à chercher dans le *Phédon* ?

A moins que cette double mise en garde ne suffise à suggérer d'aller, malgré tout, y voir de plus près, quitte à devoir trouver une stratégie face au triple prestige dont se pare ce dialogue : prestige de la mort de Socrate (dont il contiendrait le récit authentique), de la pure spéculation philosophique (certains développements y sont d'une redoutable difficulté), et - bien sûr - de l'immortalité de l'âme (le *Phédon* en présente, dit-on, plus d'une preuve).

1. Le *Phédon* sera considéré en tant qu'il instaure une tradition ; sans méconnaître que, replacé dans l'évolution de la pensée platonicienne, ce texte est une simple étape dans le traitement de la question de l'âme, je ne m'intéresserai ici qu'à la rupture qu'il introduit. Pour la période qui va du moyen et néo-platonisme au Moyen Age, l'histoire de la tradition a été faite : voir par exemple P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, II, Paris, 1975, pp. 325-414 (ch. III, « L'âme fixée au corps »). L'histoire du *Phédon* dans l'institution universitaire aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles reste pour l'essentiel à faire.

On fait donc ici le pari de s'essayer à relire le *Phédon*, et de mener cette lecture sans se réclamer de la philologie, de la philosophie ou de la théologie<sup>2</sup>, mais – pour une fois – de l'histoire. Non qu'il s'agisse de s'interroger sur l'historicité du récit de la mort de Socrate : la question semble enfin dépassée et l'a toujours été pour les lecteurs attentifs au rôle de la fiction vraie dans l'œuvre de Platon. C'est à la rupture introduite par le *Phédon* dans les représentations grecques (et, plus généralement, occidentales) de l'immortalité qu'on s'intéressera. En affirmant qu'avec ce dialogue l'immortalité de l'âme fait son entrée en scène officielle dans la pensée grecque, on n'entend pas oublier tout ce qu'il doit à la réflexion mystique menée bien avant Platon dans les sectes, orphiques et pythagoriciennes<sup>3</sup> : le texte lui-même ne s'en cache pas, qui, pour accréditer sa conception initiatique de la philosophie, se réclame à mainte reprise d'un « antique discours » (*palaios logos*) ; mais il importe qu'avec le *Phédon* et l'institutionnalisation de la philosophie comme genre littéraire, cette réflexion, jusqu'alors marginale au sein de la cité, acquière une légitimité qui ne lui sera plus contestée.

A parler de rupture, on n'aura toutefois accompli que la moitié du chemin : reste à s'interroger sur ce qui, dans le texte, a rendu possible ce tournant décisif dans les représentations grecques de l'immortalité. Texte fondateur, soit ; mais, pour s'essayer à une lecture qui ne se contente pas de répéter la tradition, on tentera d'y déchiffrer les voies discursives de cette belle opération d'immortalité. Cerner la rupture et tout à la fois ce qui l'accrédite désormais comme tradition, telle est donc la visée qui orientera cette lecture.

### *Une pratique de séparation*

D'Homère à l'âge classique, l'homme grec a un corps (*sôma*) et une *psychè* (mot que je ne traduirai pas d'entrée de jeu pour ne pas

2. Telles sont les trois disciplines que, dans un article souvent cité (« La composition du *Phédon* », *Revue des Etudes Grecques*, 1940), R. Schaerer autorise (p. 7) à s'approcher du dialogue.

3. Préhistoire de l'immortalité de l'âme : voir par exemple M. Detienne, *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 69-85 (pythagorisme), J.C.G. Strachan, *Classical Quarterly*, 20 (1970), pp. 216-220 (orphisme), ainsi que, plus généralement, E. Rohde, *Psyché*, trad. fr., Paris, 1952, F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Rome, 1975, et J. Bremmer, *The Early Greek Conception of Soul*, à paraître à Princeton.

l'identifier trop vite à « l'âme »), que la mort libère. Reste à déterminer ce qu'il fait de l'un et de l'autre, à travers les trois figures, consécutives et parfois concurrentes, où il s'est successivement reconnu : le guerrier de l'épopée, le citoyen-soldat de l'époque classique, le philosophe. Il se trouve qu'à ces trois figures correspondent, comme le lieu même de leur exemplarité, trois modèles de la mort.

Meure le guerrier homérique : pour que du cadavre inerte naisse un mort, la collectivité connaît le mode d'emploi. Il suffit de traiter le corps de façon appropriée : alors le guerrier défunt accèdera au statut social de mort, l'aède pourra, pour l'édification de la postérité, chanter sa gloire impérissable (*kleos aphthiton*) et sa *psychè* rejoindra dans l'Hadès les ombres incertaines et fugitives des morts du passé<sup>4</sup>. Moment décisif que cette dernière étape, ce qui n'empêche pas que pour Homère le corps ait bien plus de réalité que cette *psychè* vaporeuse qui, dès le trépas, fuit en pleurant le guerrier et attend de devenir enfin ombre parmi les ombres : Platon s'en souviendra, souriant des interlocuteurs de Socrate, « possédés par la crainte enfantine que, tout de bon, le vent n'aille souffler sur l'âme à sa sortie du corps pour la disperser et la dissiper, surtout quand, d'aventure, au lieu d'un temps calme il y a grosse brise à l'instant de la mort<sup>5</sup> ».

Soit maintenant la mort du citoyen-soldat de l'Athènes classique, tombé au combat. Il a donné sa vie (*bios*) à la cité – mais les textes disent aussi, indifféremment, qu'à la cité il a donné son corps (*sôma*) ou sa *psychè*, qui lui était souffle de vie ; en échange, la cité lui donnera, par-delà la mort, la gloire immortelle et une place dans la mémoire des vivants. Il peut bien gagner l'Hadès (à supposer que, pour accomplir ce voyage, quelque chose subsiste de lui à côté de son nom, dont la mémoire collective des vivants s'est emparée) ; mais là n'est pas l'essentiel : de ce qu'il advient de ce mort glorieux la tradition civique n'a pas grand-chose à dire car tout le sens s'est réfugié dans la cité. La vie du citoyen ne comptait guère : il la tenait

4. Sur le rituel funéraire dans l'épopée, voir J.-P. Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé », dans G. Gnoli et J.-P. V. (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982, pp. 45-76, ainsi que le résumé de son cours de 1976-1977, dans *l'Annuaire du Collège de France*, 77<sup>e</sup> année, pp. 423-441.

5. *Phédon*, 77 d-e. Sur la réalité du corps chez Homère, voir E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley et Los Angeles, 1979, p. 97 ; chez Homère, *psychè* est le véhicule de l'identité, mais non l'identité même : G. Nagy, « Patroklos, Concepts of Afterlife and the Indic Triple Fire », *Arethusa*, 13 (1980), p. 162.

de la collectivité ; son corps ne comptait pas : déjà brûlé sur le champ de bataille, il est réduit à des ossements, support abstrait de la cérémonie politique des funérailles publiques. Alors, l'orateur officiel s'avance pour célébrer la cité à travers ses morts, et toute valeur est dans sa parole<sup>6</sup>.

Socrate va mourir : il attend la mort et parle de l'immortalité – la mort de son corps, l'immortalité de l'âme (et puisque aussi bien c'est dans son immortalité que l'âme occidentale est constituée comme telle, on n'hésitera plus désormais à traduire *psychè*). Autant dire que, dans ses propos, corps et âme sont déjà irrévocablement séparés, comme doivent l'être le visible et l'invisible, ce qui est destiné à perdre son identité et ce qui toujours la garde, le dissoluble et l'indissoluble, le mortel et le divin. Mais à ses disciples il apprend que cette division dialectique anticipe ce que la mort effectuera : *lysis kai chôrismos*, le détachement et la séparation de l'âme libérée du corps. Condamné par la cité, le philosophe paradigmatique attend la mort et ne la devance pas par le suicide : il l'a beaucoup mieux devancée en vivant, lui qui sait « que philosopher, c'est apprendre à mourir » et qui s'est exercé à rejeter tous les plaisirs du corps pour que, d'ores et déjà, sa vie ressemble le plus possible à l'existence de celui qui est mort. Socrate, que ses disciples vont devoir quitter en lui adressant cet adieu (*chaire*) que, dans les cimetières athéniens, les stèles funéraires redisent sans fin, Socrate retourne l'adieu, un adieu serein et comme joyeux, vers ce qu'il quitte, vers ce qu'il a déjà quitté : la foule des Athéniens, la vie d'homme et de citoyen, le corps. D'où, tout au long du *Phédon*, une série de sorties – pour ne pas dire d'expulsions – et de congés, qui tous répètent l'adieu au corps<sup>7</sup>. Parce que toute vie est dans l'âme, le philosophe, enfin débarrassé du corps, connaîtra la félicité dans l'Hadès, séjour ultime des âmes délivrées du *sôma* mais dotées de la pensée (*phronèsis*)<sup>8</sup> – voire assimilées à l'activité même du penser. Socrate l'*atopos*,

6. Voir N. Loraux ; *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981, ainsi que « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes », dans *La mort, les morts...*, pp. 27-43.

7. Xanthippe ramenée chez elle : *Phédon*, 60 a ; ordre à Criton d'envoyer promener le serviteur et ses conseils : 63 e ; congé donné à la foule par les philosophes : 64 c ; congé de l'âme au corps : 65 c ; congé du philosophe au corps : 81 e ; congé au discours de la matière : 100 d, 101 c et d ; l'homme qui a dit adieu aux plaisirs du corps : 114 e ; adieu du serviteur des Onze à Socrate, qui lui retourne son adieu : 116 c et d ; congé aux femmes : 117 d.

8. En installant les âmes dans l'Hadès, Platon est fidèle aux représentations grecques orthodoxes ; en dotant les âmes philosophantes de *phronèsis*, il fait un pas







# tr

NUMÉRO III, OCTOBRE 1982

## I. RÉFLEXION

### PHASES DE L'IMMORTALITÉ

- JEAN-PIERRE VERNANT Le refus d'Ulysse.  
NICOLE LORAUX Donc Socrate est immortel.  
MICHEL TARDIEU Les vêtements de lin.  
JEAN-LOUIS CHRÉTIEN Pouvoir mourir et devoir mourir  
dans la théologie chrétienne.

### *Documents :*

- Propos du Pape Jean-Paul II sur la résurrection.  
Conversation de Staline avec le Patriarche Alexis.  
RENÉ MARLÉ La foi en la résurrection des morts.  
ÉLISABETH DE FONTENAY Nous marchons tous à l'éternité.  
CLAUDE MOUCHARD Deux secondes vies.  
CLAUDE LEFORT Mort de l'immortalité ?  
GILBERT DURAND Le retour des immortels.  
JEAN STAROBINSKI L'immortalité mélancolique.

## II. RECHERCHE

- JACQUES LE GOFF Saint Louis et les corps royaux.  
JEAN-CLAUDE SCHMITT Les revenants dans la société féodale.  
CLAUDE IMBERT Port-Royal et la géométrie  
des modalités subjectives.  
KRZYSZTOF POMIAN La culture de la curiosité.  
ANTOINE COMPAGNON Comment on devient un grand écrivain français.

## III. CRITIQUE

- FRANÇOIS GANTHERET Freud « biologiste » ?  
MICHEL SCHNEIDER Au défaut de l'œuvre : les « Journaux » de Musil.  
LAURENT JENNY La fêlure et la parenthèse : Roger Caillois.

## IV. LECTURE

*par* F. AZOUVI, M. DEGUY, M. FROMENT-MEURICE,  
M. IZARD, G. JORLAND, M. MORANGE, E. MOTZKIN,  
J. POUILLON, G. ROQUE.

