



HAL
open science

Khôra et Anakhôrèse dans le Timée de Platon : la mise à nu derridéenne de l'appareil référentiel

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

► To cite this version:

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. Khôra et Anakhôrèse dans le Timée de Platon : la mise à nu derridéenne de l'appareil référentiel. Georges Kleiber; Emilia Hilgert Dascalu; Silvia Palma; Pierre Frath; René Daval. Les catégories abstraites et la référence, 6, Épure, Éditions et presses universitaires de Reims, pp.425-446, 2018, Res per nomen, 978-2-37496-061-6. hal-02543991

HAL Id: hal-02543991

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02543991v1>

Submitted on 15 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

***Khôra* et *Anakhôrèse* dans le *Timée* de Platon : la mise à nu derridéenne de l'appareil référentiel**

Gabrièle Wersinger Taylor
Université de Reims Champagne-Ardenne, EA 4299 CIRLEP
anne-gabriele.wersinger@univ-reims.fr

Dans le *Timée*, la *Khôra* désigne dans son usage non technique¹ le pays, la place (19a5 ; 83a4). On a souvent noté l'écart épistémologique entre le paradigme ancien de la *Khôra* (lieu qui fait place) et le paradigme moderne de l'espace, qu'il soit newtonien ou einsteinien², ou même aristotélien³. Mais c'est pour une raison qui dépasse l'épistémologie des paradigmes que *Khôra* traverse l'œuvre de Derrida⁴ : du début des années 1970, où *Khôra* désigne ce que la philosophie ménage stratégiquement lorsqu'elle prétend penser son *au-dehors*, jusqu'aux années 1990 où, échappant à toute identification, *Khôra* met les catégories au défi dans une sorte de dispositif performatif de dépouillement, de *kénose* de la référence. Quelles sont les implications de cette mise à nu de l'*appareil* référentiel ?

Le rôle de la *Khôra* dans le *Timée*

La *Khôra* doit apporter une solution à l'aporie du flux du devenir, en fournissant un « troisième genre » afin d'expliquer la relation entre un premier genre (les formes intelligibles) et un second genre (le devenir sensible, 48e-49a6). Cette aporie porte sur ce qu'on appelle les éléments (*stoikheia*), les principes (*arkhai*), l'eau, l'air, le feu, la terre

¹ Platon emploie 13 fois le mot *Khôra* dans le *Timée* dont six fois seulement au sens technique, à côté d'autres termes.

² Keimpe (1995 : 7-30).

³ Brisson (1974 : 214 sq.) *contra* Robin (1967 : 254).

⁴ (1972 : 199) ; (1972 : XXIV) ; (1987 : 292) ; (1993 : 95-96) ; (1993 : 94-95) ; (1996 : 30, 33-35, 100).

qu'étudie la science nommée *Météorologia* par Aristote (*Météorologiques* 338a26). Cette science est censée étudier comment ces principes se transforment mutuellement par raréfaction ou condensation. Mais selon Timée (49b2-e4), le passage continu et fuyant des éléments interdit leur indexation : à peine dénommé « eau », l'élément est devenu de la terre, parce qu'il s'est condensé plus vite que le temps de le nommer et ainsi de suite dans un cercle de métamorphoses insaisissables. Le mot *stoikheion* qui prétend désigner l'*arkhè* est problématique. Il n'y a pas de science des principes, d'*archéologie*.

La *Khôra* pallie cette inassignabilité des principes dans le flot des apparences : on ne peut dire ni « ceci est de l'eau » (plutôt qu'un autre élément) ni « l'eau est ceci »⁵, parce que le « ceci » ne peut s'appliquer qu'au « ce dans quoi » (ἐν ᾧ) les apparences surgissent et disparaissent (49e7-50a4) et Timée désigne explicitement par *Khôra* le lieu occupé par le devenir (52d3 ; 52b5). Mais comment penser ce *lieu-arche* ?

Pour éclairer les choses, Timée recourt à des analogies dont la puissance spéculative ne saute pas immédiatement aux yeux du lecteur contemporain. Le flux des apparences sur la *Khôra* est comparé à un remodelage⁶ continu de figures géométriques dans de l'or, avec l'impossibilité conséquente de faire correspondre les déictiques aux figures géométriques qui se succèdent tandis que leur correspond l'or (50a5-b6). Pour comprendre ce que cette analogie a d'éclairant il nous faut

⁵ Pour exprimer cette inassignabilité, Platon énonce une phrase au style indirect aux effets amphiboliques (Wersinger 1997 : 305-316 ; 2001 :111-117).

⁶ Le modeleur anonyme ne peut être le démiurge divin qui façonnera les éléments en leur donnant une figure géométrique : comparer avec 54b7-54c6 et 49b7 avec 56a3.

comprendre pourquoi, loin d'être décrit comme une matière à modeler⁷, l'or est désigné comme « ce qui reçoit » (*dechesthai*, 50a5). De ce verbe dérivent les termes *pandechês*, « qui reçoit tout » (51a7), et *hupodochê*, « réceptacle » (49a6 ; 51a5)⁸.

Or la notion chargée d'explicitier le réceptacle, *ekmageion* (50c2), est déconcertante. Ce mot est traduit généralement de manière erronée par *porte-empreintes*, un moule creux qu'on remplit d'une matière molle. En réalité, le verbe *ekmassein* (à la fois « pétrir » et « essuyer »⁹) qui s'oppose à « effacer » (*exaleiphein*, *Théétète*, 191d9-e1), indique que l'*ekmageion* doit être lissé et nettoyé pour pouvoir recevoir les empreintes¹⁰ : son fonctionnement consiste donc à tendre une pâte, comme la cire, sous la figure qu'on veut y imprimer (*Théétète*, 191d5-6) puis la lisser pour n'y laisser rien de visible (*Timée*, 50e8-51a1). L'équivalent français de cette opération pourrait être désigné par le terme désuet *écacher* (fait de lisser en cachant toute marque pour recevoir le *cachet*). Un *ekmageion* est donc un *écaché* pour empreintes.

La comparaison de la *Khôra* à un écaché est explicite en 50d4-e5. Toutefois, sorte d'entité noire ou aveugle, la *Khôra* est un écaché paradoxalement dépourvu de visibilité (51a8). C'est à cette condition

⁷ Ce réceptacle ne doit pas être identifié à la matière, *hylê* (Brisson 1974 : 226).

⁸ Ce mot étant employé en outre pour désigner le ventre contenant les boyaux, *entera* dont la fonction est de ralentir la digestion et l'appétit (73a3).

⁹ Avec le préverbe *ek-*, *mageion*, pâte à pétrir, peut désigner le chiffon, (Chantraine, 1980 : 670), d'où la traduction par « chiffon » en 72c4-5, de Cornford (1935 : 289) et Brisson (2001 : 187).

¹⁰ Selon les variations en quantité, pureté ou saleté, dureté ou mollesse de la cire (plus et moins ou suivant la juste mesure, *Théétète*, 191c9-d1), elle prendra plus ou moins bien les empreintes (voir aussi 194c6-7).

négative que la *Khóra* peut s'imprégner de toute la diversité des phénomènes.

Pour un Ancien, le mécanisme de l'*ekmageion* n'a rien de mystérieux. Il correspond dans le parfum à notre excipient que Timée appelle cependant « récipient » (*dektikon*) autre terme dérivé de *dechesthai* : une huile rendue inodore pour recevoir des essences de parfum (50e 6-8). D'autres techniques sont concernées : la teinture (*République* 429d4-8), l'alchimie¹¹ ; certains organes comme le foie (*Timée*, 72c5), le centre de la mémoire (*Théétète*, 194c8) et les miroirs (*Timée*, 72c5) faits de bronze ou d'or poli pour devenir une surface réverbératrice. Si Timée ne prononce jamais le mot « miroir » à propos de la *Khóra*¹², elle reçoit les quatre corps élémentaires selon un mécanisme qui tient du miroir, comme le prouve l'emploi du mot « impressions » (*tupôthenta*, 50c4-6), associé au fonctionnement des miroirs : le miroir reçoit des empreintes (*tupos*) et offre à voir des simulacres (71 b4-5). Un examen détaillé impossible à reprendre ici, démontre que pour comprendre la catoptrique du *Timée*, il ne faut pas seulement se placer en-deçà des catoptriques modernes ou euclidiennes, mais surtout cesser d'assimiler le *tupos* à un moule considéré de l'extérieur (*forma impressa*) et de penser l'empreinte de manière convexe (*imago expressa*). En réalité, il faut penser l'empreinte non à partir d'un moule, mais comme la marque, en profondeur (et non en relief), d'un sceau qui se situe *face* à l'écaché, tout comme un visage se perçoit de face dans un miroir et non comme le voit un observateur extérieur. Il en résulte que l'empreinte dans la cire n'est autre que la trace de face du sceau. Cela implique à la fois que toute empreinte porte l'inversion optique du miroir et que l'image sur un miroir est une empreinte de profondeur réduite mais non absente. Et c'est pour

¹¹ Festugère (1981 : 234-235).

¹² Kung (1988 : 167-178).

cette raison que le statut épistémologique de l’empreinte, du « cachet », est celui des simulacres (*eidôla*)¹³, ces *eidôla* n’ayant rien de virtuel. Un passage du *Phèdre* (255c1-10) permet d’affirmer que le mécanisme du miroir et celui de la résonance sont identiques. De même que la résonance (*ékho*) est la résultante sonore de l’impact du souffle constitué de particules d’air silencieuses sur une paroi nécessairement concave, de même le reflet naît de l’impression sur le miroir d’un corps constitué de particules de feu. Il faut donc absolument exclure l’interprétation *réfléchissante* du rebondissement sur la paroi qui ne convient pas plus à l’acoustique qu’à l’optique¹⁴. Les simulacres sont des corps et s’ils trompent ce n’est pas parce qu’ils sont virtuels mais parce qu’ils inscrivent physiquement une altérité : l’*ékhô*, qui n’a rien à voir avec notre écho, désigne la résonance du souffle, autrement dit un son.

Bien compris, en tant qu’*ekmageion*, le miroir explique l’opération de la *Khôra*. Recevoir les empreintes des réalités intelligibles implique que la *Khôra* est littéralement « cachetée », de sorte que c’est la face interne, concave, de ces réalités avec l’inversion caractéristique des miroirs non pas plans mais concaves qui s’imprime. Il en résulte que la réception doit être repensée à partir des formes concaves capables d’amplifier et de répercuter¹⁵, ce qui est confirmé par le fait que ce

¹³ Le verbe *emphainetai* employé par Timée en 46b1 « exprime l’illusion que nous donnent les miroirs de contenir en eux, dans leur profondeur, les formes que nous y voyons », Merker (2003 : 41).

¹⁴ Merker (2003 : 43-44) ne voit pas que Platon ignore l’interprétation de l’écho comme réflexion du son, tout autant que la réflexion optique. C’est Avicenne qui explique que l’écho résulte du tintement contenu dans un récipient qui est *réfléchi* (*reflexus*) de paroi en paroi (Albert le Grand, *De Anima*, II, tract. 3, c. 19, 126 II, 51-73).

¹⁵ *Khôra* désigne la cavité arrondie qui enveloppe un os, Chantraine (1980 : 1281) et Philostrate décrit le *khôrion* de Dôdône emplis de voix (*omphês meston*, *Imagines* II, 33, 3, 2-3).

que dit Timée à propos de l'invisibilité de la *Khôra* s'étend métonymiquement à toute sensorialité (51a5), y compris à l'audition (silencieuse, la *Khôra* fonctionne comme une cavité sonore)¹⁶.

Or, les empreintes des quatre éléments suscitent des passions (*pathè*, 52e1), éprouvées physiquement par la *Khôra* et exprimées en participes passifs : elle est fluidifiée (*hugrainomènèn*), enflammée (*puroumenèn*). Ce vocabulaire est corporel (88d2-3). Une *méréologie* pathématique de la *Khôra* (*meros*, 51b4) est explicitée par le participe *diaschématizomenon* (mis en figures, 50c3). Le verbe est appliqué à l'action du démiurge divin qui structure géométriquement la *Khôra* (*dieschématisato*) au moyen des idées et des nombres (53b4). Toutefois, la formule « ayant formé des figures » (*schémata plasas*), employée à un moment où il n'est pas question du démiurge géomètre mais vraisemblablement de la *Khôra* elle-même (50a5)¹⁷, est synonyme du verbe *metaschématizein* qui désigne le fait de transformer les éléments les uns dans les autres (*Lois* 903e 6). En outre, dans la langue du V^e siècle, faire des figures est synonyme de danser (Aristophane, la *Paix*, vers 325). Même si cela reste implicite, le vocabulaire employé par Timée suggère la danse chorale (*Lois* 996b3-4) : la danse antique, mimétique ne doit pas être réduite à un spectacle devant des spectateurs, mais implique des passions contagieuses, une empathie¹⁸. Une danse est la signature rythmique particulière d'une passion. De plus, l'analogie implicite de la *Khôra* avec le foie, autre *ekmageion* qui, de manière quasi-chimique, exprime des passions associées à la mantique¹⁹, suggère que la *Khôra* possède certainement la concavité

¹⁶ Wersinger (2001 : 15-49).

¹⁷ Note 6.

¹⁸ Olsen (2017 : 158).

¹⁹ Brisson (1974 : 236).

caractéristique des lieux incubatoires ou *katabasiques*²⁰. Ces caves où l'incubant est halluciné sont parfois des cryptes acoustiques²¹ : dans le silence de l'ancre (Strabon, 14, 1, 44, 13), le myste, isolé²², entend des *échôs* : mouvements de circulation de son sang et autres acouphènes²³. Il faut donc penser la danse passionnelle mimétique analogiquement aux simulacres concomitants des figures concaves que sont les empreintes sur l'écaché, comme autant de signatures ou d'effigies mouvantes.

Une dernière analogie compare la *Khôra* à une nourrice (49a6) et à une mère (51a5 ; 50d3).

Faute de place, je ne ferai que résumer les conclusions de mon analyse de l'unique passage consacré à la procréation (91c7-d5)²⁴. La comparaison des opérations réalisées par la matrice et par la *Khôra* montre d'une part qu'elle est comme la mère en gestation²⁵ qui nourrit, fait croître (*phuêtai*, 50d2)²⁶ et lors de l'accouchement mène la progéniture à la lumière du jour (*eis phôs*, 91d4). D'autre part, comme la mère contribue à modeler les embryons informes (*adiaplasta*), la *Khôra* modèle (50a5-b6), même si c'est le démiurge qui achève de modeler les ébauches que sont les traces des éléments dans

²⁰ Caves d'Acharaka, près de l'autel de Korè-Perséphone, dans le temple de Trophonios à Labadie en Béotie, Bouché-Leclercq (2003 : 447) ; Hedvig von Ehrenheim (2015 : 85-86 ; 128 ; 194). Sur les prêtres incubateurs d'Elée, Kingsley (1999).

²¹ Trophonios rendait ses prophéties par des images mais aussi des sons, Bonnechère (2003 : 183, et note 1).

²² Dans le rituel incubatoire de Trophonios, l'incubant descendait seul, Hedvig von Ehrenheim (2015 : 205).

²³ Rickert (2014 : 485).

²⁴ Wersinger Taylor b (2017).

²⁵ Wersinger (2014 : 23-36).

²⁶ Naddaf (2005 : 12).

la *Khôra*. Enfin si Timée attribue la différenciation des sexes à la fois au père et à la mère (91d3)²⁷, le rejeton ressemble au père (50d1-4). En revanche, la *Khôra* peut effectuer seule une différenciation (*diakrisis*) : les quatre éléments sont différenciés (*diakrinomena*) et rejetés d'un côté et de l'autre comme les grains dans un crible ou un van (52e7-53b).

Ainsi, l'arrangement mondial, le *kosmos*, fondé sur la science démiurgique par excellence, la science des rapports et des proportions (*logistikê*)²⁸, suppose les quatre éléments au sens physique fabriqués par le démiurge géomètre. Mais il faut en distinguer la *Khôra* capable de trier et d'assembler, mais pas d'*arranger* en un *kosmos*. A la différence de la *perikhôrêsis* du fragment 12 d'Anaxagore, terme qui contient le mot *Khôra* et désigne le tourbillon de l'arrangement (*kosmos*), suggérons, en nous souvenant que le verbe *katakhôrizein* signifie mettre en place, ranger un document dans des archives, que la *Khôra* du *Timée range*, même si elle *n'arrange* pas²⁹.

Les deux pères et l'*anakhôrêse*

Or, le démiurge est un semeur, *phutourgos*, et un père qui engendre le monde (*gennêsas pater*, 37c7). Au moment où la *Khôra* reçoit les figures géométriques construites par le démiurge, elle est inséminée. En revanche, *avant* l'intervention du démiurge, la *Khôra* est secouée par des traces des quatre éléments (52e4-53a7). Une trace suppose une relation avec un modèle (dans le *Théétète*, c'est la marque faite dans la cire, *semeion*, 193b9-c4). Mais comme les traces pré-cosmiques sur la *Khôra* ne sont pas encore les figures géométriques spermatiques, rien ne permet de dire qu'elles sont inséminées. Il y a donc deux états de la *Khôra*. Le premier est l'état qui rend sensible le

²⁷ Cornford (1935 : 357) ; Brisson (1974 : 209 ; 2001 : 218).

²⁸ Wersinger (2008 ; 2010a).

²⁹ Pour un développement mathématique, Wersinger (1997).

devenir disproportionné et sans mesure (*alogôs kai ametrôs*, 53a8), insaisissable, sur une membrane toujours versatile, changeante et indéfinissable et pourtant tracée à la ressemblance du père intelligible ; le second est l'état de la trace dans la phase de l'effacement, lorsque la *Khôra* fait place au second père qu'est le démiurge conformément au verbe *khôreîn*, faire place comme une habitation. Dans le *Philèbe*, la *Khôra* est en effet associée au verbe *oikeîn*, habiter (24a9 ; 24b1). La *Khôra* a quelque chose de l'*oikos*, du foyer. Mais un foyer qui ne *fait place* qu'au sens où s'y effectue une substitution³⁰, en l'occurrence un passage entre le sensible pris dans ses déterminations relatives et indéterminées et le sensible déterminé et proportionné.

Une autre relation à l'intelligible est donc possible, qui ne passe pas par le démiurge et ses triangles spermatiques. En quoi consiste-t-elle ? Elle n'est pas saisissable au moyen du raisonnement. Tout au plus est-elle pensable au moyen d'un « certain raisonnement bâtard » (*logismôi tini nothoû*, 52b3).

Que le raisonnement soit « bâtard » résulte de la dualité évoquée ci-dessus à propos de la *Khôra*. De même qu'il y a deux pères, il y a deux raisonnements : l'un, légitime, qui repose sur la démiurgie et le discours cosmologique, harmonique au sens pythagoricien³¹ ; l'autre, illégitime, bâtard, qui se rapporte à la *Khôra* en tant qu'elle offre des traces de l'intelligible, *sans passer par* le démiurge.

Ce type de raisonnement, déclaré à la fois nécessaire et bâtard (52b3-5), n'est pas trivial. Qu'a-t-il donc d'illégitime ? On peut répondre qu'il substitue, dans la pensée des origines, une tri-division à

³⁰ Wersinger (2010b : 348-354 et 2008 : 253-262). Comparer avec Levinas pour lequel la maison, le foyer, la demeure est découverte d'un monde dans l'*apeiron* (1961 : 175).

³¹ Pour les implications réelles de ce discours dont il ne suffit pas de souligner la dimension mathématique, Wersinger (2008), et pour un résumé de ces enjeux encore massivement inaperçus, Wersinger (2010a : 15).

la division dialectique, en introduisant la *Khôra*. Ce que cela a d'indéniablement subversif pour un platonisme traditionnel est que cela revient à instaurer la nécessité de reconnaître la dimension *sensible* de l'être : l'étant doit occuper une place (*katechon khôran tina*), ce qui signifie que l'étant doit se manifester dans le devenir et prendre place sur terre ou « quelque part à travers le Ciel ». Cela ne peut être réalisé sans la *Khôra*, seule à fournir un étai au devenir.

Mais ce caractère subversif est d'autant plus intense que cette reconnaissance est formulée en deçà du discours *architectural* et harmonique légitime du phyto-démiurge. Et ce qu'il dit dans ce retrait *méta-archique*, c'est qu'il faut faire place à une autre pensée de la relation du devenir à l'intelligible. C'est pourquoi il y a deux commencements de *Khôra*.

Car le *Timée* introduit la *Khôra* assez tard dans le dialogue, en 49a5-6. Comme le dialogue commence en 17a et s'achève en 92c10, on peut dire qu'on se trouve au milieu du dialogue après qu'a été déjà expliqué comment le démiurge a créé le « corps du monde », en particulier comment il a disposé mathématiquement les quatre corps premiers suivant une double proportion géométrique et abouti ainsi à une circularité concentrique ; après aussi qu'on a déjà expliqué « l'âme du monde » en lui donnant une structure circulaire harmonique « bien » pythagoricienne, après qu'on a expliqué le temps, et constitué l'astronomie, mais aussi la théogonie, la zoologie, et la psychologie et la physiologie, l'âme et le corps des hommes. Alors, soudain, Timée déclare que toutes ces explications ont exclusivement concerné le *noûs* (l'intellect) de l'action démiurgique (47e4). Or, si l'intelligence démiurgique explique la causalité, il y a aussi la nécessité (*anagké*) car le monde est issu du mélange de l'intelligence démiurgique et de la nécessité machinale qu'il fait obéir (48a2-5).

C'est pourquoi le protocole d'entrée de la *Khôra* dans le *Timée* est insolite lui aussi : c'est dans une figure étymologique que Timée introduit la *Khôra* dans ce qu'il nomme un retour en arrière, en usant

de l'adjectif verbal du verbe *anakhôreîn*, rétrocéder, se retirer, faire un pas en arrière (48a7-b3). Le pas en arrière implique de prendre un autre commencement.

Ce geste est annoncé plusieurs fois, avec pas moins de huit occurrences du terme *archè* ou du verbe correspondant (48b2 ; 20c. b3 ; d1 ; d3 ; d4 ; d7 ; e2). Une telle insistance jusqu'au ressassement de la notion de commencement et de recommencement ne doit pas être négligée. Nous sommes, *au milieu* du *Timée*, invités à nous interroger sur le commencement du commencement. Ce qui signifie que pour parler du commencement, il faut adopter une posture apparentée à la *Khôra*, une *anakhôrèse*.

Il faut prendre toute la mesure de cette invitation à changer de posture, à convoquer une sorte de « méta-archéologie » qui implique de revenir sur le type de raisonnement adopté au début, le premier commencement, celui qui coïncidait avec le *noûs* du démiurge ; ce qui revient à remettre en cause la façon dont un démiurge peut poser ou envisager un commencement, bref il faut revenir sur ce qu'on peut appeler une « archéologie pour démiurge ».

Derrida et la machine référentielle

On comprend pourquoi les analogies qui décrivent la *Khôra* ne peuvent pas être tenues intégralement : ainsi l'analogie de la *Khôra* avec la matrice est caduque parce que c'est le démiurge qui crée la semence à l'origine de la différence des sexes (41c8 ; 73b1-c4) et le démiurge qui crée la mère ne crée pas la *Khôra*. Elle est un genre d'être éternel (52a8). C'est bien pourquoi Timée dit prudemment qu'elle est *comme* une nourrice (49a7) et la *compare* seulement à une mère. Et il en est de même pour toutes les analogies que nous avons examinées : comme l'or est un métal qui dérive des quatre éléments (50a3), dire que le réceptacle est analogiquement *de l'or* fait de la *Khôra*, supposée être un *contenant* un *contenu*. Plus grave encore : la *Khôra*

participe de l'intelligible (*noètoû*, 51b1). Mais cela ne va pas sans susciter la perplexité de *Timée* (50c6) et des commentateurs. Comment concilier la notion de reflet *sensible* de l'intelligible sur le réceptacle avec l'impossibilité pour l'intelligible de s'imprégner sur lui³² ? A la différence du sceau, la réalité intelligible ne peut entrer en tant que telle dans le réceptacle (52a1-3) sous peine de se confondre avec lui (52 c6-d1). Il ne s'agit ici ni du problème du troisième genre, médiation de l'immatériel et du matériel, auquel nous l'avons vu, la *Khôra* apportait une solution, ni de la tradition associant l'élément physique à une propriété subtile³³, que Platon amorce par exemple en assimilant les figures géométriques à des semences, comme des raisons spermatiques (ainsi la pyramide, sperme du feu, *Timée*, 56b3-b5)³⁴ ou encore lorsqu'il imagine que la raison, pourtant immatérielle, émet un souffle, *pneuma* (*République* 394d8) ou une inspiration au double sens du mot (*epipnoa*, *Timée* 71c4). Le problème est que la *Khôra* doit déclencher un processus d'interaction avec l'intelligible sans que l'intelligible ne pénètre en elle, en sollicitant de l'intelligible une réplique sensible de lui-même simultanément enregistrée et amplifiée par elle, un peu comme si, dispositif théurgique, elle faisait descendre les intelligibles comme des dieux³⁵.

³² Comparer Brisson, préface de sa traduction (2001 : 31 ; 1974 : 194) avec (2001 : 249, note 354 ; 1974 : 223).

³³ Verbeke (1945 : 372-385).

³⁴ Ces semences sont invisibles en raison de leur microscopie (56c2).

³⁵ La théurgie (littéralement *theourgia*, ouvrage ou acte divin) est la pratique des rituels de présentification et d'invocation des dieux dans les statues. Elle est mentionnée par Philippe d'Oponte, membre de l'Académie, éditeur de Platon, et auteur présumé de l'*Epinomis* 984a 1.

On touche donc là la limite de l'analogisme dans le *Timée*, limite remarquée par Derrida³⁶ que je ne fais que préciser plus rigoureusement. Mais il y a plus encore : remarquons que les analogies choisies par Timée convoquent la notion métaphysique de fondement pour forcer à s'en écarter. La notion de réceptacle est un spectre de valeurs oscillant entre l'hôte, le réservoir, mais aussi l'étai³⁷. Timée déclare en effet que la *Khôra* offre un siège au devenir (*hédran parechon*, 52b1)³⁸. Un tel lexique qui fait référence au fondement se heurte aussitôt au fait que sa dimension de réception est explicitement refusée au fondement de type métaphysique (52a1-3). La capacité de recevoir et d'être reçu est en effet refusée aux réalités intelligibles, et donc aux principes et aux fondements³⁹, de sorte que la *Khôra* n'est pas un fondement⁴⁰.

De plus, si l'on admet que Platon met dans la bouche de Socrate les formules hyperboliques de la transcendance, l'hyper-éminence du Bien de la *République* (*hyperechontos*, 509b10) ou l'Hyper-Ciel (*hyperouranion*, 247c3 du *Phèdre*⁴¹), le fondement ou le principe au sens

³⁶ (1987b).

³⁷ Chantraine (1980 : 268) explique que le mot *dokos* est dérivé de la même racine, et désigne la poutre maîtresse qui soutient et s'adapte, reçoit (Homère, *Odyssée* 19, 38).

³⁸ Mais un siège mobile qui change de place lors de la poussée circulaire (selon la formule « *diameibomena hedran* », 80c6, synonyme de « *diameibetaitas khôras* », 57c1-2). Précisons que le mot *hedra* apparaît pour désigner le siège de l'air dans la poussée circulaire de la respiration, (79b6 et 79b4) ; et ces sièges s'échangent dans la poussée circulaire dans l'explication de l'attraction et de la pierre d'Héraclée et l'ambre, 80c3 ; de la congélation-coagulation, 59a3 et de l'origine des métaux, 60c4 ; celle du corps contraint de prendre une forme contraire à sa nature lors d'un *seismos*, 62a8.

³⁹ Cornford (1935 : 181) ; Brisson (1974 : 350).

⁴⁰ À plus forte raison elle n'est pas autofondation.

⁴¹ Wersinger-Taylor (2015).

radical, échappe à ce qu'il fonde, en raison de sa transcendance incommensurable et hyper-phatique : le principe est au-delà de toute mesure commune et de la différence de la transcendance et de l'immanence⁴², alors que la *Khôra* est en deçà de la racine, de la source, de toute la métaphoricité du principe, de l'origine, du commencement, etc. C'est pourquoi elle est *en retrait* de tout, *khôrismos*⁴³ qui trouble toutes les frontières rassurantes telles que celle qui sépare la théologie négative de l'athéisme⁴⁴. Il s'ensuit que Derrida a parfaitement raison de dire que la *Khôra*, vidée de toute référence⁴⁵, de tout énoncé, se réduit à une simple adresse dans un dispositif d'énonciation : lorsqu'on ne *parle* pas d'elle, il reste à *l'appeler* au double sens de nommer et *s'adresser à*, comme dans cette phrase ambiguë du *Timée* « τὰὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον » qu'on peut traduire de manière délocutive⁴⁶ par « il faut la désigner toujours de la même manière », mais aussi dans un sens allocutif par « il faut s'adresser à elle toujours de la même manière » (50b7). *Lieu* d'adresse de toute parole à un autre (« Autre »), elle rend possible la prière mystique qui procède précisément de la mise à nu apophatique du dispositif énonciatif,

⁴² Comme chez Damaskios (Wersinger-Taylor, 2014 : 2016). Mais déjà chez Platon (Wersinger-Taylor, 2015).

⁴³ Autre étymologie dérivée de *Khôra*.

⁴⁴ Derrida (1996 : 100 ; 1987 : 147 ; 1993b : 16). Les prémices en sont l'assimilation de l'athéisme à la superstition (*Peri deisidaimonias* du Plutarque, 170F4-10), la célèbre phrase de Eckhart « je prie Dieu de me défaire de Dieu » (*Sermon 52*) et l'étrange ressemblance du sceptique Philon et du mystique Médéa dans les *Dialogues sur la Religion naturelle* de Hume. Cela croise la question du rapport du déconstructionisme avec la théologie négative et la religion, Habermas (1988 : 218) ; Caputo (1997 : 16-17) ; Nault (1998 : 120).

⁴⁵ On distinguera la kénose de la référence de l'auto-référence que certains veulent, à tort, considérer dans la lecture derridienne.

⁴⁶ Benveniste (1966 : 225-236).

en le purgeant de toute référence, prédicat, théorème, théologoumène, y compris « nom de Dieu », le nom de Dieu n'étant que l'un des noms de *Khôra*⁴⁷. Mais la prière⁴⁸ annule la distinction entre l'énonciateur et l'énonciataire, l'essence de Dieu et celle de l'âme coïncidant dans leur nudité qui est leur plus haute altérité, « au-dessus de tout nom » (*super omne nomen*) et « en tant qu'Un » (*utpote unum*), comme chez Maître Eckhart dans l'*Exposition du livre de la Genèse*⁴⁹. En revanche, la *Khôra* les annule en fournissant, dans un geste sinon identique au moins apparenté à son rôle dans le *Timée*, le « lieu » de cet *Unum* indispensable à leur fusion : ce dont témoignent les formules telles que « mais il ne voit pas [Dieu] car il est invisible, mais le lieu (*topon*) où il est » mentionnée par le Ps.-Denys dans sa *Théologie Mystique* (144, 6)⁵⁰. Si le nom de Dieu ou l'un de ses noms désigne l'effet hyperbolique de la rhétorique de la négativité apophatique⁵¹, *Khôra* serait la structure *anakhôrétique* de toute *machine*

⁴⁷ Dieu n'est pas pour Derrida, comme chez Hegel par exemple, la conséquence de l'impossibilité d'ériger l'être en absolu, mais est le nom de la désertification du langage, (Derrida, 1993b : p. 56, 96).

⁴⁸ Derrida (1987a : 179, note 2 ; 1996 : 57-58).

⁴⁹ Eckhardus Teutonicus, *Expositio Libri Genesis*, p. 127, I, 11-14. Pour cette traduction, Casteight (2016 : 235-236).

⁵⁰ Outre ce qu'on peut nommer les directions d'adresse (*directness of address*) qui impliquent le haut, le bas, l'occident et l'orient dans la prière aux dieux dès Homère (Mair, 1918 : p. 183-184), on pourrait montrer qu'il en est de même pour la *circuminessio* qui désigne la compénétration réciproque et la circulation *ubiquitaire* des personnes de la Trinité chrétienne et correspondant chez Jean Damascenus au grec *perikhôrêsis*, où se fait entendre *khôra* (Markov, 2015 : 405). La *khôra* désigne cet écart au lieu qui permet d'évoquer un « sans lieu ». C'est aussi la trace de la cause errante évoquée par Levinas (1974 : 192).

⁵¹ Derrida (1993b : 56-57).

théurgique, de toute *machine à faire des dieux*⁵². Mais cela entraîne que pas plus que la théologie négative, la linguistique ne peut en fournir le critère et l'autorité ultime⁵³. Non seulement parce que la linguistique de l'énonciation reconduit à son insu la théologie de la présence (par exemple dans la notion pragmatique de « présent linguistique »), mais surtout parce qu'en-deçà de tout ce qu'on peut dire d'elle ou lui dire, il y a un « effet *Khôra* » qui est de reconduire *anakhôrétiquement* les axiomatiques à leur inconsistance ou leur incomplétude constitutive. C'est pourquoi, un pas en arrière est encore possible : si *Khôra* est en deçà du principe, ce n'est pas seulement au sens du préfixe *pré-* ou *ante-*, qui ne fait que redoubler abysalement la figure hyperbolique de l'origine dans une kénose de la kénose conforme à la figure eckhartienne du « désert dans le désert »⁵⁴. L'invisibilité de la *Khôra* dans le *Timée* n'implique pas l'indicibilité (50b8) puisqu'on peut la désigner par le déictique *ceci*. C'est peu, mais ce n'est pas rien. L'apophasie n'est pas radicale⁵⁵. Le pas en arrière, l'anachorèse de la *Khôra* montre autre-chose. Si *Khôra* est anachorétique c'est dans un sens qu'on doit soigneusement distinguer de celui de la matière que Proklos pense comme réplique du Principe, de l'Un⁵⁶. *Khôra* désigne au contraire tout ce qui fonctionne comme

⁵² Derrida (1996 : 64).

⁵³ Considérer que Derrida fait de la *Khôra* une figure abstraite, « débrayée » de tout contexte, un « objet linguistique pur », revient à manquer totalement la portée de l'*anachorèse* que *Khôra* conduit, y compris chez Platon. Voir sur ce point, 1993b : 94.

⁵⁴ (Derrida, 1996 : 35), le désert étant la figure de Dieu selon Eckhart dans son *Sermon* 40 ; (Derrida, 1996b : 58, 112).

⁵⁵ (Derrida, 1993b : 80). Je m'écarte sur ce point de l'interprétation de Vaysse, (2015 : 49).

⁵⁶ Proklos, *Institution Théologique*, 59, 10.

un *contre-principe* au sens du grec ancien *anti*, contre⁵⁷. Timée dit qu'elle est le lieu d'accroche de l'apparence (*phantasma*) à l'essence, sa *contre-essence* (*ousias/.../antechomenèn*)⁵⁸. Ce qui, dans toute catégorie, métaphore, nom, fonctionne comme une sorte d'écran concave invisible, point aveugle à jamais négligé, sorte de puissance passive en *contrepartie*, face interne de toute activité, comme la crypte insonore fait entendre le son⁵⁹.

Plotin me semble approcher cette idée : il use du mot *antitheton* pour désigner par exemple la tablette à écrire (*grammateïon*) qui est l'*antitheton* de l'acte d'écrire, à savoir son *envers* exprimé grammaticalement au parfait passif du verbe *graphein*, *gegraphthai* (*Ennéades* VI, 1, 19, 29). Cette notion est distinguée de trois autres : le relatif (VI, 1, 4, 48) comme le grand et le petit ; le contraire (*Ennéade* I, 8, 6, 58), et la passion au sens de ce qui est éprouvé ou subi (une douleur ou une joie) comme l'effet d'une cause (VI, 1, 19, 40-43), et Plotin la comprend comme la puissance qui répond à l'action, comme la terre est l'envers de l'acte de marcher (*Ennéades* VI, 1, 19, 30-31). Plotin établit avec une grande lucidité une notion fine de puissance (*dunamis*) qu'il faut penser à l'écart tant de la relation de causalité que de celle de contrariété, l'envers se distinguant ici de l'inverse et de l'adverse. Or, on remarquera que les exemples choisis, la tablette, la terre, font bien saisir le rapport de l'*antitheton* avec « ce dans quoi » il « prend place » qu'à la différence de Plotin, Platon pensait comme la

⁵⁷ Chantraine (1980 : 92).

⁵⁸ « οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, s'accrochant d'une manière quelconque à l'existence », 52c4-5 (le participe féminin a pour antécédent le sujet de *phertai* (52c3) et de *gignesthai* (52c4). Il ne s'agit donc pas de la participation (qui se dirait plutôt *metechein*) à l'intelligible, mais au contraire de ce qui permet à l'apparence d'avoir un semblant d'être, sous peine de n'être rien.

⁵⁹ On ne s'étonnera donc pas de retrouver l'analogie de la grotte et de l'écho dans l'élaboration de l'unité chez Eckhart (Casteight, 2016 : 248-249).

Khôra. Notons enfin qu'en dépit d'un souvenir de l'association en français, héritée du latin, de l'adverbe *contre* avec la *contrée*, la *Khôra* ne désigne pas la « contrée » au sens de l'« écoumène » qui dépend précisément encore du *cosmos* démiurgique, fût-il non euclidien⁶⁰,

⁶⁰ La pensée heideggerienne de la *contrée* (*Gegend*) est élaborée en tant que *Gegnet* qui implique une série étymologique : la rencontre (*Gegnung*), l'adverse (*Entgegen*), l'environnement (*Umgegend*), le face à face (*Gegner*), le présent (*Gegenwart*), l'objet (*Gegenstand*). Toute chose est un monde empiété par le monde entier, et la métrique extensionnelle des distances et de l'intervalle fait place à une interprétation exaltant une sympathie des contraires tels que le proche et le lointain ; l'ici et le là-bas ; le local et le global ; le dans et le dehors ; la contrée est explicitée en outre par des figures de réconciliation : le milieu (à la fois centre et environnement) ; le pont (à la fois rassemblement unifiant et frontière) ; l'unité par l'intraduisible *Geviert* (*Quadrupart*) et la ronde (*Reigen*), l'anneau de la *fiance*, par opposition au cercle qui encercle et écrase (*Kreis* ou *Reif*). Toutes ces figures heideggeriennes cherchent à susciter l'impression d'une vibration holistique interactive, grâce à des procédés rhétoriques tels que la dynamisation verbale des substantifs (*das Ding dingst, die Welt welted*) ou l'évocation de séries concrètes de gestes, d'habitudes mentales, de comportements corporels, imbriqués dans une réciprocité immédiate, où tout se répond comme dans le monde de la sympathie néoplatonicien, où le proche est le lointain dans une sorte de glu globalisante, la moindre chose devenant un monde riche du monde, une réponse universelle habitant chaque chose. De tout cela l'étymologie indo-européenne, hellénistique et germanique (*indogermanisch*) est pour Heidegger le témoin et la messagère donatrice. La topologie de Heidegger est celle d'une notion d'unité holistique interactive, délivrée de l'assujettissement principiel, de la délocalisation abstraite et de l'arrondissement, et qui implique l'Ouvert, *das Offene* (Halpas, 2006 : 244). Toutefois la topologie heideggerienne est parfaitement mathématisable, à condition de s'inspirer des topologies et méréologies non euclidiennes, Parrochia (1991 : 69-70). Pour la même raison, il en est de même pour la topologie riemannienne de Deleuze, Burchill (2007 : 155).

alors que nous cherchons au contraire à penser la *Khôra* en-dehors de son ensemencement et de sa domestication.

En conséquence, on aurait tort de reprocher à Derrida d'extrapoler la fonction « météorologique » de la *Khôra* dans le *Timée* de Platon, et de conférer une dimension métaphysique à la notion de *stoikheion* comme dans la Stoikheologie théologique de Proklos. L'explicitation de l'élaboration derridienne fait comprendre que l'*anakhôrèse* ou encore le pas en arrière dont *Khôra* serait le nom chez Platon, revient à penser la contre-catégorie de toute catégorie, à commencer par celle du « lieu » (*topos*). C'est l'écart qui rend celle-ci à jamais inadéquate et prescrit simultanément son dépassement. C'est l'injonction propre au langage qui le conduit toujours au-delà, en deçà, là-bas, ailleurs, en-dehors, par dessus ou au bord des catégories, qui les ouvre sur la référence, ou, selon la formule derridienne, c'est la « férence »⁶¹ secrète de toute référence. Voilà pourquoi ce à quoi fait référence la *Khôra* épouse en fin de compte le mouvement anonyme de cette « machine théurgique » qu'on appelle langage.

Références bibliographiques

Textes anciens

- Burnet, J., 1902 (repr. 1968), *Platonis opera*, vol. 4, Oxford : Clarendon Press.
- Drossaart Lulofs, H. J., 1965 (repr. 1972), *Aristotelis de generatione animalium*, Oxford : Clarendon Press.
- Stroick, Cl., 1968, *De Anima, Alberti Magni Opera omnia*, t. 7, pars 1, Aschendorff : Monasterii Westfalarum.
- Meineke, A., 1877, *Strabonis geographica*, Leipzig : Teubner.
- Dodds, E. R., 1963 (repr. 1977), *Proclus. The elements of theology*, Oxford : Clarendon Press.
- Sturlese, L., 1987-2007, *Eckhardus Teutonicus, Expositio Libri Genesis*, Stuttgart : Kohlhammer.

⁶¹ Derrida (1993b: 62).

Textes modernes

- Benveniste, E., 1966, *Problèmes de Linguistique générale*, Paris : Gallimard.
- Bonnechère, P., 2003, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden : Brill.
- Bouché-Leclercq, A., 1879-1882, (réimpr. 2003), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble : Jérôme Millon.
- Brisson, L., 1974, « Du bon usage du dérèglement », in J.-P. Vernant *et alii*, *Divination et Rationalité*, Paris : Seuil, 220-248.
- Brisson, L., 1974, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris : Vrin.
- Brisson, L., 2001, *Platon, Timée*, Paris : GF.
- Burchill, L., 2007, "The Topology of Deleuze's *Spatium*", *Philosophy today*, 51, 154-160.
- Caputo, J. D., 1997, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press.
- Chantraine P., 1980, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris : Klincksieck.
- Casteight, J., 2016, « Énonciation et indétermination. Au-delà de la lecture derridienne de la théologie négative de Maître Eckhart ? », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 92/2, 229-250.
- Cornford Mc, F. D., 1935, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, Cambridge : Hackett Publishing Compagny.
- Derrida, J., 1972, « Tympan », *Marges de la Philosophie*, Paris : Éditions de Minuit, I-XXV.
- Derrida, J., 1987a, « Comment ne pas parler », *Psychè, Invention de l'Autre*, Paris : Galilée.
- Derrida, J., 1987b, « Khôra », *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris : EHESS, 265-329.
- Derrida, J., 1993a, *Khôra*, Paris : Galilée.
- Derrida, J., 1993b, *Sauf le Nom*, Paris : Galilée.
- Derrida, J., 1996, *Foi et Savoir*, Paris : Éditions du Seuil.
- Derrida, J., 1972, « La Pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris : Éditions du Seuil, 73-197.
- Ehrenheim von, H., 2015, *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times. Kernos*, Supplément 29, Liège : PU Liège.

- Festugière, O. P., (1950) 1981, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, « L'Astrologie et les sciences occultes », Paris : Les Belles Lettres.
- Habermas J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris : Gallimard.
- Halpas, J., 2006, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, The MIT Press, Cambridge.
- Keimpe, A., 1995, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden : Brill.
- Kingsley, P., 1999, *In the Dark Places of Wisdom*, Point Reyes, CA. : Golden Su Center.
- Kung, J., 1988, « Why the receptacle is not a Mirror », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 167-178.
- Levinas, E., 1961, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : M. Nijhoff.
- Levinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : M. Nijhoff.
- Luria, S., 1970, *Democritea*, Leningrad : Nauka.
- Mair, A. W., 1918, « Prayer (Greek) », *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 10, 182-186.
- Markov, S., 2015, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus. Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Leiden : Brill.
- Merker, A., 2003, *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin : Academia.
- Naddaf, G., 2005, *The Greek Concept of Nature*, New York : State University of New York Press.
- Nault, F., 1998, « Qu'appelle-t-on promettre ? Derrida et la Religion », *Théologiques*, 6/2, 119-144.
- Nault, F., 1999, « Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida », *Langage apophatique*, 55/3, 399-411.
- Olsen, S., April 2017, « Kinesthetic *Choreia*: Empathy, Memory, and Dance in Ancient Greece », *Classical Philology*, Vol. 112, Number 2, 153-174.
- Parrochia, D., 1991, *Mathématiques et Existence. Ordres, Fragments, Empiètements*, Paris : Champ Vallon.
- Rickert, Th., 2014, « Parmenides, Ontological Enaction, and the Prehistory of Rhetoric », *Philosophy and Rhetoric*, Volume 47, 4, 472-493.

- Robin, L., 1967, « Études sur la signification et la Place de la Physique dans la Philosophie de Platon », in *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris : PUF, 231-236.
- Vaysse J.-M., 2015, « Indécidable *Khôra*, Derrida et le *Timée* », in J.-Ch. Lemaire (éd.), Jean-Marie Vaysse, *Cartographies de la pensée à la fin de la métaphysique*, Hildesheim : Olms, 45-64.
- Verbeke, G., 1945, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma*, Louvain : De Brouwer.
- Wersinger, A.-G., 2014, « Le sens de la “kuèsis” dans la perspective des mythes de la gestation (*Banquet* 201d-212b) », *Plato Journal*, 23-36.
- Wersinger Taylor, G., 2014, « Pierre Hadot, Damascius et Wittgenstein : la merveille du *double* renversement », in Le Ru V. (éd.), *Pierre Hadot. Apprendre à lire et à vivre*, Reims : Epure, 109-141.
- Wersinger Taylor, G., 2015, “The Meaning of “Ἀπολλων ... δαμονίας ὑπερβολῆς” in Plato’s *Republic* 6,509b6–c4: A New Hypothesis”, in Nails D. & Tarrant H., *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato, Commentationes Humanarum Litterarum* 131, Helsinki : Societas Scientiarum Fennica — Finska Vetenskaps-Societeten — Suomen Tiedeseura — The Finnish Society of Sciences and Letters, 53-58.
- Wersinger Taylor G., 2016, « La négation néo-platonicienne et le résidu principal. (Plotin, Proklos, Damaskios, Wittgenstein et Derrida) », in Hilgert E. et al. (dir.), *La Négation*, Reims : Epure, « Res Per Nomen » 5, 13-32.
- Wersinger Taylor, G., 2017a, « L’hermétisme de Wittgenstein et Derrida : de la parodie de l’ésotérisme à la machine mystique », in M. Waldegaray (éd.), *Hermétisme programmatique dans la littérature contemporaine*, Reims : Epure.
- Wersinger Taylor, G., 2017b, « La *Khôra* du *Timée* », conférence énoncée dans le séminaire néoplatonicien organisé par P. Caye, L. Brisson, Ph. Hoffmann, ENS Ulm.
- Winkler, J., 1990, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York & London : Routledge.