

Jeux d'Érôs dans la " Pharmacie de Platon " de Jacques Derrida

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

▶ **To cite this version:**

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. Jeux d'Érôs dans la " Pharmacie de Platon " de Jacques Derrida : Contribution à la question de l'érotique comme intermédiaire. Christine Chollier; Anne-Élisabeth Halpern; Alain Trouvé. Du jeu dans la théorie de la lecture, 14, Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.37-70, 2020, Approches interdisciplinaires de la lecture, 978-2-37496-108-8. 10.4000/books.epure.2258 . hal-03500014

HAL Id: hal-03500014
https://hal.univ-reims.fr/hal-03500014

Submitted on 21 Dec 2021

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

sous la direction de Christine Chollier,
Anne-Élisabeth Halpern et Alain Trouvé

Approches interdisciplinaires de la lecture n° 14
Du jeu dans la théorie de la lecture

épure
ÉDITIONS ET PRESSES UNIVERSITAIRES DE REIMS

Document extrait de *Du jeu dans la théorie de la lecture*
sous la direction de Christine Chollier,
Anne-Élisabeth Halpern et Alain Trouvé

dans la collection Approches Interdisciplinaires de la Lecture

Ouvrage publié avec le concours du CIRLEP (EA 4299) et du CRIMEL (EA 3311), Université de Reims Champagne-Ardenne

Conception graphique © Éditions et presses universitaires de Reims

ISBN papier : 978-2-37496-108-8
ISBN électronique : 978-2-37496-112-5
ISSN : 1771-236X

ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims • 2020
Bibliothèque Robert de Sorbon
Avenue François-Mauriac / CS40019 / 51 726 Reims Cedex
www.univ-reims.fr/epure
Diffusion FMSH – CID
18-20 rue Robert-Schuman / 94 220 Charenton-le-Pont
www.lcdpu.fr/editeurs/reims

Ce document est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Jeux d'Érôs dans « La Pharmacie de Platon » de Jacques Derrida

Contribution à la question de l'érotique comme intermédiaire[1]

Dans « La Pharmacie de Platon »[2], Jacques Derrida fait une lecture, en neuf chapitres, du *Phèdre* de Platon, dialogue énigmatique qui intrigue encore aujourd'hui ses lecteurs : à la suite de Léon Robin et d'autres spécialistes de Platon, Derrida rappelle que le *Phèdre* a passé tantôt pour une œuvre de jeunesse, tantôt pour une œuvre de vieillesse, et qu'on l'a même trouvé mal écrit : « Le *Phèdre* a mis 25 siècles pour qu'on renonce à le considérer comme un dialogue mal composé » (p. 260). C'est dire que la lecture du *Phèdre* est risquée et incertaine, comme si ce dialogue visait à en rendre impossible toute lecture définitive.

Le *Phèdre* met aux prises Socrate et Phèdre autour d'un texte paradoxal écrit par Lysias, grand orateur du V^e^ siècle avant notre ère, qui porte sur Érôs, ce qui donne lieu à toute une série de réflexions à la fois rhétoriques et littéraires, mais aussi épistémologiques, érotiques, théologiques, cosmologiques, eschatologiques sans qu'on puisse en trouver facilement l'unité de composition[3].

---

1. Je voudrais remercier, pour ses remarques, Alain Trouvé, auteur d'une étude sagace (« Arrière boutiques de Platon et de Derrida. Dans les pharmacies », *Nouvelles déclinaisons de l'arrière-texte.* Reims, Épure 2018, p. 63-80) qui montre notamment que Derrida a sous-estimé la dimension « contre-textuelle » de la lecture, une dimension pourtant reconnue par Socrate dans le *Phèdre*.»
2. « La Pharmacie de Platon » fut publiée par Jacques Derrida en 1968 dans la revue *Tel Quel* (n° 32-33) et rééditée aux éditions du Seuil en 1972 avant d'être reproduite en 1989 à la fin de la traduction du *Phèdre* de Platon par Luc Brisson (Paris, Garnier Flammarion, p. 254-401). La pagination renvoie à cette réédition.
3. Voir à ce sujet notre étude. « Le Discours de Lysias : Les Grâces et la Nécessité d'Érôs », Communication filmée du 14 janvier 2019, *Séminaire* sur le *Phèdre*, organisé par Luc Brisson, Pierre Caye, Philippe Hoffman, ENS Ulm, à paraître sur Canal U.

Derrida montre que le commentaire d'un tel dialogue ne peut pas être classique, c'est-à-dire critique ou historique au sens universitaire et scolaire.

> L'explication avec Platon, telle qu'elle s'esquisse en ce texte, est déjà soustraite aux modèles reconnus du commentaire, de la reconstitution généalogique ou structurale d'un système, qu'elle entende corroborer ou réfuter, confirmer ou "renverser", opérer un retour – à – Platon ou l' "envoyer promener" […]. Tous les modèles de lecture classique y sont en un point excédés (p. 305).

Derrida désigne la cause de cette disqualification du commentaire par le terme *pharmacie*, du grec ancien *pharmakon*, mot qui signifie à la fois remède et poison[4], soit deux sens contraires dans un même mot. Mais loin d'être tranquillement distinctes les deux significations empiètent l'une sur l'autre, constituant ce qu'on appelle parfois une amphibole[5], ambiguïté qui n'est pas sans conséquences rétroactives. Par exemple, le penseur italien du VI[e] siècle avant notre ère, Empédocle d'Agrigente, mentionne des *pharmaka* (F. 111 Diels)[6], au sens de remèdes extraits des plantes[7], mais la question se pose encore aujourd'hui de savoir si cela n'implique pas aussi la signification de sorts et de charmes. Le terme fait en effet référence aux *epôidai* qu'on

4. Voir le passage célèbre de l'Odyssée 4, 219 *sq*. : « Ces drogues [pharmaka] ingénieuses et remarquables que possédait la fille de Zeus lui avaient été fournies par Polydamna, une Égyptienne, épouse de Thon. Elles venaient d'une terre où poussent en très grand nombre les drogues : une fois mélangées, beaucoup avaient de remarquables effets, mais beaucoup aussi avaient des effets redoutables [*Pharmaka, polla men esthla memigmena, polla de lugra*]. »
5. Le mot est employé par Aristote dans les *Réfutations sophistiques* (Donald Ross, *Aristotelis topica et sophistici elenchi. Les Topiques et les réfutations sophistiques d'Aristote,* Oxford, Oxford Clarendon Press [1958], 1970 reprint, 165b26), mais *Pharmakon* relèverait de l'homonymie plutôt que de l'*amphibolia* qu'Aristote réserve aux ambiguïtés syntaxiques (166a6).
6. Les Fragments d'Empédocle sont mentionnés à partir de l'édition H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I-III, Weidmann, Zürich, Hildesheim, 1992.
7. Armand Delatte, *Herbarius*, *Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des Simples et des Herbes Magiques,* Liège et Paris, Droz, 1938, p. 90-115 et 157-158 et 93, 97-101.

chantait durant la cueillette et la préparation des plantes[8]. Ainsi, selon la traduction que l'on adopte, Empédocle change de statut, de magicien à médecin, et la restitution de son histoire s'en trouve modifiée.

La thèse de Derrida est que Platon convoque le mot *pharmakon* dans le *Phèdre* de manière troublante, à la fois par stratégie et par nécessité, comme s'il était enfermé dans ce que Derrida appelle une « pharmacie » au sens d'un lieu si ambigu qu'on ne peut y distinguer les remèdes des poisons (p. 385). La pharmacie ne se laisse pas saisir, conceptualiser, comprendre au sens critique ou philosophique, à ce point que la lecture qui se veut critique et qui impose de sortir de la pharmacie pour la juger de l'extérieur est sans cesse disqualifiée comme prisonnière d'un diallèle. En même temps, ce qui fait de la pharmacie une thèse valide pour comprendre le *Phèdre*, c'est que, selon Derrida, Platon serait conscient en grande partie des effets de la pharmacie, même s'il ne parvient pas à s'en défaire. D'où le statut problématique de la lecture du *Phèdre* qui la ramène à un jeu un peu spécial :

> Le jeu de cette chaîne semble systématique. Mais le système n'est pas ici, simplement, celui des intentions de l'auteur connu sous le nom de Platon. Ce système n'est pas d'abord celui d'un vouloir-dire. Des communications réglées s'établissent, grâce au jeu de la langue, entre diverses fonctions du mot et, en lui, entre divers sédiments ou diverses régions de la culture. Ces communications, ces couloirs de sens, Platon peut parfois les déclarer, les éclairer en y jouant "volontairement", mot que nous mettons entre guillemets parce qu'il ne désigne, pour en rester dans la clôture de ces oppositions, qu'un mode de "soumission" aux nécessités d'une "langue" donnée. Aucun de ces concepts ne peut traduire le rapport que nous visons ici. De même, Platon peut, dans d'autres cas, ne pas voir les liaisons, les laisser dans l'ombre, ou les y interrompre. Et pourtant ces liaisons s'opèrent d'elles-mêmes. Malgré lui ? grâce à lui ? dans *son* texte ?

8. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic, Empedocles and Pythagorean Tradition* (*Philosophie ancienne, Mystères et Magie, Empédocle et la tradition pythagoricienne*), Oxford, Oxford University Press, 1995.

> *hors de* son texte ? mais alors où ? entre son texte et la langue ? pour quel lecteur ? à quel moment ? Une réponse principielle et générale à de telles questions nous paraîtra peu à peu impossible ; et cela nous donnera à soupçonner quelque malformation de la question elle-même, de chacun de ses concepts, de chacune des oppositions ainsi accréditées (p. 294).

Tel est le « jeu de la langue » dont Platon serait à la fois le jouet et le joueur. Notons que, pour penser ce jeu, Derrida part de l'opposition entre la *volonté*, paradigme de l'intentionnalité auctoriale, et la nécessité.

Derrida évoque ce qu'il appelle l'écriture anagrammatique du *Phèdre* : le texte est traversé d'échos, de résonances d'un mot à d'autres par rétroaction, ce qui en interdit la lecture linéaire. Le secret de la lecture du texte est non dans la linéarité (début, milieu, fin) mais dans la relecture qui suit d'autres fils (p. 282-283). Derrida renvoie à Platon qui évoque le discours comme un tissage, une *sumplokè*. Mais il explique que la *sumplokè* du *Phèdre* ne se laisse pas résoudre dans une histologie, une science des tissus, parce que le texte du *Phèdre* se situe entre deux statuts de la métaphore de *l'hiſtos*, le métier à tisser « entre la métaphore de *l'hiſtos* et la question sur *l'hiſtos* de la métaphore » (p. 259). En effet, évoquer le texte comme un tissage présuppose que la science des tissus, l'histologie, puisse fournir un critère décisif et premier de l'application de la métaphore du tissu au texte, or c'est précisément ce qui est impossible parce que l'histologie est déjà issue d'un texte, celui de l'histoire des sciences et de leurs paradigmes. Ce cercle signifie qu'il est impossible de se placer à un niveau objectif, scientifique, pour lire le texte du *Phèdre* parce que ce niveau objectif est déjà un texte.

En raison de la nature non linéaire du texte, lire et écrire sont confondus (p. 258). On sait bien aujourd'hui que chaque écrivain crée ses précurseurs. Un tel effet, structurel, ne concerne pas seulement le lecteur contemporain. À l'époque de Platon où il n'existe pas d'édition qui fasse autorité, l'édition et la lecture sont confondues (pensons à l'interprétation de Simonide dans le *Protagoras,* et à l'édition immanente à la lecture que fait Socrate (désignée par le

terme *epanorthôma*, 340a8). Un texte réagit au contact du lecteur, et Derrida reconnaît qu'un texte est un être vivant, en reprenant la formule de Socrate dans le *Phèdre* (264c-e2).

Quant à la notion d'anagramme, Derrida la tient de Ferdinand de Saussure[9]. Le linguiste a réalisé des analyses phoniques d'Homère montrant la présence d'anagrammes chez ce poète grec du VIII^e^ siècle avant notre ère[10]. Une capacité de motivation linguistique immanente à la langue produit spontanément des anagrammes. Mais la motivation du rapport entre le signifiant et le signifié n'est pas nécessairement l'indice d'un message produit par un auteur et leur présence dans un texte ne garantit pas une maîtrise auctoriale.

Dans son *Jardin d'Épicure*[11], Anatole France, autre auteur prisé par Derrida[12], ridiculisait la facilité avec laquelle Polyphile déchiffrait un fragment d'hymne védique ou de vieille mythologie orientale dans les symboles théologiques que sont pour lui les mots âme, *Dieu*, *absolu*, prenant à rebours la démarche allégorique.

Derrida dit que Platon n'est pas l'auteur du *Phèdre* parce qu'il subit plus ou moins consciemment le jeu anagrammatique à la fois nécessaire et involontaire de la langue. Remarquons qu'une telle observation appliquée à Platon, loin d'être réductible à une projection anachronique, possède des modèles anciens : elle rencontre par exemple l'atomisme de Démocrite. Le principe de l'atomisme est en effet la nécessité, *libre de toute volonté ou intention*. Il n'y a pas de providence, ni de malveillance dans ce principe. Ce n'est pas même une loi d'organisation mais un simple principe mécanique aveugle qui procède par combinaison, sans viser aucun ordre, ni désordre. Tout se produit « nécessairement », mais à l'aveugle, c'est pourquoi cette notion a été assimilée au hasard et à l'aléatoire (en grec, *tukhè*).

9. « La Pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 371.
10. *Ferdinand de Saussure*, Ms. fr. 3962-3969, Archives de Saussure, Genève, Bibliothèque de Genève (BGE), 1906-1909. Voir la mise au point de Pierre-Yves Testenoire, *Des Anagrammes chez Homère ? De Saussure aux Commentateurs anciens*, Paris, Lalies, Presses de l'Ens, Éditions Rue d'Ulm, 2010.
11. Anatole France, « Ariste et Polyphile ou le Langage Métaphorique », *Le Jardin d'Épicure*, Paris, Coda, 2004, p. 132.
12. Jacques Derrida, « La Mythologie Blanche. La Métaphore dans le texte philosophique », *Poétique*, n° 5, 1971, p. 1-52.

La référence démocritéenne est pertinente si l'on se souvient qu'elle entraîne une interprétation anagrammatique de la langue qu'on peut examiner à loisir chez Lucrèce. On trouve en effet, dans les chants de Lucrèce, cette idée qu'une combinatoire « stoicheiologique » (le mot *stoikheia* désignant les atomes) est à l'œuvre dans le monde et dans la langue qui dit le monde (les *stoikheia* étant aussi les lettres de l'alphabet). L'atomisme physique se traduit donc par un atomisme verbal qui en est la partie constitutive. Une conséquence de cet immanentisme combinatoire est que les anagrammes ou les paronomases traduisent des combinaisons matérielles[13]. Par exemple, tout comme une combinaison d'une série d'atomes donne lieu tantôt au feu [*ignis*] tantôt au bois [*lignum*], de même :

> […] verba quoque ipsa
> inter se paulo mutatis sunt elementis,
> cum ligna atque ignes distincte voce notemus[14]

L'atomisme physico-verbal présente donc ce caractère remarquable que la variation du verbe et la variation de la chose opèrent sur un même plan. En ce sens, ce qu'on appelle la littérature est une combinatoire de la langue.

C'est ce jeu de la langue qui définit la pharmacie de Platon. Derrida rappelle que Platon considérait ses propres dialogues comme des jeux (p. 371). Il faut donc sinon identifier le jeu de la langue et le *pharmakon*, au moins user d'un hendiadys pour les désigner :

13. Voir à ce sujet : Paul Friedländer, « Patterns of Sound and Atomistic Theory In Lucretius » (Modèles de Son et Théorie atomistique chez Lucrèce), *American Journal of Philology*, 1941, n° 62, p. 16-34 ; Cyril Bailey, *Lucretius, De Natura Rerum*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1947, p. 158-159 ; Jane Mcintosh-Inwood, *Puns and Poetry in Lucretius' De Rerum Natura,* (*Jeux de mots et poésie chez Lucrèce*), Amsterdam, Gruner, 1980 ; et Claude Gaudin, *Platon et l'Alphabet*, Paris, PUF, 1990, p. 204.
14. Lucrèce, *De Natura Rerum*, I, vers 912-914 (« … et les mots aussi : par un petit changement de rapport entre les lettres, nous exprimons la différence de ligneux avec igné »).

> Dès qu'il vient à la graphie, le jeu *s'efface comme tel*. De même que l'écriture doit *s'effacer comme telle* devant la vérité, etc. C'est qu'il n'y a pas de *comme tel* de l'écriture et du jeu. N'ayant pas d'essence, introduisant la différence comme condition de la présence de l'essence, ouvrant la possibilité du double, de la copie, de l'imitation, du simulacre, le jeu et la graphie vont sans cesse disparaissant (p. 369).

Attardons-nous un peu sur ce jeu pharmacologique pour en examiner de plus près la structure. Il est d'abord, comme on l'a vu, ce qui fait coïncider dans le mot *pharmakon* deux sens contraires, le remède et le poison. Mais les deux termes contraires ne sont pas simplement liés l'un à l'autre par une coïncidence des opposés qui présuppose l'identité de chaque terme. Derrida nous invite à examiner aussi ce qu'il appelle « diverses fonctions » du mot *pharmakon*, et ajoute que ces fonctions ont lieu entre « divers sédiments ou diverses régions de la culture ». Sans prétendre dresser un inventaire ou fixer une typologie que la pharmacologie invaliderait aussitôt, on peut tenter d'examiner certaines de ces fonctions.

Les deux termes contraires « communiquent » en effet l'un avec l'autre de sorte que penser l'un signifie penser l'autre comme un remède se révèle être un poison. Le *pharmakon* pivote entre ses polarités (p. 295) de telle façon que s'inverse l'efficace du remède (p. 296). Par exemple, dans le *Phèdre*, Socrate raconte un mythe égyptien qui met en scène le dieu de l'écriture, Theuth. Ce dernier présente son invention, l'écriture, à Thamous le roi. Theuth désigne l'écriture comme un *pharmakon*, un remède pour la mémoire, mais Thamous lui objecte qu'en réalité le *pharmakon* est un poison car l'écriture fait perdre la mémoire tout en donnant un vernis de savoir qui accentue l'empoisonnement (274e-275b). Theuth ferait passer le poison pour un remède (p. 297). Telle est la fonction de ce qui se présente comme un jeu de l'apparence et de la vérité, Theuth faisant passer l'apparence pour la réalité (p. 304). Cela veut dire que le *pharmakon* ne se limite pas à l'opposition de faces contraires mais qu'il implique, comme un tramage sous-jacent, l'opposition de la réalité et de l'apparence, à savoir un second couple de contraires qui engage une autre strate de sédimentation du mot.

Mais il ne faut pas s'arrêter à cette deuxième fonction. Il en existe une troisième : un remède peut accuser et renforcer une maladie comme en témoigne l'exemple du *Timée* de Platon où un remède est dit irriter la maladie. En effet, une maladie est une sorte d'être vivant qui possède sa propre progression et ses délais qu'il faut parfois laisser mûrir à son rythme (89a-d). Dans ce cas, le remède produit une « allergie » (du grec *allos*, « autre » : l'allergie est un autre, surgi du dehors, de l'étranger, qui vient déranger le familier, le propre). Cette allergie irrite la maladie et l'agression pharmacologique produit alors la métastase, à savoir le déplacement du lieu du mal (p. 302). Cette fonction métastasique du *pharmakon* fait communiquer un autre couple de contraires, l'extérieur et l'intérieur, le dedans et le dehors comme un ruban de Möbius (où la face externe communique avec la face interne).

Notons encore une quatrième fonction : un remède bienfaisant peut être douloureux alors qu'un poison, une drogue malfaisante peut-être agréable. Le bénéfique et le maléfique se donnent alors dans deux figures inversées : la douleur et le plaisir. Derrida désigne cela par l'opposition d'une bonne et d'une mauvaise ambiguïté comme si l'ambiguïté ne se suffisait plus de son opposition à l'univocité mais se compliquait au niveau de ses applications (p. 304). Du coup, on constate que non seulement le *pharmakon* fait communiquer le couple des contraires que sont le bien et le mal mais qu'il fait communiquer deux états contraires de l'un ou l'autre des contraires : en effet, alors que l'ambiguïté est le contraire de l'univoque en tant qu'équivoque, elle est, dans le cas du *pharmakon,* ce qui admet le bien et le mal.

En conséquence de ces observations, on constate que le *pharmakon* fait intervenir des chaînes de contraires qu'il fait communiquer les unes avec les autres, ainsi le pur et l'impur, le bien et le mal, la réalité et l'apparence, etc.

Prenons un autre exemple. Derrida raconte (p. 340-341) qu'en Grèce ancienne, tous les ans avait lieu un rituel appelé le *pharmakos*[15].

15. Il n'est pas possible d'aborder ici la question de l'authenticité de tels témoignages : pour une bonne introduction, lire Pierre Bonnechere, *Le Sacrifice*

Au festival des Thargélies (en mai ou juin), on choisissait un homme ou une femme innocents, qu'on promenait à travers la ville afin qu'il se charge de toutes les souillures et impuretés de la ville ; après quoi on le frappait et on le mettait à mort comme un bouc émissaire dans une cérémonie à laquelle chacun devait participer, par exemple par lapidation. Le *pharmakos* passait ainsi du statut d'impureté au statut de pureté.

On pense restaurer la pureté en excluant l'extériorité impure, mais cette fonction présuppose en réalité la mise à mort au nom de la restauration de la pureté. Dans un autre ouvrage, *Foi et Savoir*, Derrida considère que la fonction du *pharmakos* relève d'une « logique auto-immune ». Dans les maladies « auto-immunes », les défenses biologiques se retournent contre elles-mêmes. Derrida qui applique ce mécanisme à la religion, le compare à une vague déferlante qui s'enroule à ce contre quoi elle semblait s'opposer[16]. Cela implique une figure topologique complexe, l'ellipse, nous y reviendrons.

Une cinquième fonction du *pharmakon* peut être observée, celle de l'intermédiaire. Derrida l'illustre en convoquant à nouveau la figure du dieu Theuth qui, dans le *Phèdre*, se présente comme un intermédiaire. Un intermédiaire c'est ce qui est entre deux, au milieu de deux. Mais l'on peut concevoir de deux manières différentes cet entre-deux.

Au sens extensionnel[17], l'intermédiaire est une division du deux qui peut tendre vers l'infini comme un *continuum*. Dans ce cas, l'intermédiaire est à la fois un et deux, c'est un mélange, un mixte. Dans son ouvrage *Studies in Plato's Two-Level Model*[18], le philologue Holger Thesleff dit que les opposés peuvent être complémentaires, et il cite l'exemple d'Homère chez qui les caractères sont à la fois bons et mauvais ou humains et divins, *etc*. ce que Thesleff met en rapport avec les statues classiques « *to be looked at from all sides* ».

Humain en Grèce Ancienne, *Kernos*, 1994, Supplément n° 3, p. 279 *sq*.

16. Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 70.
17. 3 + 2 et 5 dénotent la même valeur de vérité de sorte qu'ils sont identiques.
18. Holger Thesleff, *Studies* in *Plato's Two-Level Model, Helsinki, Commentationes Humanarum Litterarum*, (*Etudes sur le double-niveau chez Platon*), 1999, p. 7.

Mais si l'intermédiaire est un troisième terme, un tiers, il n'est ni l'un ni l'autre des deux, il désigne alors un pont, un lien entre les deux mais distinct d'eux.

Or, le *pharmakon* est intermédiaire aux deux sens du terme ce en quoi il brouille encore les pistes. D'un côté, il est composé des contraires comme en témoigne sa consistance physique : les drogues sont souvent des potions, des fluides ou des liquides, et Derrida explique que dans l'eau les opposés passent mieux l'un dans l'autre (p. 263). Notons immédiatement que cette propriété est connue dès la plus haute antiquité qui lui associe une figure géométrique spéciale, la spirale qui s'écarte progressivement de son centre de révolution : à l'époque néolithique, autour du Danube, puis dans les Cyclades, en Crète, en Sicile ou en Égypte[19], le motif géométrique de la spirale, est un symbole féminin en relation avec le parcours cyclique infini des contraires tels que le haut et le bas, le grand et le petit, l'avant et l'arrière, le dedans et le dehors, et qui est associé à l'alternance de la vie et de la mort[20].

De l'autre côté, le *pharmakon* est l'intermédiaire au sens d'un pont entre les opposés. C'est la figure de l'ange, du messager, du substitut, du représentant, du medium, du remplaçant amis aussi de leur corollaire, le parasite. Le messager est envoyé par quelqu'un, il sert d'intermédiaire entre l'émetteur et le récepteur. Le récepteur connaît l'émetteur à partir du messager, d'après le message, peu importe qu'il connaisse l'émetteur en personne. Le message est une condition suffisante. De même, le représentant représente le modèle, il le reproduit, l'imite, le répète. Il est différent du modèle, mais sa différence est de nature à suppléer le modèle original, à le remplacer, à se substituer à lui, à en tenir lieu, cela veut dire que, là encore, la condition est suffisante, autrement dit que non seulement le modèle n'est pas nécessaire et qu'on peut s'en passer, mais encore que rien, à la limite,

19. Guido Kaschnitz Von Weinberg, « Zur Herkunft der Spirale in der Agais », (à propos de la spirale dans l'Égée), *Praehistorische Zeitschrift*, 1949, n° 34-35, p. 193-215.
20. Gustav Zuntz, *Persephone. Three Essays On Religion and Thought in Magna Graecia* (*Perséphone. Trois essais sur la Religion et la Pensée en Grande Grèce*), Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 28.

ne permet de prouver qu'il existe. Par exemple, dans un dictionnaire, chercher le sens d'un mot, c'est être renvoyé d'un mot à l'autre. Il n'y a jamais aucun référent ultime et absolu dans un dictionnaire (p. 193). Il n'y a jamais non plus réellement d'original, parce que la condition même d'accès à l'original est la différence. C'est là un paradoxe que Platon connaissait bien et qu'il a présenté dans le *Ménon* : on ne peut chercher que ce dont on a l'indice, donc ce qu'on connaît déjà. Cela veut dire surtout qu'à supposer qu'on soit mis en présence de l'original, sans médiation, on ne le reconnaîtrait même pas (tel est le sens du thème récurrent chez Platon de la lumière aveuglante de la « réalité vraie »). C'est ce qui explique aussi que rien n'est plus facile à parasiter que les modèles et que les intermédiaires sont des parasites, une idée que Derrida a développée dans un texte consacré à Antonin Artaud, « La Parole soufflée », où il montre que la parole est d'avance une répétition, elle est « soufflée » aux deux sens du mot[21] : dès que nous parlons nous répétons, du seul fait d'user de la langue.

Les messagers sont toujours ambigus, ils composent sur deux tableaux, comme Hermès, dieu des échanges, rusé, insaisissable, masqué, comploteur, farceur, joueur[22]. Derrida emploie encore la figure du jeu pour décrire cet intermédiaire. L'intermédiaire est une sorte de *joker*, une carte neutre dans un jeu de cartes, dit-il (p. 292). C'est la carte qui se substitue à toutes les autres.

Derrida explore la pharmacologie et montre que les innombrables couloirs de la pharmacie, assimilée à une clôture d'oppositions, font qu'on ne peut dans la pharmacie distinguer le remède du poison, le bien du mal, le vrai du faux, le dedans du dehors, le pur de l'impur. Pour employer encore une métaphore, le *pharmakon* est le creuset de toutes ces oppositions comme le cratère du démiurge dans le *Timée*, le dialogue cosmologique de Platon.

Avant de poursuivre notre analyse, résumons-en les acquis.

Le « jeu anagrammatique de la langue » ou encore le jeu du texte, métier à tisser aux multiples fils, dans lequel Platon serait à la fois

21. Jacques Derrida. « La Parole Soufflée », *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 264.
22. Jean-Michel Ropars. « Le dieu Hermès et l'union des contraires », *Gaia*, 19, 2016, p. 57-117, p. 59.

le jouet et le joueur, détruit la tranquille opposition de l'auteur et du lecteur. Ce jeu pharmacologique convoque une notion complexe d'intermédiaire qu'on peut tenter de décrire par la variété des figures topologiques que nous avons rencontrées : le *pharmakon* fait un pont, mais aussi une spirale, une ellipse, un ruban de Möbius. Enfin le *pharmakon* peut être emblématisé par la figure d'Hermès qui cumule toutes les formes d'actions exprimées par le préfixe *trans-*, et par le *joker* dans un jeu de cartes, à savoir la carte qui peut représenter toutes les autres.

Il faut maintenant comprendre pourquoi le *pharmakon* est un creuset de différences. Cette question va nous entraîner vers une notion de jeu et de lecture qui implique non seulement la langue mais aussi la logique archaïque dans sa relation étroite avec les cosmologies et les physiques dont certaines remontent à 2000 ans avant notre ère.

Derrida note chez Platon les oppositions suivantes : parole / écriture ; vie / mort ; père / fils ; maître / serviteur ; premier / second ; fils légitime / orphelin-bâtard ; âme / corps ; dedans / dehors ; bien / mal ; sérieux / jeu ; jour / nuit (p. 284). De son côté Thesleff a remarqué chez lui une tendance à énoncer des opposés tels que blanc / noir ; céleste / nocturne ; chaud / froid ; ami / ennemi ; vie / mort ; vérité / mensonge ; beau / laid ; bien / mal. Il ajoute que les Grecs ont polarisé la différence Grecs / Barbares ; nous / les autres ; bien / mal, féminin / masculin, etc[23].

Or on peut observer que, loin d'être propres à Platon, de telles séries de contraires existent, selon Aristote, chez les Pythagoriciens[24] tout comme chez Parménide et chez les autres philosophes du VI^e^ siècle avant notre ère[25]. Mais loin de se borner au monde grec, les

23. Holger Thesleff, *op. cit.*, p. 8.
24. Voir à ce sujet, Aristote, *Métaphysique*, 986a22-34 ; Éthique de *Nicomaque* 1096b7, traduction Richard Bodeus, Aristote, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.
25. Aristote (*Physique* 188a19-22 ; 188a22-27, traduction Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926), confirmé par Simplicius (*Commentaire du Traité du ciel d'Aristote*, 386,10-23) qui nous permet de constater que ces contraires remontent même à Homère (*Commentaire du traité du Ciel d'Aristote*, 392, 6-8, William O. Moerbeke, Leuven, Leuven University Press, 2004) et Hésiode *(Théogonie,* vers 738, traduction Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2014). Pour ces références, voir notre livre, Anne Gabrièle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle*.

séries de contraires existent dans d'autres cultures : Derrida rappelle que de telles oppositions dominent les mythologies égyptiennes, babyloniennes, assyriennes (ainsi dans les cultes rituels ou les pensées dualistes comme le Mithraïsme, le Zoroastrisme et le Zervanisme). On les trouve encore chez les Upanishads de l'Inde où ce monde est en opposition avec le monde céleste et où l'on observe aussi une série d'antithèses : vie / mort ; lumière / ténèbres ; existence / non existence ; bien / mal.

Cette extension remarquable interdit que l'on se contente d'expliquer la présence de ces contraires chez les Grecs anciens par une contrainte ethnique : il ne suffit pas, par exemple, d'alléguer l'esprit agonistique des Grecs anciens enclins à la compétition ou encore l'obligation politique de choisir[26]. Nous sommes en présence de dualismes qui considèrent que les principes théologiques des choses s'organisent selon les contraires, comme on peut le voir par exemple chez Plutarque lorsqu'il mentionne ces couples dans le Zoroastrisme maguséen qui admet :

> Deux dieux, doués en quelque sorte d'activités rivales, dont l'un est l'artisan du bien, et l'autre, du mal. Certains réservent le nom de Zeus au principe meilleur, et appellent *Daimôn* le plus mauvais. C'est la doctrine du mage Zoroastre[27]

Le dualisme admet l'affrontement des contraires considérés comme égaux et disposés de manière horizontale, en face à face pourrait-on dire. Mais l'on peut distinguer une autre interprétation des contraires, caractérisée par le privilège d'un contraire sur l'autre.

Le Schème de l'Harmonie dans La Pensée des Anciens Grecs d'Homère à Platon, Grenoble, Millon, 2008. Ce n'est pas tout : ce sont des contraires qui fondent l'examen auquel se livre le protagoniste du *Parménide* de Platon. À ce sujet, lire notre article, Gabrièle Wersinger Taylor, « *Le Parménide* De Platon : une Cosmologie sans *Kosmos* ? ». *Études Platoniciennes*, 2019, n° 15, URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1535 ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1535.

26. Comme le dit Holger Thesleff, *op. cit.*, p. 9.
27. Plutarque, *Isis et Osiris,* 46-369 D-E, Wilhelm Sieveking, *Plutarchi Moralia (Œuvres morales* de Plutarque), Leipzig, Teubner, 1935.

Dans un extrait de la *Métaphysique*, Aristote traite des principes des platoniciens, et part de l'aporie suscitée par le Bien (et le Beau qui relève du Bien), défini en effet dans la *République* comme un principe. Aristote rappelle implicitement que l'un des successeurs de Platon à l'Académie, Speusippe, s'est éloigné de la doctrine du maître et admet que les choses se développent par degrés dans le temps : par exemple, la semence est antérieure à l'être et la beauté se manifeste dans les résultats du processus. Il en résulte que l'inférieur explique le supérieur et que la perfection est le résultat d'une évolution qui tend vers le meilleur. Or, à Speusippe, Aristote oppose les Mages qui posent comme origine le meilleur et non l'inférieur. L'intention d'Aristote dans ce passage, est de montrer que ces Mages se distinguent des poètes des théogonies, qu'elles soient hésiodiques (Zeus tient sa primauté de ce que, vainqueur des anciens dieux, c'est lui-même qui achève la répartition des fonctions et des privilèges de chacun, de façon à se réserver l'honneur suprême et la primauté) ou orphiques (Zeus est le dieu qui refait la création acquérant ainsi la primauté[28]). Mais il faut observer aussi que ces Mages sont les adeptes du Zoroastrisme qui passe pour avoir dépassé la théorie dualiste de l'interprétation cosmogonique des principes[29].

Or, Thesleff évoque la tendance de la pensée humaine à établir des valeurs à partir de contrastes. On peut observer, en effet, que dans les *sustoikhiai* [colonnes de contraires] pythagoriciennes, une colonne est jugée meilleure que l'autre et la *domine* : par exemple la droite domine la gauche, comme le bien domine le mal. Aristote parle même de la « *sustoikhia* des biens » (Éthique de *Nicomaque*[30]), alors que la liste de la *Métaphysique* comporte aussi le bien et le mal. De même, Plutarque ramène la *sustoikhia* au couple du bien et du mal[31]. Cela est confirmé par les commentateurs d'Aristote[32]. Bref, comme

28. Gérard Journée, « Dualités Présocratiques », *Khôra*, 2015, n° 15-16, p. 118, note 13.
29. En cela, le témoignage d'Aristote diverge de celui, postérieur, de Plutarque.
30. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, 6, 1096b6, traduction Richard Bodeus, Aristote, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.
31. Plutarque, *Isis et Osiris*, 370E2, Wilhelm Sieveking, *Plutarchi Moralia* (*Œuvres morales* de Plutarque), Leipzig, Teubner, 1935.
32. Alexandre d'Aphrodise (*Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, Hayduck Michael, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin,

le dit encore Thesleff, à la différence du couple Yin / Yang, les opposés ne forment pas ce qu'on appelle un dualisme où deux contraires sont de force égale, mais s'agencent selon l'opposition du meilleur et du moins bon ou du pire. C'est ce que Thesleff appelle « *Two-level contrasts* » (les contrastes de double niveau), qu'il faut distinguer des polarités exclusives, et qu'il observe chez Platon. Thesleff passe en revue plusieurs exemples parmi lesquels l'opposition divin / humain qui n'est pas polaire mais complémentaire et asymétrique : le terme divin est pris métaphoriquement au sens de « humain parfait », idéal, humain de degré supérieur qui domine, de sorte que « humain » devient le degré inférieur. Thesleff semble donc dire que Platon « verticalise » la polarité[33] si bien que c'est le couple haut / bas qui sert de matrice ! Il donne un autre exemple, celui du couple âme / corps où l'âme est le terme opposé mais supérieur et le couple Un / multiple[34]. D'où le schéma suivant[35] :

Un même stable divin âme-guide intellect vérité connaissance définition

---

Plusieurs différent changeant humain corps-guide sens apparence opinion indéfini

Au dualisme horizontal il convient d'opposer la hiérarchisation verticale des opposés. Or, cette hiérarchisation semble partir du privilège du couple du Bien et du Mal qu'elle ramène comme on vient de le voir à l'opposition du meilleur et du pire.

Dans une perspective similaire, Derrida remarque, dans le *Phèdre*, la persistance de la question de la bonne ou de la mauvaise façon d'écrire, en particulier quand, en 274b, Socrate mentionne les logographes et les conditions politiques de l'écriture, et distingue une façon bienséante et une façon malséante d'écrire :

Reimer, 189, p. 47, 17 *sq*, ; Philopon, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 124, 1 *sq*, Vitelli Hieronyme, *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria,* 2 vol., Berlin, Reimer, 1888 ; *Scholia in De Caelo* (*Scholie au Traité du Ciel*), 469b17 *sq.* Brandis Christian August, *Scholia in Aristotelem*, Berlin, Reimeri, 1836.

33. Holger Thesleff, *op. cit.*, p. 13.
34. *Ibid.*, p. 15-24.
35. *Ibid.*, p. 27.

> La question de l'écriture s'ouvre bien comme une question morale. L'enjeu en est la *moralité*, aussi bien au sens de l'opposition du bien et du mal, du bon et du mauvais qu'au sens des mœurs, de la moralité publique et des bienséances sociales (p. 269).

Selon Derrida, Socrate délègue en effet la question de la moralité de l'écriture à une *akoè*, un ouï dire, un bruit qui court, venu des Anciens, autrement dit une fable « récitée » que Socrate oppose au *logos* et au savoir dialectique qu'on puise en soi-même, ce qui revient à dire que l'origine de l'écriture se perd dans le mythe (274c).

Mais cela veut dire que là où les philosophes, les poètes et les Mages posent des principes (théogoniques, physiques et éthiques), Derrida pose la *pharmacie* qui tient en réserve les différends que la discrimination viendra découper, réserve diacritique d'arrière-fond ou « d'arrière-boutique », pharmacie d'où partent les philosophèmes (p. 336). Cela veut dire que le *pharmakon* n'est pas un principe théologique ou philosophique, et que la ressource opératoire qu'est la généalogie est disqualifiée[36]. Mais cela ne va pas sans difficulté. Par exemple comme pour pallier le risque d'identifier le *pharmakon* à un principe de type théologique ou cosmologique, Derrida déclare que le *pharmakon* est *analogue* au schématisme transcendantal, en faisant allusion à l'hypothèse kantienne des facultés de l'esprit dont le schématisme relève (selon la formule « l'art caché dans les profondeurs de l'âme »[37]). Mais « analogue » ne veut pas dire « identique » de sorte que la notion de schème est elle aussi disqualifiée, autrement dit le *pharmakon* n'est ni théologique, ni dialectique ni logique, ni schématique transcendantal. En fait l'explication est dans l'écriture elle-même :

> Il ne suffit pas de dire que l'écriture est pensée à partir de telles ou telles oppositions mises en série. Platon la pense, et tente de la com-

36. En cela Derrida rejoint Michel Foucault, *L'Archéologie des Savoirs*, Paris, Gallimard, 1969, p. 178.
37. Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Analytique des Principes, Chapitre 1, A141 ; Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, I, p. 887, traduction Fernand Alquié.

> prendre, de la dominer à partir de l'*opposition* elle-même. Pour que ces valeurs contraires (bien / mal, vrai / faux, essence / apparence, dedans / dehors, etc.) puissent s'opposer, il faut que chacun de ces termes soit simplement extérieur à l'autre, c'est-à-dire que l'une des deux oppositions (dedans / dehors) soit déjà accréditée comme la matrice de toute opposition possible. Il faut que l'un des éléments du système (ou de la série) vaille aussi comme possibilité générale de la systématicité ou de la sérialité. Et si l'on en venait à penser que quelque chose comme le *pharmakon* – ou l'écriture –, loin d'être dominé par ces oppositions, en ouvre la possibilité sans s'y laisser comprendre ; si l'on en venait à penser que c'est seulement à partir de quelque chose de tel que l'écriture – ou que le *pharmakon* – que peut s'annoncer l'étrange différence entre le dedans et le dehors. (1989, p. 304-305).

L'écriture est le *pharmakon* capable d'ouvrir cette possibilité de l'opposition entre le dedans et le dehors qui permet à Platon de construire une série duelle et de hiérarchiser les oppositions de manière rituelle ou éthique (on peut hésiter devant l'étymologie du mot hiérarchiser à partir de *hieros* et *archè*, « principe saint ») en posant comme on l'a vu le haut et le bas. L'écriture est la condition de possibilité du sens. Toute différence est inscrite d'avance, puisqu'elle ne peut se manifester que par la relation des termes : dans une structure diacritique. L'écriture est donc pour Derrida le *milieu* dans lequel s'ouvre une différence, c'est la matrice de toute opposition, à commencer par le dedans / dehors (p. 117). La thèse générale de Derrida est que le sens ne peut exister qu'à différer de soi : il lui faut s'inscrire ou se dire pour s'habiter lui-même[38]. C'est en effet dans la différence minimale du trait avec lui-même, dans ce que Derrida appelle le « pli », que se constitue le sens comme effet spatial, topologique. Le pli, milieu de la différence du trait avec lui-même, rend possible le dehors / dedans. Pour cela il suffit d'une trace, l'écrit paraît toujours extérieur. Cette loi de la pliure entraîne l'effet d'opposition du signifiant et du signifié comme structure de l'interprétation et de la

38. Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 22.

métaphysique en général, ce qu'on appelle le « Platonisme »[39] avec ses différences fondatrices : sensible / intelligible, étant / être, bien / mal ; vrai / faux ; essence / existence, etc. La matrice dedans / dehors détermine en somme toutes les autres différences dans une série où la différence est extérieure.

Cependant, nous pouvons observer qu'au couple haut/bas de la hiérarchie rituelle ou éthique, Derrida substitue le dedans / dehors, le pli, que rend possible l'écriture-*pharmakon*. Le but est évident : l'écriture-*pharmakon* ne se laisse pas assigner à un site dans ce qu'elle situe. Elle ne se laisse pas penser dans les concepts qu'elle rend possibles. Le fondement pharmacologique du pli est dissimulé, mais il ne relève évidemment pas des instances philosophiques et théologiques de l'histoire de la philosophie, l'au-delà de l'être du Bien de Platon, l'Un ineffable des Néoplatoniciens (dans les hénologies néo-platoniciennes, l'Un est comme biffé ou barré[40]). Ces figures de l'origine ne peuvent pas être identifiées au *pharmakon* qui n'est justement pas une figure de l'origine ni une figure principielle. La situation pharmaceutique est comparable à celle du roman de Maurice Blanchot, *Aminadab*, où Thomas confronté à un hôtel labyrinthique s'écrie qu'il n'y a pas de panoptique pour « embrasser la maison du dedans et la contempler de haut en bas d'un seul coup d'œil »[41]. Pour le dire de manière plus contemporaine : il n'y a pas de « *think tank* Synopia »[42] pour embrasser du regard une « gouvernance » de l'écriture. Derrida compare d'ailleurs le *pharmakon* à la *khôra* (p. 373), terme que l'on trouve dans le *Timée* de Platon, auquel il a consacré une étude[43] pour montrer qu'il échappe à toute catégorisation de l'origine[44].

---

39. Que Derrida est attentif à ne pas confondre avec l'auteur des *Dialogues*.
40. Dans la *Théogonie*, Hésiode décrit l'ombilic invisible de l'Hadès où tous les contraires trouvent leur point de convergence. Voir à ce sujet notre essai, *La Sphère et l'Intervalle*, *op. cit.*, p. 241.
41. Maurice Blanchot, *Aminadab*, Paris, Gallimard, 1942, p. 164.
42. Laboratoire de réflexion dont le nom est Synopia.
43. Jacques Derida, « Khôra », *in* : Marcel Detienne, Nicole Loraux, Claude Mossé, Pierre Vidal-Naquet (éd.), *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987, p. 265-296, Repris dans Paris, Galilée, 1993.
44. Il faudrait ouvrir la question du rapport du *pharmakon* à ce qu'on appelle la Dyade du grand et du petit, ou la dyade de l'excès et du défaut ou encore le second principe dans le platonisme de l'Académie. Ce qu'Aristote identifiait à tort

L'analyse de Derrida nous laisse donc face à deux mots grecs de fonction équivalente, *pharmakon* et *khôra*. C'est cette dualité bien marquée qui me pose problème et je voudrais la mettre à l'épreuve d'une autre hypothèse qui fait intervenir un troisième terme grec, Érôs, car pour le dire de manière un peu brutale, la lecture que fait Jacques Derrida du *Phèdre* de Platon me semble omettre un détail important : le jeu pharmacologique est érotique.

Commençons par remarquer que des six occurrences des mots de la famille de *Pharmakon*, *pharmakeia,* etc., cinq figurent dans les énoncés de Socrate dont trois au moment où il est aussi question d'Érôs : la première fois au début du *Phèdre*, lorsque Socrate raconte le mythe de Borée amoureux qui enlève Ilythie au moment où elle joue avec Pharmacée (229c8) ; la seconde fois lorsque Socrate déclare, à propos du discours de Lysias que Phèdre cache sous son manteau (signe du désir érotique[45]), qu'il s'agit d'un *pharmakon* qui le fait sortir hors des murs (230d6) ; la troisième fois lorsque Socrate fait un parallèle entre la médecine et la rhétorique dans l'administration du corps et de l'âme (270b6), les *pharmaka* correspondant aux discours capables de persuader en menant l'âme dans une psychagogie dont Socrate a montré plus tôt[46] qu'il s'agit d'une puissance érotique (idée que l'on retrouve dans la description que Gorgias fait

à la *khôra* (entre autres textes pertinents, voir *Physique* 209b35-210a2. Certains ont pris, toujours à tort, le second principe pour l'Autre du *Sophiste* (*e.g.* Jean Wahl, *Études sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1951, p. 207). Proklos appelait le second Principe la puissance féconde de la procession vers le multiple (*Théologie platonicienne*, III, 8, in Proklos, *Commentaire sur la République de Platon*. Kroll Wilhelm, *Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam Commentarii* (*Proclus le Diadoque, Commentaire de la République de Platon*), Leipzig, Teubner, 1899-1901, et Damaskios l'identifiait à la figure de la mer du dissemblable (Damaskios, *Des Premiers Principes. Apories et Résolutions*, trad. Marie-Claire Galpérine, Paris, Verdier, 1987, p. 40). J'ai commencé moi-même à interroger cette relation dans un essai, *Les Limites du Langage : L'au-dehors comme modèle processuel ? (Foucault, Blanchot, Bataille, Heidegger, Derrida)*, in *Mélanges en l'honneur de René Daval*, Reims, Épure, 2019, p. 269-292.

45. Le manteau partagé serait un indice de partage (sexuel) entre *philoi*. Par exemple, dans le *Banquet*, Alcibiade s'est glissé sous le manteau de Socrate. Claude Calame commente les scènes iconographiques où un adulte et un adolescent sont représentés unis sous le même manteau en expliquant que rien ne distingue ce manteau « de la *khlaina* qui symbolise souvent l'union nuptiale. » (Claude Calame, *L'*Érôs *dans la Grèce Antique*, Paris, Belin, 1996, p. 87.)

46. Dans son deuxième discours, 252b-e.

du *logos*, la parole, dans son É*loge d'Hélène*, à laquelle il attribue les qualités d'Érôs : elle séduit, elle envoûte, elle enlève, elle ravit, elle drogue[47]) ; la quatrième occurrence, en 274e6, et la cinquième, en 275a5, semblent dépourvues de toute allusion érotique, puisqu'elles concernent l'écriture à partir du mythe de Theuth explicitement attribué à la création de Socrate (275b3-4). Mais Érôs n'est pas absent pour autant car si l'on suit précisément le fil qui relie Theuth dans le mythe égyptien à ses différentes versions, comme le note Derrida lui-même (p. 285), Platon ne pouvait ignorer le lien entre Theuth, Thot, et l'œuf de Rê, et il ne pouvait ignorer le fil qui lie ce mythe égyptien au mythe zervaniste[48] dans lequel le monde est comparé à un œuf au mythe orphique dans lequel de l'œuf cosmique naît Érôs[49].

La seule exception est en 268c3 lorsque Phèdre énonce ce que diraient Éryximaque ou Acoumène à propos de celui qui se vanterait d'être médecin : « ils diraient je crois que cet homme délire, et ayant entendu peut-être d'un livre ou étant tombé par hasard sur les remèdes, il s'imagine être devenu médecin. » (268c2-4). Toutefois, qu'il y ait là un clin d'œil de Platon au *Banquet* dans lequel le médecin Éryximaque, l'ami de Phèdre, se trouve être l'auteur de l'éloge médical d'Érôs n'est pas exclu.

Quoi qu'il en soit, c'est essentiellement Socrate qui énonce les contradictions du *pharmakon*. Il n'est donc pas anodin que Socrate soit lui-même un *pharmakeus* : dans le *Banquet* (203d8), Diotime identifie Érôs à un *pharmakeus* dans lequel on reconnaît Socrate[50].

47. Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon », éd. citée, p. 320-321.
48. Jean Hani, « Plutarque en face du dualisme iranien ». *Revue des études grecques*, tome 77, fascicule 366-368, juillet-décembre, 1964. p. 489-525, p. 498.
49. Dans la cosmogonie d'Aristophane, les *Oiseaux*, c'est la Nuit qui enfante [*tiktei*] un œuf (vers 695 Wilson Nigel, Guy. *Aristophanis Fabulae*. Oxford, Oxford University Press, 2007) dont naît Érôs et par suite l'ensemble des choses. Et Luc Brisson commente ainsi les *Rhapsodies Orphiques* : « C'est le Temps [*Chronos*] dont naissent Éther et Chasma, puis un œuf dont sort un dieu hermaphrodite (il est pourvu des deux sexes) et il possède divers noms : Phanès, Érôs, Protogonos (le premier-né), Métis et Érikepaios » (Luc Brisson, « Les Théogonies Orphiques et le Papyrus de Derveni, notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, 1985, n° 4, p. 392.
50. Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 322.

Ainsi donc, en choisissant le mot *pharmakon* pour décrire le jeu amphibolique de l'écriture dont il souligne la dimension structurelle, c'est-à-dire non seulement platonicienne mais aussi orientale, Derrida choisit un terme employé par Socrate. Or, ce terme renvoie implicitement à Érôs. La question est de comprendre pourquoi.

Tout se joue dans ce qu'il est convenu d'appeler, dans le *Phèdre,* le second discours de Socrate qui donne à Érôs une portée non seulement psychologique mais cosmologique et métaphysique.

Socrate avance en effet une interprétation d'Érôs comme délire et folie, interprétation qui est loin d'être originale puisqu'on la trouve dans la tradition la plus ancienne : Érôs est folie[51] Mais ce qui est plus original ici, c'est le sens que Socrate donne à cette folie. Il procède en trois étapes : d'abord il prétend que cette irrationalité est inspirée par les dieux, qu'elle est divine au même titre que d'autres types de folie inspirée, comme la mantique (244d), la télestique et la cathartique (244d-e), la musique et la poésie (245a). Ensuite il oppose une bonne irrationalité à une mauvaise rationalité : à la folie divine s'oppose la rationalité humaine de moindre valeur, une raison humaine cantonnée à l'habileté technique[52] et à toute la palette de mots en rapport avec les *phrenes*, c'est-à-dire l'instance archaïque de l'intelligence et des émotions cognitives située dans le diaphragme (la *sôphrosunè*, 244b2 ; 244d4, et la *phronèsis*, 244c5). Cette rationalité inférieure est dépourvue d'Érôs et Socrate l'illustre par le discours de Lysias. Enfin, dernière étape, Socrate définit l'irrationalité divine comme une rationalité supérieure.

L'important est que Socrate définit une façon correcte [*orthôs*] d'être fou (244e4), et qu'il associe cette folie à Érôs, ce qu'il s'empresse d'établir en convoquant l'arsenal psychologique, dialectique, cosmologique, astronomique et eschatologique qui occupe la partie centrale du *Phèdre.* Je ne puis que résumer ici.

---

51. Chez Anacréon (f. 18, Papyrus d'Oxyrhynque, 3695), Ibycos (f. 5, vers 11-13 Page Denys, *Poetae melici graeci*, Oxford, Clarendon Press, 1967), Archiloque (f. 191 Martin Lichtfield West, *Iambi et Elegi Graeci*, Oxford, Clarendon Press, 1971), Sophocle (*Antigone*, vers 780-790, Paris, Les Belles Lettres, 2018, traduction Paul Mazon).
52. Ainsi la technique de divination qu'est l'oionistique (244c7).

Socrate énonce la nature immortelle et ailée de l'âme qui de fait ressemble à Érôs, ailé lui-aussi (comme dans les *Oiseaux* d'Aristophane), dans un mythe eschatologique lié à la nature de la connaissance intelligible. Au terme de cette longue démonstration, il ressort que la folie érotique est une rationalité supérieure reliée à l'anamnèse d'une contemplation de la vérité autrefois accomplie par l'âme. Comme l'a montré Luc Brisson l'amour est redéfini par Socrate comme puissance de philosopher :

> Certes la folie érotique peut être dénaturée, lorsqu'elle est déviée de son but ultime et qu'elle demeure au niveau du monde sensible. Mais dès lors que, sous l'inspiration d'Érôs qui tourne l'âme de l'amoureux du sensible vers l'intelligible, elle s'exerce droitement, elle ne peut qu'être positive. En effet, elle permet alors à cette âme en proie à la possession d'atteindre et de contempler le monde intelligible, objet de science. L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement »[53].

Ainsi, pour le Socrate de Platon, la philosophie est un désir, Érôs (*République,* 485e3-5). Il s'ensuit que la vertu, l'excellence morale, la *sôphrosunè* (la tempérance), ne résulte pas d'une contrainte exercée *contre* le désir mais exprime la contrainte d'un désir *plus fort* que les autres désirs. Il faut bien comprendre que le fondement d'une telle doctrine est de définir l'âme par le désir, Érôs[54].

Il ne faut donc pas édulcorer la portée du geste de Socrate qui, bien avant Freud, érotise toute la psychologie. Dans le papyrus d'Herculanum n° 1021, l'épicurien Philodème mentionne une critique assez violente du *Phèdre* de Platon, énoncée par Dicéarque de Messène, un péripatéticien du III^e^ siècle avant notre ère : Platon, déclare-t-il, aurait égaré beaucoup de gens en leur faisant prendre la grande route, en disant que tout le monde peut accéder à la sagesse par le désir érotique. Dicéarque dénonce ainsi le pouvoir hypnotique du mythe érotique qui s'est exercé sur la foule des auditeurs et des

53. Luc Brisson, *Divination et Rationalité*, Paris, Le Seuil, p. 229-230.
54. Une thèse bien établie par Monique Dixsaut. Voir à ce sujet son essai, *Le Naturel Philosophe*, Paris, Vrin, 1985, p. 154.

lecteurs du *Phèdre*. C'est qu'en effet Socrate unifie l'âme par Érôs[55], faisant du désir la trame de fond de toutes les sortes de caractères et d'attitudes. Or, notons-le, c'est un geste de détournement qu'accomplit Socrate : l'âme homérique, par exemple, n'est nullement définie par Érôs mais par le *thumos*, une instance psychosomatique caractérisée notamment par les émotions morales telles que le courage, l'indignation, le sens de l'honneur, le respect humain.

Rappelons qu'Érôs désigne le désir, qui peut aussi bien être le désir de nourriture que le désir de guerre opposé à l'amour (Homère, *Iliade* 13, 636 *sq*.)[56]. Il arrive par exemple à Platon de dire qu'Érôs est désir de domination (*Timée*, 91b). Le substantif Érôs est dérivé du verbe *érân* dont la construction *avec* un complément au génitif indique la passivité de l'être pris par le désir, son état de dépendance, et qui est assimilé à la valeur participative/partitive des verbes de désir non satisfait, voire douloureux[57]. Érôs exprime grammaticalement la possession de celui qui désire et son manque, ce que nous appellerions aujourd'hui la passion. Érôs ne désigne pas l'amour qui se dit *philia* ou *philotès*, termes désignant une réciprocité dans le partage de la tendresse et du plaisir[58] de la sexualité [*aphrodizein*], là où Érôs fonctionne de manière autocentrée. C'est la confiance qui fonde ce partage. Par exemple, lorsque Pâris dit à Hélène : « jouissons de l'amour en nous couchant » [*philotèti trapeiomen eunèthente*] (*Iliade* 3, 441), il use de la forme duelle du participe. De même Circé précise à Ulysse : « mélangés dans l'amour et sur le lit nous nous fions l'un à

55. Voir à ce sujet, notre ouvrage, *Platon et la Dysharmonie*, *Essai sur la Forme Musicale*, Paris, Vrin, 2001, p. 248-257.
56. Notre traduction. Voir à ce sujet, Claude Calame, *L'Érôs dans la Grèce antique, op. cit.*, p. 34.
57. Lire à ce sujet, Raphaël Kühner, & Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der Grieschischen Sprache* II, 1, (*Grammaire complète de la langue grecque*) Hannover-Leipzig, Hahn, 1898, p. 351 *sq*. ; ou encore, Claude Calame, *op. cit.*, p. 34, note 21.
58. Fisher évoque une *kharis* érotique au sens de plaisir partagé (Nick Fisher, « Erotic *Charis*: What Sorts of Reciprocity? » (La *Kharis* érotique : quels types de réciprocité ? »), *in* : Ed Sanders (ed.), *Érôs And The Polis: Love In Context* (*Érôs et la Cité : l'amour en contexte*), London : *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2013, Supplement, n° 119, p. 39-66.

l'autre [*miguenté eunê kai philotèti pépoithomén allèloisin*] (*Odyssée* 10, 334)[59].

Revenons au début du *Phèdre* où Borée enlève Orithye : « Dis-moi Socrate n'est-ce pas dans ces parages que de l'Ilissos, raconte-t-on, Borée enleva [*arpasai*] Orithye ? » (229 b4-5). Érôs n'est certes pas mentionné ici, mais sa présence est implicite si l'on se souvient que, comme Ibycos, Sapphô a assimilé Borée à Érôs[60].

D'ailleurs, le rapport d'Érôs avec le rapt, l'enlèvement, constitue un thème récurrent depuis Homère (ainsi, Pâris souligne que c'est le désir qui lui fit enlever [*arpazas*] Hélène, *Iliade* 3, 444). Or, dans toute l'antiquité, le rapt marque la violence d'une contrainte. Le sentiment érotique est constamment décrit comme une attirance incoercible, affaiblissant le corps et prenant possession de la raison[61]. Érôs jugule[62]. Il est puissance de nécessité (Parménide, F. 13 ; Gorgias, *Encomium d'Hélène*, 18-19 ; Sophocle, *Antigone*, vers 781-800 ; Euripide, *Médée*, vers 530 ; Platon, *République* 573b6-7, etc.). Si Érôs est ravissement, c'est d'abord parce qu'il est ravisseur.

Or, dans ce même passage du *Phèdre*, le motif du jeu apparaît à deux reprises. La première fois lorsque Socrate évoque les eaux de l'Ilissos pour dire qu'elles sont propices aux jeux des jeunes filles [épitèdeia *korais paizein*] (229b7-9), ce qui veut dire à première vue que le jeu est interrompu par le rapt.

Mais la deuxième occurrence surgit lorsque Socrate rappelle qu'Orythie jouait avec Pharmacée [*Pharmakeia paizousan*] (229c8). Derrida a évidemment commenté ce passage en disant

59. Paris, Les Belles Lettres, 1974, traduction Victor Bérard modifiée. Pour exprimer cette confiance, on hésitera à utiliser le concept trop économique de « fiduciarité » dont use Calame qui précise cependant avec raison qu'elle semble moins dépendre du caractère conjugal et donc contractuel de l'union concernée que du « consentement des deux partenaires » (*op. cit.*, p. 56).
60. Claude Calame, *op. cit.,* p. 28
61. Voir à ce sujet, John Winkler, *The Contraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greecei,* (*Les Contraintes du désir. Anthropologie du sexe et du genre dans la Grèce ancienne*), New York-Londres, Routledge, 1990 ; voir aussi Claude Calame, *op. cit.*, p. 43-45 et 60 *sq*.
62. Hésiode, *Théogonie*, vers 116 traduction Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2014 ; Anacréon f. 417, Page Denys, *Poetae melici graeci*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

que Pharmacée a entraîné Orythie vers la mort en la faisant jouer (p. 264). Pharmacée est donc la complice d'Érôs. La tradition confirme cette interprétation. Érôs est un *pharmakon,* une drogue[63]. Érôs trompe, abuse, comme le montre Zeus saisi de désir à la vue des rubans brodés où résident les *thélktèria*, sortilèges de séduction d'Aphrodite (*Iliade* 14, 215) qui sont dits dérober l'intellect[64] de ceux qui ont l'intelligence [éklepsé *noon puka per phronéontôn*] et Aphrodite énumère ces sortilèges parmi lesquels figure *iméros* (vers 216-217). Érôs est considéré comme un envoûtement qui n'hésite pas à employer les sortilèges érotiques retrouvés sur des papyrus magiques et des tablettes d'envoûtement.

Tout cela nous permet de confirmer le fait que dans le *Phèdre*, Socrate n'invente pas l'ambivalence pharmacologique d'Érôs mais qu'il lui donne un privilège psychologique et psychagogique. L'âme est entièrement érotisée, littéralement droguée par Érôs.

Une autre dimension d'Érôs nous conduit à réexaminer la notion d'intermédiaire que Derrida a reconnue dans le *pharmakon*. Érôs possède en effet une puissance « daimonique ».

Faut-il parler de cette puissance comme celle du franchissement des opposés ? Certains évoquent les contraires qui délimitent une hiérarchie, le bas et le haut[65]. Érôs serait la capacité à franchir les intervalles, un « bridging of contrasts »[66], qu'ils soient de type esthétique ou moral (beau et laid), de genre (humain et divin), de connaissance (la relation d'Érôs avec l'opinion vraie *orthè doxa* qui est intermédiaire entre ignorance et connaissance) ; de médecine et de diététique (malade / sain, sobre / ivre), de généalogie et de cosmologie (il fait

63. Par exemple, chez Cheremon le Tragique (f. 787 Johann August Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886)
64. Voir à ce sujet, Sylvie Perceau, « Expérience esthétique et ravissement dans l'épopée homérique : plaisir d'admiration [*terpsis*] ou de possession [*thelxis*] ? ». Michel Briand, Liliane Louvel et Isabelle Gadoin, *Les Figures du ravissement*, Rennes, PUR, 2014, p. 35 *sq*.
65. Holger Thesleff, *op. cit*., p. 27, 31.
66. *Ibid*., p. 33, 62.

naître le multiple de l'union d'un Deux sexué[67]). Intermédiaire entre les contraires[68], Érôs possède donc les caractéristiques du *pharmakon*.

Mais on pourrait aussi observer qu'Érôs étant une nature démonique, mi mortelle, mi divine, il manque du bien qu'il poursuit, autrement dit, il sépare les contraires tout autant qu'il les unit, de sorte qu'à l'image du pont fait pendant celle de l'intervalle entre les opposés, un intervalle (étymologiquement *inter-vallo*) séparant le milieu, établissant un entre-deux.

Toute âme est érotique, mais il y a une façon positive ou négative d'être érotique, ce qui sous-entend que l'érotique est une échelle homogène dont les valeurs basses sont seulement des déficiences des valeurs hautes. Cela ne va pas du tout de soi, et le discours de Lysias, qui joue un rôle capital dans le *Phèdre,* défend un dualisme où Érôs est le contraire de la *sôphrosunè*, la vertu de sagesse[69], comme on le voit dans ce passage qui concerne les érastes dont la délibération est mauvaise (*kakôs phronousin*), parce qu'elle est privée de *sôphrosunè* (*eu phronèsantés*) :

> Car eux-mêmes admettent qu'ils sont malades plutôt que tempérants, et qu'ils savent qu'ils pensent mal mais ne peuvent se dominer eux-mêmes ; de sorte que, comment, une fois qu'ils pensent bien, pourraient-ils juger bonnes les délibérations conduites quand ils étaient dans un tel état ? (*Phèdre*, 231d2-d6, ma traduction).

Autrement dit, l'érotisme selon Socrate est à la fois ambivalent et conflictuel de sorte qu'un mauvais Érôs est dépourvu de toute valeur positive et que seul le bon Érôs détient toute la positivité.

---

67. Le rôle cosmogonique d'Érôs est bien connu on le trouve dans *l'Hymne homérique à Aphrodite*, vers 2 *sq*. ; dans la *Théogonie,* d'Hésiode, vers 121 *sq*. ; dans *l'Antigone* de Sophocle, vers 787 *sq*. ; et bien entendu dans l'Orphisme, où Érôs est encore plus fondateur que chez Hésiode. Voir aussi Euripide, *Hippolyte*, vers 1268 *sq*. ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 3, vers 158 *sq*. À ce sujet, voir Calame, *op. cit*., p. 203, 205.
68. « Érôs se complaît dans les contradictoires », Claude Calame, *Ibid*., p. 29.
69. Voir à ce sujet notre article déjà cité, « Le Discours de Lysias : Les Grâces et la Nécessité d'Érôs ».

On pourrait, à l'appui de ces remarques, noter par exemple que l'entretien de Socrate avec Phèdre se déroule sous un platane et un gattilier, et Socrate oppose l'ampleur majestueuse et élevée du platane à l'ombre épaisse du gattilier, faite pour cacher. Cet arbre très haut dont les branches et les racines sont, en effet, inextricables, ressemble à un filet de chasse, et lorsque le gattilier est dans sa fleur, son parfum est si odorant qu'il délimite un lieu, un espace, fonction précisément attribuée à Érôs qui délimite un lieu parfumé dans l'éloge qu'en fait Agathon pour qui Érôs est le père des arts et des savoirs (*Banquet,* 196a7-b3). Le gattilier est du reste une plante ambiguë, reliée étymologiquement à *agnos*, chaste : par exemple, à Athènes, lors des Thesmophories, les femmes se couchent sur ses feuilles et en boivent la graine pour réprimer le désir aphrodisiaque (Pline, *Histoire Naturelle* 24, 60). Mais à Samos, aux fêtes d'Hèra, on s'en faisait des couronnes censées apporter la fécondité (Athénée, 15, 673b). Le gattilier est donc l'arbre de l'ambiguïté d'Érôs.

Cela revient à reconnaître à Érôs la dimension structurelle que Derrida a reconnue au *Pharmakon*.

Comme nous l'avons vu, Derrida attribue le jeu pharmaceutique ou encore le « système » pharmaceutique au jeu de la langue ou de l'écriture qui déborde le texte platonicien (p. 339), pour recueillir les « structures non grecques de la mythologie » (p. 383). Mais on peut montrer qu'une telle extension vaut tout autant pour Érôs.

Faute de pouvoir entrer dans les détails, on peut mentionner simplement la présence du désir dans les dualismes tels que le Zurvanisme où l'origine du Mal est due au désir (Âz*,* avidité, voracité, concupiscence, envie[70]) du niveau inférieur (la ténèbre) de se mêler avec le principe supérieur (lumière)[71] caractérisé au contraire par un désir modéré et réfléchi ; dans le dualisme des Upanishads de l'Inde le désir domine et emprisonne l'âme individuelle (Ātman)

70. Voir à ce sujet, Robert Charles Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma* (*Zurvan, un dilemme zoroastrien*), Téhéran, Amir Kabir, 2006, p. 192.
71. Voir le commentaire d'Ugo Bianchi, à propos de Basilide, philosophe et théologien gnostique du début du II[e] siècle de notre ère (Ugo Bianchi, « Le Problème des Origines du Gnosticisme », Bianchi (ed.), *Le Origini Dello Gnosticismo, Colloquio De Messina*, *13-18 Aprile*. Leiden, Brill, 1967, p. 25).

attachée au monde visible. Autrement dit, dans les cosmologies les plus apparemment éloignées du *Phèdre,* les contraires sont associés au désir.

Si le jeu, l'écriture, le *pharmakon*, sont des expressions équivalentes, on pourrait leur ajouter Érôs qui sert de comparant à l'écriture lorsque Derrida décrit le désir du démocrate de la *République* de Platon (561b-c). Le démocrate met le bon désir et le mauvais désir sur le même plan, anarchiquement, au lieu de hiérarchiser, et Derrida dit qu'il erre comme un signifiant sans *logos*, sans essence, sans père (p. 354-355). Observons que Derrida met en relation le sperme qui est pourvu d'âme selon le *Timée* (91b2) et dont Érôs est la finalité [*tou guennan* érôta *apétélésen*] (91b4) avec l'écriture. Socrate qui n'écrit pas est stérile, c'est un accoucheur et un avorteur, qui partage la stérilité des sages-femmes, *Théétète* 150a-151e)[72]. Inversement comme le rappelle Derrida, Platon qui au contraire écrit et dont il faut donc supposer qu'il n'est pas stérile mais fécond, écrit, de son propre aveu, par jeu (p. 367).

Toutefois, Derrida n'accomplit pas le geste qui accorderait à Érôs une place privilégiée dans la pharmacie qui demeure la métaphore ultime pour désigner le jeu de l'écriture, à savoir le jeu sans fond de l'innommable. Lorsque Derrida reproche à Léon Robin de traduire *pharmakon*, ce qui le contraint à choisir entre remède et poison (p. 266), il l'accuse d'oblitérer l'ambivalence et de fonctionner selon une lecture métaphysique alors qu'il ne s'agit que d'un des fils du texte anagrammatique de Platon (p. 297). Mais on pourrait objecter que le mot *pharmakon* est déjà un choix, celui de Socrate.

Récapitulons à nouveau avant de clore cette étude : nous avons vu qu'une fois reléguée l'opposition de l'auteur et du lecteur, le jeu de la langue appelé pharmacologique est apparu nouer des fils avec des schèmes qu'on croyait jusque là bien cloisonnés dans des rubriques ou des disciplines séparées, littérature, philosophie, théologie, cosmologie, physique, morale. En fait le jeu pharmacologique de la langue tisse un réseau où se rencontrent des invariants non seulement internes au texte de Platon, mais à tout le monde grec ancien et à

72. Derrida, 1989, p. 366.

d'autres horizons qu'ils soient grecs, égyptiens ou perses, etc. Ces attracteurs graphiques consistent en contraires qui sont à l'œuvre non seulement dans les théologies ou les cosmologies mais aussi dans ce qu'on entend aujourd'hui par littérature et la lecture. Pour revenir au *Phèdre*, il convient de remarquer que le discours de Lysias, précisément désigné par Socrate comme un *pharmakon*, est composé de syzygies, autrement dit d'oppositions attelées entre elles suivant le modèle importé de Sicile par les rhéteurs Tisias et Corax[73]. De ce point de vue Lysias illustre une rhétorique dualiste. Or contre ce modèle, Socrate préconise le modèle géométrique proportionnel du discours. Dans un texte au sujet duquel presque tout le monde s'accorde à reconnaître l'indissociabilité du fond et de la forme, il ne faut donc pas s'étonner de ce que les questions mathématiques rejoignent les questions littéraires.

> La mise en forme, loin d'être un simple instrument destiné à faire saisir des idées par ailleurs développées en clair, est à ce point constitutive de la signification que disparaît la frontière entre ce qui revient à la vérité et ce qui reste à la voix qui la dit[74].

Le *Phèdre* est, en effet, non seulement un dialogue, autrement dit un texte où philosophie et littérature sont indissociables, mais c'est un dialogue qui enchevêtre toutes les disciplines que l'on croit pouvoir cloisonner, y compris l'éthique et ce qui conduit une éthique de la lecture, voire une éthique mathématique de la lecture. Or cette lecture mathématique est érotique comme on va le voir.

Une telle lecture repose chez Platon sur une méthode des intermédiaires un peu technique et dont je vais résumer la procédure[75]. L'intermédiaire permet de réduire les contraires horizontaux à des contraires verticaux et relatifs.

---

73. Selon Wilhelm Süss, dans son livre, *Ethos : Studien zur Älteren Griechischen Rhetorik,* (*Éthos : Études sur la rhétorique grecque ancienne*), Leipzig, Teubner, 1910.
74. Christine Leclerc, « Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du *Phèdre* de Platon », *Revue de l'histoire des religions*, tome 200, n° 4, 1983. p. 355-384, p. 358.
75. Voir à ce sujet notre essai déjà cité, *La Sphère et l'intervalle*, p. 159-180.

Par exemple, le froid et le chaud s'opposent en contraires absolus. On brise cette contrariété en la modifiant de façon à avoir un écart entre le plus chaud et le plus froid, cet écart fluctuant sur une échelle relative et indéterminée (un moins chaud peut être plus froid qu'un plus chaud). L'intérêt d'un tel écart est de tout homogénéiser : le plus chaud et le plus froid se situent désormais sur une même ligne verticale. Cet écart caractérisé par son instabilité constitue ce qu'on peut appeler un intervalle. Déterminer cet intervalle, ce qui pour Platon revient à en déterminer une limite, implique de l'unifier et dans ce but en trouver l'unité de mesure. Or, pour Platon, l'opération est celle de la recherche d'une moyenne entre deux extrêmes : par exemple, 4 divise le rapport numérique 2 : 8 parce que 4 est le milieu, la moyenne géométrique, entre 2 et 8. L'unité est solidaire de la division[76].

La détermination de l'intervalle grâce au milieu fait donc naître les contraires, mais désormais homogènes et couplés. Les contraires ainsi domestiqués naissent donc de l'intermédiaire et ne sont pas comme on le croit souvent posés préalablement au découpage[77].

On peut vérifier l'importance des intermédiaires dans les traces d'autres cultures et d'autres littératures. Dans les *Gathas*, les hymnes du zoroastrisme, la polarité céleste-terrestre [*Mēnōk-Gētik*] est complexe. En effet, le monde terrestre [*Mēnōk*] *est déjà un mélange de bien-mal* [*Gumēčīšn*]. Cela veut dire que l'homme, dont le statut est terrestre, n'est pas bon mais intermédiaire entre le bien et le mal. On considère généralement le choix par la direction que l'on prend ou la fin que l'on se fixe pour agir, à quoi l'on accorde de la valeur ou que l'on pose comme un bien, contre autre chose tenue pour une chose négative ou un mal. Autrement dit le choix est défini par sa valeur optimale, le bien. Mais en tant que le choix est un milieu, il est né-

76. Anne Gabrièle Wersinger, « Pourquoi dans la République de Platon, l'harmonique est-elle la science propédeutique la plus haute ? Perspective nouvelle sur une question négligée », Jean-Luc Périllé (éd.), *Platon et les Pythagoriciens, Cahiers de Philosophie Ancienne*, 2008, n° 20, p. 159-180.

77. Olivier Renaut semble s'accorder avec mon interprétation dans son article « Dualisme et Metaxu. Trois usages de l'intermédiaire chez Platon », *Methexis*, 2014, n° 27 (1), p. 121-138. Il reconnaît que l'intermédiaire est défini par « l'intervalle » et que l'intervalle est un « milieu » de polarisation des différences.

cessairement médian et non optimal de sorte que définir l'éthique par le choix revient à situer le principe de l'éthique non dans le bien mais dans ce qui fait communiquer le bien et le mal.

On peut interpréter le rôle du Temps dans le zervanisme de la même manière. Zervan désigne le dieu Temps. L'étymologie du mot grec *chronos*, le temps, qui joue un rôle capital dans certaines cosmogonies grecques comme celle de Phérécyde[78] et dans l'Orphisme[79], est l'objet de controverses[80], mais certains expliquent que *chronos* vient du terme avestique Zvran autrement dit Zervan, d'autres pensent qu'il a la même racine que le verbe *keirein*, couper[81], tout comme le latin *tempus* pourrait être dérivé du grec *temnein*, couper. Il se trouve que Zervan partage tout en deux : non seulement lumière / ténèbre, vie / mort, santé / maladie, richesse / pauvreté, mais aussi les êtres vivants bénéfiques / maléfiques (les hommes et les grands animaux/ les insectes, les serpents[82]). Il ne faut pas se laisser abuser par la position primordiale du dieu Zervan[83] car dans la mesure où il est le

78. Phérécyde de Syros (VI^e^ siècle avant notre ère), est l'auteur de ces vers que nous connaissons par une citation de Diogène Laërce (I, 119) : « Zas et Chronos étaient toujours [*èsan aei*] ». Mais Damaskios précise que chez Phérécyde, le temps personnifié et juxtaposé aux deux autres divinités est lui-même un dieu, une instance génératrice. Chronos possède en effet une semence déjà formée, un embryon, un fœtus [*gonos*] et il crée [*poiêsai*] le souffle, le feu et l'eau (Ruelle Charles-Émile, *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, (*Doutes et résolutions de Damascius le Successeur*), Paris, Klincksieck, 1889, I, 321, 3).
79. Dès le VI^e^ siècle avant notre ère, on trouve chez Pindare des vers qui privilégient la dimension paternelle du temps (*Olympique* 2, vers 15-17). Dans la cosmogonie orphique telle que rapportée par Damaskios, le principe primordial est Chronos, le temps dont proviennent Éther et Chaos, puis un œuf (p. 316, 17-317, 2 Ruelle).
80. Voir par exemple, Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 1270.
81. Albert Joris Van Windekens, *Études pélasgiques*, Louvain, Bibliothèque du Muséon, Vol. 49, 1960, p. 142.
82. Voir le texte cité par Joseph Bidez et Franz Cumont, *Les Mages helléniques*, I, II. Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 102. Ce texte remonterait à l'époque sassanide, il serait tiré d'un livre anonyme contre les hérésies conservé dans un manuscrit du IX^e^ ou X^e^ siècle.
83. Ce problème rejoint une autre question : on s'est souvent étonné de voir le Temps jouer le rôle d'une instance originaire. Pour nous le temps est *chrono*logique, mesuré par les battements de l'atome de Césium, et il s'agit d'une notion physico-abstraite. Cette dimension abstraite a tout d'abord fait croire qu'on se trouvait devant l'un des témoignages du passage du *muthos* au *logos*. Par exemple Wilamowitz (Ulrich Von Wilamowitz, *Kleine Schriften* [*Petits écrits*], V, Berlin, Weidmann, 1935) ou Zeller (Edouard Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [*La*

temps, il partage, de sorte que son statut est celui d'un intermédiaire dont les polarités naissent ou sont créées par division. Du reste, dans le mythe égyptien comme le rappelle Derrida (1989, p. 287), cette valeur d'intermédiaire et de premier est illustrée par l'œuf d'Amon, le faucon qui est à la fois l'œuf et l'oiseau qui pond l'œuf dont naît le monde, et j'ai déjà rappelé que de cet œuf sortait Érôs. On pourrait aussi montrer que comme le temps, le soleil, Mithra, Hermès, le démiurge, la justice, sont des figures de l'intermédiaire, autrement dit de la coupe, la division, la séparation et la communion des opposés, comme Theuth introduit la différence dans la langue, le deux[84]. La

philosophie des Grecs], I, Leipzig, Reisland, 1869) pensaient que les anciens Grecs ne connaissaient pas encore les abstractions. Jean-Pierre Vernant considérait au contraire que les mythes sont à mi-chemin entre la pensée mythique et la pensée rationnelle. Aujourd'hui on pense plutôt qu'il existe une poésie à la fois rituelle et spéculative dont l'orphisme est représentatif mais pas exclusivement.

84. « La Pharmacie de Platon », p. 287. Selon Plutarque entre *Oromazès* la lumière, le Bien, et *Areimanios* l'obscurité, le Mal, un intermédiaire est Mithra appelé en grec *mésitès*, le médiateur « au milieu des deux est Mithra, aussi les Perses l'appellent-ils le médiateur » (*Isis et Osiris* 369^{E}3-5). *Mésitès* signifie le négociateur, l'arbitre, le garant des traités. Mithra était le dieu du contrat, de la justice, de la médiation entre les contractants (Robert Turcan, *Mithras Platonicus, Recherches sur l'hellénisation Philosophique de Mithra*, Leiden, Brill, 1975, p. 14). *Mésitès* pourrait du reste être la traduction du nom grec de Mithra qui a pour étymologie le contrat. Mithra était aussi le garant de l'alternance des règnes d'Oromazès et d'Areimanios (Humbach, 1960, p. 77). Enfin, Mithra pourrait aussi tenir son nom de sa position médiane dans la cosmologie, même si son identification au soleil ne remonte pas plus haut que le 1er siècle avant notre ère (Hopfner, 1967, p. 205 ; Émile Benvéniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, Geuthner, 1929, p. 89 *sq*.). Strabon identifiait le soleil à Mithra (*Géograph*. XV, 3, 13, 732, III, p. 1021, 8, Meineke August, *Strabonis geographica*, (*La géographie de Strabon*), Leipzig, Teubner, 1877). Dans l'*Hymne au Soleil-Roi* de Julien (empereur romain au IV^{e} siècle de notre ère), Helios identifié à Mithra est l'harmonie médiatrice qui rapproche et unifie les extrêmes (selon Helmut Humbach, *Der Iranische Mithra als Daiva, Festgabe für H. Lommel,* Wiesbaden, Harrassowitz, 1960, p. 122). Cette information prend un certain sens si on la met en parallèle avec le fait que Hermès-Apollon est *mesos* dans le chœur des planètes des Chaldéens et des Pythagoriciens (selon Pierre Boyancé, *L'Apollon solaire. Mélanges Jérôme Carcopino,* Paris, Hachette, 1966, p. 169) ; Boyancé, explique dans un autre ouvrage que le soleil diffuse l'énergie bio-cosmique comme Mithra, en égorgeant le taureau, répand les âmes et la vie dans l'Univers, (*Études sur le Songe de Scipion,* Bibliothèque des Universités du Midi, XX, Bordeaux, Féret et Fils, 1936, p. 62). Il en est de même chez les Stoïciens : Le soleil est la mèse dans un heptacorde céleste, c'est un *sundesmos* chez Posidonius qui importe les concepts pythagoriciens (fr. 45 Edelstein Ludwig and Kidd Ian, *Posidonius.* I, *The Fragments*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989). Ce sont les

relation de Platon à de tels courants, gnostiques ou même plus anciens, est évidente[85].

Érôs daimonique signifie intermédiaire et milieu. Le milieu n'est pas nécessairement un point sur une ligne vectorisée[86] mais un carrefour, fourche entre deux directions contraires, à commencer par la gauche et la droite. Il en résulte que le choix, l'alternative est un milieu. Il sépare les contraires sur la base de leur communication[87]. La portée d'Érôs c'est tout simplement de rendre possible l'exclusion du mal absolu : il n'y a pas de forme du mal, Platon n'est pas « dualiste ».

Lorsqu'il définit la dialectique, Socrate explique qu'elle est l'art de respecter les intermédiaires [*mesa*]. La dialectique se distingue de l'éristique qui « saute » les contraires[88]. Cette définition figure dans le *Philèbe* (16c-17a) où après une longue éclipse, Socrate est à nouveau le protagoniste. Or Socrate est Érôs. On appréciera en conséquence le fait que, dans le *Phèdre*, Socrate définit la dialectique en tant qu'art érotique :

Stoïciens qui feront d'Hermès le dieu intermédiaire entre le Bien et le monde matériel (voir à ce sujet Robert Turcan, *op. cit.*, p. 19). Il est intéressant aussi de constater que la figure du médiateur coïncide avec celle de démiurge, par exemple chez les Valentiniens, entre le Bien-Dieu et le Diable se tient le démiurge créateur du monde (référence à retrouver chez Ptolémée le Gnostique, dans *Ptolémée. Lettre à Flora*, 7, 4, éd. et trad. Gilles Quispel, Paris, Cerf, 1966). Or il se tient au milieu d'eux, il est l'intermédiaire ni bon ni mauvais, mais juste, comme Mithra. Un passage du livre II du *De Deo* de Eznik de Kolb, un théologien arménien du V^e^ siècle de notre ère, mentionne un récit mazdéen selon lequel Ahriman et Ormuzd ont besoin d'un arbitrage du combat de leurs deux fils, et à cette fin créent le Soleil.

85. Robert Turcan relève l'influence de Platon sur ces courants et ajoute : « Il y a un dualisme platonicien qui, en dernière analyse, porte peut-être la marque d'influences orientales comme on l'a cru et le croit encore ; mais le platonisme a servi de moule et d'expression à ces influences », *op. cit.*, p. 20.
86. L'instant atopique du *Parménide* qui sépare les contraires en est un exemple ; voir à ce sujet, Francisco Gonzales, « Let us say the Third : The Meaning of Τὸ Τρίτον in the Deductions of Plato's *Parmenides* » (La signification du To Triton dans les déductions du *Parménide* de Platon), *Symposium Platonicum* XII, 2019 (à paraître).
87. Jacques Derrida le remarque parfaitement, p. 298.
88. Jacques Derrida le note, p. 377.

> Oui, voilà Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis l'éraste : des divisions et des rassemblements, qui me permettent de parler et de penser (266b3-5).

Or diviser et rassembler, telle est l'activité que Socrate attribue aux dialecticiens : « moi je les appelle jusqu'à présent, les dialecticiens » (266b9-c1).

En conclusion, une autre lecture de « La Pharmacie de Platon » est possible. Cette lecture ne s'effectue pas du *dehors* de la pharmacie, ce qui est de toutes façons impossible selon Derrida. Il faut se placer à l'intérieur du *Phèdre*, plus précisément à même la dimension énonciative, celle de Socrate le *pharmakos*, l'érotique. On remarque alors que la « pharmacie » relève de l'interprétation érotique de la *psychè*. Loin de n'être qu'un effet, une conséquence de la pharmacie, Érôs, le désir, constitue non pas un principe, une *arkhè*, mais le milieu d'élaboration des principes. Érôs est milieu, intermédiaire, et intervalle, ce qui fait communiquer des couples de contraires parmi lesquels le bien et le mal, avec l'instauration de l'éthique en tant que *hiér-archie* entre le Bien et le Mal de telle sorte que leur opposition ne soit plus de nature mais de degré, le désir définissant la nostalgie, le manque du Bien à jamais inaccessible, et l'épreuve d'un Mal toujours négatif.

Derrida appelle *platonisme* la tentative de maîtriser le « système » pharmacologique perceptible surtout dans le *Phèdre*. Mais ce système pharmacologique qui se laisse découvrir non seulement en Grèce mais aussi sous les horizons « barbares » (p. 383) déborde de la « pharmacie » elle-même. Ce système pharmacologique est érotique. Cela implique que la pharmacie de Platon telle que la considère Derrida est déjà une diffraction, un effet de miroir de l'âme érotique.

Gabrièle Wersinger Taylor
Université de Reims Champagne-Ardenne CIRLEP
CNRS-Ulm