

LA PHARMACIE DE PLATON*

* Première version publiée dans *Tel Quel* (n° 32 et 33), 1968.

Kolaphos : coup sur la joue, soufflet... (*Kolaptô*). *Kolaptô* : 1. entamer, *particul. en parl. d'oiseaux*, becqueter, d'où ouvrir en déchiquetant à coups de bec... *par anal. en parlant du cheval qui frappe le sol de son sabot*. 2. *p. suite*, entailler, graver : *gramma eis aigeiron*, [peuplier] Anth. 9, 341, ou *kata pbloiou* [écorce], Call. fr. 101, une inscription sur un peuplier ou sur une écorce (R. *Klaph*; cf. R. *Gluph*, creuser, gratter).

Un texte n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. Un texte reste d'ailleurs toujours imperceptible. La loi et la règle ne s'abritent pas dans l'inaccessible d'un secret, simplement elles ne se livrent jamais, au *présent*, à rien qu'on puisse rigoureusement nommer une perception.

Au risque toujours et par essence de se perdre ainsi définitivement. Qui saura jamais telle disparition ?

La dissimulation de la texture peut en tout cas mettre des siècles à défaire sa toile. La toile enveloppant la toile. Des siècles à défaire la toile. La reconstituant aussi comme un organisme. Régénérant indéfiniment son propre tissu derrière la trace coupante, la décision de chaque lecture. Réserveant toujours une surprise à l'anatomie ou à la physiologie d'une critique

qui croirait en maîtriser le jeu, en surveiller à la fois tous les fils, se leurrant aussi à vouloir regarder le texte sans y toucher, sans mettre la main à l' « objet », sans se risquer à y ajouter, unique chance d'entrer dans le jeu en s'y prenant les doigts, quelque nouveau fil. Ajouter n'est pas ici autre chose que donner à lire. Il faut s'arranger pour penser cela : qu'il ne s'agit pas de broder, sauf à considérer que savoir broder c'est encore s'entendre à suivre le fil donné. C'est-à-dire, si l'on veut bien nous suivre, caché. S'il y a une unité de la lecture et de l'écriture, comme on le pense facilement aujourd'hui, si la lecture *est* l'écriture, cette unité ne désigne ni la confusion indifférenciée ni l'identité de tout repos ; le *est* qui accouple la lecture à l'écriture doit en découdre.

Il faudrait donc, d'un seul geste, mais dédoublé, lire et écrire. Et celui-là n'aurait rien compris au jeu qui se sentirait du coup autorisé à en rajouter, c'est-à-dire à ajouter n'importe quoi. Il n'ajouterait rien, la couture ne tiendrait pas. Réciproquement ne lirait même pas celui que la « prudence méthodologique », les « normes de l'objectivité » et les « garde-fous du savoir » retiendraient d'y mettre du sien. Même niaiserie, même stérilité du « pas sérieux » et du « sérieux ». Le supplément de lecture ou d'écriture doit être rigoureusement prescrit mais par la nécessité d'un *jeu*, signe auquel il faut accorder le système de tous ses pouvoirs.

I

A très peu près, nous avons déjà tout dit de ce que nous *voulions dire*. Notre lexique en tout cas n'est pas loin d'être épuisé. A tel supplément près, nos questions n'auront plus à nommer que la texture du texte, la lecture et l'écriture, la maîtrise et le jeu, les paradoxes de la supplémentarité aussi et les rapports graphiques du vivant et du mort : dans le textuel, le textile et l'histologique. Nous nous tiendrons dans les limites de ce *tissu* : entre la métaphore de l'*istos*¹ et la question sur l'*istos* de la métaphore.

Puisque nous avons déjà tout dit, on devra patienter si nous continuons encore un peu. Si nous nous étendons par force de jeu. Si donc nous *écrivons* un peu : de Platon qui disait déjà dans le *Phèdre* que l'écriture ne peut que (se) répéter, qu'elle « signifie (*semainei*) toujours le même » et qu'elle est un « jeu » (*paidia*).

1. PHARMACÉE

Recommençons. Donc la dissimulation de la texture peut en tout cas mettre des siècles à défaire sa toile. L'exemple que nous en proposerons, ce ne sera pas, s'agissant de Platon, le *Politique*, auquel on aura pensé d'abord, sans doute à cause du paradigme du tisserand et surtout de ce paradigme du paradigme — l'écriture

s'y affirme et s'y efface à la fois, avec souplesse, ironie et discrétion.

En particulier — et ce sera notre fil supplémentaire — toute la dernière partie (274 *b* sq.), consacrée, comme on sait, à l'origine, à l'histoire et à la valeur de l'écriture, toute cette instruction du *procès de l'écriture* devra bien cesser d'apparaître un jour comme une fantaisie mythologique surajoutée, un appendice dont l'organisme du dialogue aurait bien pu se passer sans dommage. En vérité, elle est rigoureusement appelée d'un bout à l'autre du *Phèdre*.

Toujours avec ironie. Mais qu'en est-il ici de l'ironie et quel en est le signe majeur ? Le dialogue comporte les seuls « mythes platoniciens qui soient rigoureusement originaux : la fable des cigales dans le *Phèdre*, et celle de Theuth dans le même dialogue⁵ ». Or les premiers mots de Socrate, à l'ouverture de l'entretien, avaient été pour « envoyer promener » les mythologèmes (229 *c*-230 *a*). Non pour les récuser absolument mais à la fois, les envoyant se promener, leur donnant du champ, pour les libérer de la naïveté lourde et sérieuse des « rationalistes » physiiciens, et pour s'en dépouiller soi-même dans le rapport à soi et le savoir de soi.

Envoyer promener les mythes, les saluer, les mettre en vacances, leur donner congé, cette belle résolution du *khairain*, qui veut dire tout cela à la fois, sera interrompue deux fois pour accueillir ces « deux mythes platoniciens », donc « rigoureusement originaux ». Or tous deux surviennent dans l'ouverture d'une question sur la chose écrite. C'est sans doute moins apparent — et l'a-t-on jamais relevé ? — pour l'histoire des cigales. Mais ce n'est pas moins sûr. Les deux mythes succèdent à la même question et ils ne sont séparés que par une courte période, juste le temps d'un détour. Le premier ne répond certes pas à la question, la suspend au contraire, marque la pause et nous fait attendre la reprise qui conduira au second.

Lisons. Au centre très exactement calculé du dialogue — on peut compter les lignes — on se demande en

— qui le précède immédiatement². Nous n'y reviendrons qu'après un long détour.

Nous partons ici du *Phèdre*. Nous parlons du *Phèdre* qui a dû attendre près de vingt-cinq siècles pour qu'on renonce à le considérer comme un dialogue mal composé. On avait d'abord cru que Platon était trop jeune pour bien faire la chose, pour construire un bel objet. Diogène Laërce rapporte ce « on dit » (*logos* [sc. *esti*], *legetai*) selon lequel le *Phèdre* était le premier essai de Platon et comportait quelque chose de juvénile (*meirakiôdes ti*³). Schleiermacher croit pouvoir corroborer cette légende d'un argument dérisoire : un vieil écrivain n'aurait pas condamné l'écriture comme Platon le fait dans le *Phèdre*. Argument qui n'est pas seulement suspect en lui-même : il accrédite la légende laërtienne à partir d'une autre légende. Seule une lecture aveugle ou grossière a pu en effet laisser courir le bruit que Platon condamnait *simplement* l'activité de l'écrivain. Rien n'est ici d'une seule pièce et le *Phèdre* joue aussi, dans son écriture, à sauver — ce qui est aussi perdre — l'écriture comme le meilleur, le plus noble jeu. Du beau jeu que se donne ainsi Platon, nous aurons à suivre plus loin l'occurrence et l'échéance.

En 1905, on a renversé la tradition de Diogène Laërce, non pour en venir à reconnaître la bonne composition du *Phèdre* mais pour en attribuer cette fois les défauts à la sénile impuissance de l'auteur : « Le *Phèdre* est mal composé. Ce défaut est d'autant plus surprenant que Socrate y définit l'œuvre d'art comme un être vivant, mais précisément l'impossibilité de réaliser ce qui est bien conçu est une preuve de vieillesse⁴. »

Nous n'en sommes plus là. L'hypothèse est naturellement plus féconde d'une forme rigoureuse, sûre et subtile. Elle découvre de nouveaux accords, les surprend dans un minutieux contrepoint, dans une organisation plus secrète des thèmes, des noms, des mots. Elle dénoue toute une *sumplokè* entrelaçant patiemment les arguments. Le magistral de la démonstration

effet ce qu'il en est de la *logographie* (257 c). Phèdre rappelle que les citoyens les plus puissants et les plus vénérés, les hommes les plus libres ressentent de la honte (*aiskhunontai*) à « écrire des discours » et à laisser derrière eux des *sungrammata*. Ils craignent le jugement de la postérité, et de passer pour des « sophistes » (257 d). Le logographe, au sens strict, rédigeait, à l'intention des plaideurs, des discours qu'il ne prononçait pas lui-même, qu'il n'assistait pas, si l'on peut dire, en personne, et qui produisaient leurs effets en son absence. Écrivant ce qu'il ne dit pas, ne dirait et sans doute ne penserait jamais en vérité, l'auteur du discours écrit est déjà campé dans la posture du sophiste : l'homme de la non-présence et de la non-vérité. L'écriture est donc déjà mise en scène. L'incompatibilité de l'*écrit* et du *vrai* s'annonce clairement à l'instant où Socrate se met à raconter comment les hommes sont mis hors d'eux-mêmes par le plaisir, s'absentent à eux-mêmes, s'oublie et meurent dans la volupté du chant (259 c).

Mais l'issue est retardée. L'attitude de Socrate est encore neutre : écrire n'est pas en soi une activité honteuse, indécente, infamante (*aiskhron*). On se déshonore seulement à écrire de façon déshonorante. Mais qu'est-ce qu'écrire de façon déshonorante ? et, demande aussi Phèdre, qu'est-ce qu'écrire de la belle façon (*kalôs*) ? Cette question dessine la nervure centrale, le grand pli qui partage le dialogue. Entre cette question et la réponse qui en reprend les termes, dans la dernière partie (« ... savoir si justement c'est bien-séant ou malséant d'écrire, dans quelles conditions il est bon que cela se fasse et dans lesquelles cela messierait, voilà une question qui nous reste, n'est-il pas vrai ? » 274 b), le fil reste solide, sinon très visible, à travers la fable des cigales, les thèmes de la psychagogie, de la rhétorique et de la dialectique.

Donc Socrate commence par envoyer promener les mythes ; et par deux fois en arrêt devant l'écriture, il en invente deux, non pas, nous le verrons, de toutes pièces, mais plus librement et plus spontanément que

jamais dans son œuvre. Or le *khairein*, au début du Phèdre, a lieu au nom de la vérité. On réfléchira au fait que les mythes rentrent de vacances au moment et au nom de l'écriture.

Le *khairein* a lieu au nom de la vérité : de sa connaissance et plus précisément de la vérité dans la connaissance de soi. C'est ce qu'explique Socrate (230 a). Mais cet impératif du savoir de soi n'est pas d'abord senti ou dicté dans l'immédiateté transparente de la présence à soi. Il n'est pas perçu. Seulement interprété, lu, déchiffré. Une herméneutique assigne l'intuition. Une inscription, le *delphikon gramma*, qui n'est rien moins qu'un oracle, prescrit à travers son chiffre silencieux, signifie — comme on signifie un ordre — l'autoscopie et l'autognosie. Celles-là mêmes que Socrate croit pouvoir opposer à l'aventure herméneutique des mythes, elle aussi abandonnée aux sophistes (229 d).

Et le *khairein* a lieu au nom de la vérité. Les *topoi* du dialogue ne sont pas indifférents. Les thèmes, les lieux au sens de la rhétorique, sont étroitement inscrits, compris dans des sites chaque fois signifiants, ils sont mis en scène ; et dans cette géographie théâtrale, l'unité de lieu obéit à un calcul ou à une nécessité infaillibles. Par exemple, la fable des cigales n'aurait pas eu lieu, n'aurait pas été racontée, Socrate n'en aurait pas reçu l'incitation, si la chaleur, qui pèse sur tout l'entretien, n'avait conduit les deux amis hors de la ville, à la campagne, près du fleuve Ilissus. Bien avant de raconter la généalogie de la gent cigale, Socrate avait évoqué « la claire mélodie d'été, qui fait écho au chœur des cigales » (230 c). Mais ce n'est pas le seul des effets de contrepoint requis par l'espace du dialogue. Le mythe qui donne prétexte au *khairein* et au repli vers l'autoscopie ne peut lui-même surgir, dès les premiers pas de cette promenade, qu'au spectacle de l'Ilissus. N'est-ce pas en ces lieux, demande Phèdre, que Borée, à en croire la tradition, enleva Orithye ? Ce rivage, la pureté diaphane de ces eaux devaient accueillir les jeunes vierges, les attirer même, comme un

déjà l'espace de l'alchimie, si nous ne devions en venir plus loin à la reconnaître comme l'anti-substance elle-même : ce qui résiste à tout philosophème, l'excédant indéfiniment comme non-identité, non-essence, non-substance, et lui fournissant par là même l'inépuisable adversité de son fonds et de son absence de fond.

Opérant par séduction, le *pharmakon* fait sortir des voies et des lois générales, naturelles ou habituelles. Ici, il fait sortir Socrate de son lieu propre et de ses chemins coutumiers. Ceux-ci le retenaient toujours à l'intérieur de la ville. Les feuillets d'écriture agissent comme un *pharmakon* qui pousse ou attire hors de la cité celui qui n'en voulut jamais sortir, fût-ce au dernier moment, pour échapper à la ciguë. Ils le font sortir de soi et l'entraînent sur un chemin qui est proprement d'*exode* :

PHÈDRE : ... tu fais l'effet d'un étranger qu'on guide, et non pas d'un indigène. Le fait est que tu ne quittes la ville, ni pour voyager au-delà de la frontière, ni tout compte fait, si je m'en crois, pour sortir hors les Murs !

SOCRATE : Sois indulgent pour moi, mon bon ami : j'aime à apprendre, vois-tu. Cela étant, la campagne et les arbres ne consentent pas à rien m'apprendre, mais bien les hommes de la ville. Toi, pourtant, tu m'as l'air d'avoir découvert la drogue pour me faire sortir ! (*dokeis moi tes emes exodou to pharmakon eurekenai*). N'est-ce pas en agitant devant elles, quand elles ont faim, un rameau ou un fruit, qu'on mène les bêtes ? Ainsi fais-tu pour moi : avec des discours qu'en avant de moi tu tendras ainsi en feuillets (*en bibliois*), visiblement tu me feras circuler à travers l'Attique entière, et ailleurs encore, où ce serait ton bon plaisir ! Quoi qu'il en soit, puisque me voici pour l'instant parvenu jusqu'ici, je trouve bon, pour ma part, de m'étendre tout de mon long ! A toi de prendre la position que tu jugeras la plus

charme, et les inciter au jeu. Socrate propose alors par moquerie une docte explication du mythe dans le style rationaliste et physicaliste des *sophoi* : c'est au moment où elle jouait avec Pharmacée (*sun Pharmakeia paizousan*) que le vent boréal (*pneuma Boreou*) a poussé Orithye et l'a précipitée dans l'abîme, « en bas des rochers voisins », « et que des circonstances mêmes de sa mort est née la légende de son enlèvement par Borée. Quant à moi, j'estime d'ailleurs que des explications de ce genre, Phèdre, ont leur agrément ; mais il y faut trop de génie, trop d'application laborieuse, et l'on n'y trouve pas du tout le bonheur... ».

Cette brève évocation de Pharmacée, au début du *Phèdre*, est-ce un hasard ? Un hors-d'œuvre ? Une fontaine, « peut-être curative », note Robin, était consacrée à Pharmacée près de l'Ilissus. Retenons en tout cas ceci, qu'une petite tache, c'est-à-dire une maille (*macula*), marquait en fond de toile, pour tout le dialogue, la scène de cette *vierge* précipitée vers l'abîme, surprise par la mort *en jouant avec Pharmacée*. Pharmacée (*Pharmakeia*) est aussi un nom commun qui signifie l'administration du *pharmakon*, de la drogue : du remède et/ou du poison. « Empoisonnement » n'était pas le sens le moins courant de « pharmacée ». Antiphon nous a laissé le logogramme d'une « accusation d'empoisonnement contre une belle-mère » (*Pharmakeias kata tes metryias*). Par son jeu, Pharmacée a entraîné vers la mort une pureté virginale et un dedans inentamé.

A peine plus loin, Socrate compare à une drogue (*pharmakon*) les textes écrits que Phèdre a apportés avec lui. Ce *pharmakon*, cette « médecine », ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d'envoûtement peuvent être — tour à tour ou simultanément — bénéfiques et maléfiques. Le *pharmakon* serait une *substance*, avec tout ce que ce mot pourra connoter, en fait de matière aux vertus occultes, de profondeur cryptée refusant son ambivalence à l'analyse, préparant

commode pour pouvoir lire, et, quand tu l'auras trouvée, fais ta lecture (230 d e).

C'est à ce moment-là, quand Socrate enfin est allongé de tout son long et quand Phèdre a pris la position la plus commode pour manier le texte ou, si l'on veut, le *pharmakon*, que s'entame l'entretien. Un discours prononcé — par Lysias ou par Phèdre en personne —, un discours *présentement* proféré *en présence* de Socrate n'aurait pas eu le même effet. Seuls des *logoi en bibliois*, des paroles différées, réservées, enveloppées, enroulées, se faisant attendre en l'espèce et à l'abri d'un objet solide, se laissant désirer le temps d'un chemin, seules des lettres cachées peuvent ainsi faire marcher Socrate. S'il pouvait être purement présent, dévoilé, dénudé, offert en personne dans sa vérité, sans les détours d'un signifiant étranger, si à la limite un *logos* non différé était possible, il ne séduirait pas. Il n'entraînerait pas Socrate, comme sous l'effet d'un *pharmakon*, hors de sa voie. Anticipons. Déjà l'écriture, le *pharmakon*, le dévoilement.

On aura remarqué que nous utilisons une traduction consacrée de Platon, celle des éditions Guillaume Budé, qui fait autorité. Ici, pour le *Phèdre*, celle de Léon Robin. Nous continuerons à le faire, en insérant toutefois, quand cela nous paraîtra opportun et, quant à notre propos, pertinent, le texte grec entre parenthèses. Ainsi, par exemple, le mot *pharmakon*. C'est alors qu'apparaîtra mieux, nous l'espérons, cette polysémie réglée qui a permis, par gauchissement, indétermination ou surdétermination, mais sans contresens, de traduire le même mot par « remède », « poison », « drogue », « philtre », etc. On verra aussi à quel point l'unité plastique de ce concept, sa règle plutôt et l'étrange logique qui le lie à son signifiant, ont été dispersées, masquées, obliérées, frappées d'une relative illisibilité par l'imprudence ou l'empirisme des traducteurs, certes, mais d'abord par la redoutable et irréductible difficulté de la traduction. Difficulté de principe qui tient moins au passage d'une langue dans

une autre, d'une langue philosophique dans une autre, qu'à la tradition déjà, nous le verrons, du grec au grec, et violente, d'un non-philosophe dans un philosophe. Avec ce problème de traduction nous n'aurons affaire à rien de moins qu'au problème du passage à la philosophie.

Les *biblia* qui font sortir Socrate de sa réserve, et de l'espace dans lequel il aime à apprendre, à enseigner, à parler, à dialoguer — l'enceinte abritée de la ville — ces *biblia* renferment le texte écrit par « le plus habile des écrivains actuels » (*deinotatos ôn tôn nun graphein*). Il s'agit de Lysias. Phèdre tient le texte ou, si l'on veut, le *pharmakon*, caché sous son manteau. Il en a besoin parce qu'il n'a pas appris le texte par cœur. Ce point est important pour la suite, le problème de l'écriture devant se lier au problème du « savoir par cœur ». Avant que Socrate ne s'étendit de tout son long et n'invitât Phèdre à prendre la position la plus commode, ce dernier avait proposé de restituer, sans l'aide du texte, le raisonnement, l'argument, le dessein du discours de Lysias, sa *dianoia*. Socrate alors l'arrête : « Bon, quand premièrement, cher amour, tu m'auras fait voir ce qu'en ta main gauche tu peux bien tenir là, sous ton manteau... Je gage en effet que c'est le discours lui-même (*ton logon auton*) » (228 d). Entre cette invitation et le commencement de la lecture, pendant que le *pharmakon* circulait sous le manteau de Phèdre, c'est l'évocation de Pharmacée et le congé donné aux mythes.

Est-ce enfin hasard ou harmonique si, avant même que la présentation déclarée de l'écriture comme un *pharmakon* n'intervienne au centre du mythe de Theuth, les *biblia* et les *pharmaka* sont encore associés dans une intention plutôt malveillante ou soupçonneuse ? A la vraie médecine, fondée sur la science, sont en effet opposées, d'un seul trait, la pratique empirique, l'opération selon des recettes apprises par cœur, la connaissance livresque et l'usage aveugle des drogues. Tout cela, nous dit-on, relève de la *mania* : « Ils diraient, je crois, que cet homme est fou : pour en

Cette fois, sans détour, sans médiation cachée, sans argumentation secrète, l'écriture est proposée, présentée, déclarée comme un *pharmakon* (274 e).

D'une certaine manière, on conçoit que ce morceau ait pu être isolé comme un appendice, un supplément surajouté. Et malgré tout ce qui l'appelle dans les étapes précédentes, il est vrai que Platon l'offre un peu comme un divertissement, un hors-d'œuvre ou plutôt un dessert. Tous les sujets du dialogue, thèmes et interlocuteurs, semblent épuisés au moment où le supplément, l'écriture ou, si l'on veut, le *pharmakon*, sont introduits : « Ainsi donc, pour ce qui est, dans les discours, de l'art comme de l'absence d'art (*to men tekhnēs te kai atekhnias logōn*⁶), en voilà largement assez... » (274 b). Et pourtant c'est au moment de cet épuisement général que s'installe et s'organise la question de l'écriture⁷. Et comme l'annonçait plus haut le mot *aiskhron* (ou l'adverbe *aiskhrōs*), la question de l'écriture s'ouvre bien comme une question morale. L'enjeu en est bien 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. Il s'agit de savoir ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. Cette inquiétude morale ne se distingue nullement de la question de la vérité, de la mémoire et de la dialectique. Cette dernière question, qui sera vite engagée comme la question de l'écriture, s'associe au thème moral, le développe même par affinité d'essence et non par superposition. Mais dans un débat rendu très présent par le développement politique de la cité, la propagation de l'écriture et l'activité des sophistes ou des logographes, le premier accent se trouve naturellement placé sur les convenances politiques et sociales. L'arbitrage proposé par Socrate joue dans l'opposition entre les valeurs de convenance et d'inconvenance (*euprepeia/aprepeia*) : « ... tandis que, de savoir si justement c'est bienséant ou malséant d'écrire, dans quelles conditions il est bon que cela se fasse et dans lesquelles cela messierait, voilà une question qui nous reste, n'est-il pas vrai ? » (274 b).

avoir entendu parler quelque part dans un livre (*ek bibliou*) ou pour avoir mis par hasard la main sur quelques remèdes (*pharmakiois*), il se figure être passé médecin, alors qu'il n'entend goutte à cet art! » (268 c).

Cette association de l'écriture et du *pharmakon* paraît encore extérieure ; on pourrait la juger artificielle et de pure rencontre. Mais l'intention et l'intonation sont bien les mêmes : une seule et même suspicion enveloppe, dans le même geste, le livre et la drogue, l'écriture et l'efficace occulte, ambiguë, livrée à l'empirisme et au hasard, opérant selon les voies du magique et non selon les lois de la nécessité. Le livre, le savoir mort et rigide enfermé dans les *biblia*, les histoires accumulées, les nomenclatures, les recettes et les formules apprises par cœur, tout cela est aussi étranger au savoir vivant et à la dialectique que le *pharmakon* est étranger à la science médicale. Et que le mythe au savoir. S'agissant de Platon, qui sut à l'occasion si bien traiter le mythe, dans sa vertu archéo-logique ou paléologique, on entrevoit l'immensité et la difficulté de cette dernière opposition. Cette difficulté se marque — c'est, entre cent autres, l'exemple qui nous retient ici — à ce que la vérité — d'origine — de l'écriture comme *pharmakon* sera d'abord laissée à la charge d'un mythe. Celui de Theuth auquel nous arrivons maintenant.

Jusqu'à ce point du dialogue, en effet, le *pharmakon* et le graphème se sont fait signe, si l'on peut dire, de loin, renvoyant indirectement l'un à l'autre, et comme par aventure, apparaissant et disparaissant ensemble sur la même ligne, pour une raison encore incertaine, une efficace assez discrète et peut-être après tout non-intentionnelle. Mais pour lever ce doute et à supposer que les catégories du volontaire et de l'involontaire aient encore quelque pertinence absolue dans une lecture — ce que nous ne croyons pas un seul instant, du moins au niveau textuel où nous nous avançons — venons-en à la dernière phase du dialogue, à l'entrée en scène de Theuth.

Écrire, est-ce convenable ? L'écrivain fait-il bonne figure ? Sied-il d'écrire ? Est-ce que cela se fait ?

Non, bien sûr. Mais la réponse n'est pas si simple et Socrate ne la prend pas aussitôt à son compte dans un discours rationnel, dans un *logos*. Il la laisse entendre, la délègue à une *akoè*, à un bruit qui court, à une connaissance par ouï-dire, une histoire colportée de bouche à oreille : « Or le vrai, c'est elle [l'*akoè* des anciens] qui le connaît ; si nous pouvions, par nous-mêmes, le découvrir, est-ce qu'en vérité nous nous soucierions encore de ce qu'a cru l'humanité ? » (274 c).

La vérité de l'écriture, c'est-à-dire, nous allons le voir, la non-vérité, nous ne pouvons la découvrir en nous-mêmes par nous-mêmes. Et elle n'est pas l'objet d'une science, seulement d'une histoire récitée, d'une fable répétée. Le lien de l'écriture au mythe se précise, comme son opposition au savoir et notamment au savoir qu'on puise en soi-même, par soi-même. Et du même coup, par l'écriture ou par le mythe, se signifient la rupture généalogique et l'éloignement de l'origine. On remarquera surtout que ce dont l'écriture sera plus accusée — de répéter sans savoir — définit ici la démarche qui conduit à l'énoncé et à la détermination de son statut. On commence par répéter sans savoir — par un mythe — la définition de l'écriture : répéter sans savoir. Cette parenté de l'écriture et du mythe, l'un et l'autre distingués du *logos* et de la dialectique, ne fera désormais que se préciser. Après avoir répété sans savoir que l'écriture consistait à répéter sans savoir, Socrate ne fera qu'appuyer la démonstration de son réquisitoire, de son *logos*, sur les prémisses de l'*akoè*, sur les structures lisibles à travers une fabuleuse généalogie de l'écriture. Quand le mythe aura porté les premiers coups, le *logos* de Socrate accablera l'accusé.

2. LE PÈRE DU LOGOS

L'histoire commence ainsi :

SOCRATE : Eh bien ! j'ai entendu conter que vécu du côté de Naucratis, en Égypte, une des vieilles divinités de là-bas, celle dont l'emblème sacré est l'oiseau qu'ils appellent, tu le sais, l'ibis, et que le nom du dieu lui-même était Theuth. C'est lui, donc, le premier qui découvrit la science du nombre avec le calcul, la géométrie et l'astronomie, et aussi le trictrac et les dés, enfin, sache-le, les caractères de l'écriture (*grammata*). Et d'autre part, en ce temps-là, régnait sur l'Égypte entière Thamous, dont la résidence était cette grande cité du haut pays que les Grecs nomment Thèbes d'Égypte, et dont le dieu est appelé par eux Ammon. Theuth, étant venu le trouver, lui fit montre de ses arts : « Il faut, lui déclara-t-il, les communiquer au reste des Égyptiens ! » Mais l'autre lui demanda quelle pouvait être l'utilité de chacun d'eux, et, sur ses explications, selon qu'il les jugeait bien ou mal fondées il prononçait tantôt le blâme, tantôt l'éloge. Nombreuses furent donc les réflexions dont, au sujet de chaque art, Thamous, dit-on, fit part à Theuth dans l'un et l'autre sens : on n'en finirait plus d'en dire le détail ! Mais, le tour venu d'envisager les caractères de l'écriture : « Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance (*to mathema*) qui aura pour effet de rendre les Égyptiens plus instruits et plus capables de se remémorer (*sophôterous kai mnemonikôterous*) : mémoire aussi bien qu'instruction ont trouvé leur remède (*pharmakon*). Et le roi de répliquer... », etc.

Coupons ici le roi. Il est devant le *pharmakon*. Et l'on sait qu'il va trancher.

suffirait de prêter une attention systématique — ce qui à notre connaissance n'a jamais été fait — à la permanence d'un schème platonicien qui assigne l'origine et le pouvoir de la parole, précisément du *logos*, à la position paternelle. Non que cela se produise seulement et par excellence chez Platon. On le sait ou on l'imagine facilement. Mais que le « platonisme », qui installe toute la métaphysique occidentale dans sa conceptualité, n'échappe pas à la généralité de cette contrainte structurale, l'illustre même avec un éclat et une subtilité incomparables, le fait n'en est que plus signifiant.

Non davantage que le *logos* soit le père. Mais l'origine du *logos* est son père. On dirait par anachronie que le « sujet parlant » est le père de sa parole. On aura tôt fait de s'apercevoir qu'il n'y a là nulle métaphore, si du moins l'on entend ainsi l'effet courant et conventionnel d'une rhétorique. Le *logos* est un fils, donc, et qui se détruirait sans la présence, sans l'assistance présente de son père. De son père qui répond. Pour lui et de lui. Sans son père, il n'est plus, précisément, qu'une écriture. C'est du moins ce que dit celui qui dit, c'est la thèse du père. La spécificité de l'écriture se rapporterait donc à l'absence du père. Une telle absence peut encore se modaliser de diverses manières, distinctement ou confusément, successivement ou simultanément : avoir perdu son père, de mort naturelle ou violente, par violence quelconque ou par parricide ; puis solliciter l'assistance, possible ou impossible, de la présence paternelle, la solliciter directement ou en prétendant s'en passer, etc. On sait comment Socrate insiste sur la misère, pitoyable ou arrogante, du *logos* livré à l'écriture : « ... il a toujours besoin de l'assistance de son père (*tou patros aei deitai boethou*) : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même ».

Cette misère est ambiguë : détresse de l'orphelin certes, qui a besoin non seulement qu'on l'assiste d'une présence mais qu'on lui porte assistance et vienne à son secours ; mais en plaignant l'orphelin, on l'accuse

Immobilisons la scène et les personnages. Regardons. L'écriture (ou, si l'on veut, le *pharmakon*) est donc présentée au roi. Présentée : comme une sorte de présent offert en hommage par un vassal à son suzerain (Theuth est un demi-dieu parlant au roi des dieux) mais avant tout comme une œuvre soumise à son appréciation. Et cette œuvre est elle-même un art, une puissance ouvrière, une vertu opératrice. Cet artefactum est un art. Mais ce cadeau est encore d'une valeur incertaine. La valeur de l'écriture — ou du *pharmakon* — est certes donnée au roi mais c'est le roi qui lui donnera sa valeur. Qui fixera le prix de ce qu'en recevant il constitue ou institue. Le roi ou le dieu (Thamous représente⁸ Ammon, le roi des dieux, le roi des rois et le dieu des dieux. Ô *basileu*, lui dit Theuth) est ainsi l'autre nom de l'origine de la valeur. La valeur de l'écriture ne sera elle-même, l'écriture n'aura de valeur que si et dans la mesure où dieu-le-roi en fait cas. Ce dernier n'en subit pas moins le *pharmakon* comme un produit, un *ergon*, qui n'est pas le sien, qui lui vient du dehors mais aussi d'en bas, et qui attend son jugement condescendant pour être consacré dans son être et dans sa valeur. Dieu le roi ne sait pas écrire mais cette ignorance ou cette incapacité témoignent de sa souveraine indépendance. Il n'a pas besoin d'écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit. Qu'un scribe de son secrétariat y ajoute ou non le supplément d'une transcription, cette consignation est par essence secondaire.

À partir de cette position, sans refuser l'hommage, le roi-dieu le dépréciera, en fera apparaître non seulement l'inutilité mais la menace et le méfait. Autre manière de ne pas recevoir l'offrande de l'écriture. Ce faisant, dieu-le-roi-qui-parle agit comme un père. Le *pharmakon* est ici présenté au père et par lui rejeté, abaissé, délaissé, déconsidéré. Le père suspecte et surveille toujours l'écriture.

Même si nous ne voulions pas ici nous laisser conduire par le passage facile qui fait communiquer entre elles les figures du roi, du dieu et du père, il

aussi, et l'écriture, de prétendre éloigner le père, de s'en émanciper avec complaisance et suffisance. Depuis la position de qui tient le sceptre, le désir de l'écriture est indiqué, désigné, dénoncé comme le désir de l'orphelinat et la subversion parricide. Ce *pharmakon* n'est-il pas criminel, n'est-ce pas un cadeau empoisonné ?

Le statut de cet orphelin qu'aucune assistance ne peut prendre en charge recouvre celui d'un *graphein* qui, n'étant fils de personne au moment même où il vient à inscription, reste à peine un fils et ne reconnaît plus ses origines : au sens du droit et du doit. A la différence de l'écriture, le *logos* vivant est vivant d'avoir un père vivant (alors que l'orphelin est à demi mort), un père qui se tient *présent*, *debout* près de lui, derrière lui, en lui, le soutenant de sa rectitude, l'assistant en personne et en son nom propre. Le *logos* vivant, lui, reconnaît sa dette, vit de cette reconnaissance et s'interdit, croit pouvoir s'interdire le parricide. Mais l'interdit et le parricide, comme les rapports de l'écriture et de la parole, sont des structures assez surprenantes pour que nous ayons plus loin à articuler le texte de Platon entre un parricide interdit et un parricide déclaré. Meurtre différé du père et recteur.

Le *Phèdre* suffirait déjà à prouver que la responsabilité du *logos*, de son sens et de ses effets, revient à l'assistance, à la présence comme présence du père. Il faut interroger inlassablement les « métaphores ». Ainsi Socrate, s'adressant à Erôs : « Si dans le passé, nous avons tenu quelque propos trop dur à ton égard, Phèdre aussi bien que moi, c'est Lysias, le père du sujet (*ton tou logou patera*), que tu dois incriminer » (257 b). *Logos* a ici le sens de discours, d'argument proposé, de propos directeur animant l'entretien parlé (le *logos*). Le traduire, comme le fait Robin, par « sujet », n'est pas seulement anachronique. Cela détruit l'intention et l'unité organique d'une signification. Car seul le discours « vivant », seule une parole (et non un thème, un objet ou un sujet de discours) peut avoir un père ; et selon une nécessité qui ne va

cesser maintenant de s'éclairer pour nous, les *logoi* sont des enfants. Assez vivants pour protester à l'occasion et pour se laisser questionner, capables, à la différence des choses écrites, de répondre, aussi, quand leur père est là. Ils sont la présence responsable de leur père.

Certains, par exemple, descendent de Phèdre et celui-ci est appelé à les soutenir. Citons encore Robin qui cette fois traduit *logos* non par « sujet » mais par « argument » et interrompt à dix lignes d'intervalle le jeu sur la *tekhne tôn logôn*. (Il s'agit de cette *tekhne* dont disposaient ou prétendaient disposer les sophistes et les rhéteurs, à la fois art et instrument, recette, « traité » occulte mais transmissible, etc. Socrate considère ici ce problème alors classique à partir de l'opposition de la persuasion (*peithô*) et de la vérité (*aletheia*) (260 a).

SOCRATE : J'en conviens, au cas du moins où les arguments (*logoi*) qui se présentent à la barre attesteraient, en sa faveur, qu'il est un art (*tekhne*)! Car j'ai comme une idée que j'en entends d'autres, qui se présentent à leur suite ; et ces arguments protestent qu'il ment et qu'il n'est pas un art, mais une routine dénuée d'art : « De la parole (*Tou dê legein*), dit le Laconien, un art authentique, faute d'être attaché à la Vérité, ni n'existe ni jamais ne pourra naître dans l'avenir. »

PHÈDRE : Ces arguments, Socrate, il nous les faut ! (*Toutôn dei tôn logôn, ô Sôkrates*). Allons ! produis-les ici ; questionne-les : que disent-ils et en quels termes (*ti kai pôs legousin*) ?

SOCRATE : Comparez donc, nobles créatures (*gennaia*), et persuadez à Phèdre, père de beaux enfants (*kallipaida te Phaidron*), que, s'il n'a pas dignement philosophé, il ne sera pas digne non plus de parler de rien ! Que Phèdre maintenant réponde... (260 e-261 a).

C'est Phèdre encore, mais cette fois dans le *Banquet*, qui doit parler le premier parce qu'il « occupe la

ment, l'écrivain les disait comme ils lui arrivaient ! Connais-tu, toi, quelque nécessité *logographique* qui l'ait obligé, lui, de mettre ainsi ces éléments à la file les uns à côté des autres ?

PHÈDRE : Tu es bien honnête de me juger capable de discerner ses intentions, à lui, avec une pareille précision !

SOCRATE : Voici pourtant une chose au moins que tu affirmerais, je pense : c'est que tout discours (*logon*) doit être constitué (*sunestanai*) à la façon d'un être animé (*ôspêr zôon*) : avoir un corps qui soit le sien, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds, mais à avoir un milieu en même temps que deux bouts, qui aient été écrits de façon à convenir entre eux et au tout (264 b c).

Cet organisme engendré doit être bien né, de bonne race : « *gennaia* ! », c'est ainsi que Socrate interpellait, on s'en souvient, les *logoi*, ces « nobles créatures ». Cela implique que cet organisme, puisqu'il est engendré, ait un commencement et une fin. L'exigence de Socrate se fait ici précise et insistante : un discours doit avoir un commencement et une fin, commencer par le commencement et finir par la fin : « Il est bien loin, ce semble, de faire ce que nous cherchons, cet homme qui ne prend même pas le sujet par le commencement, mais plutôt par la fin, s'essayant à en faire la traversée en nageant sur le dos à reculons ! et qui commence par ce que l'amoureux, quand il en aurait déjà fini, dirait au bien-aimé ! » (264 a). Les implications et les conséquences d'une telle norme sont immenses mais assez évidentes aussi pour que nous n'y insistions pas. Il s'ensuit que le discours parlé se comporte comme une personne assistée dans son origine et présente dans son propre. *Logos* : « *Sermo tanquam persona ipse loquens* », dit tel *Lexique platonicien*¹⁰. Comme toute personne, le *logos-zôon* a un père.

Mais qu'est-ce qu'un père ?

première place et qu'il est en même temps le père du sujet » (*pater tou logou*) (177 d).

Ce que nous continuons, provisoirement et par commodité, à appeler une métaphore appartient en tout cas à un système. Si le *logos* a un père, s'il n'est un *logos* qu'assisté de son père, c'est qu'il est toujours un étant (*on*) et même un genre de l'étant (*Sophiste* 260 a), et plus précisément un étant vivant. Le *logos* est un *zôon*. Cet animal naît, croît, appartient à la *physis*. La linguistique, la logique, la dialectique et la zoologie ont partie liée.

En décrivant le *logos* comme un *zôon*, Platon suit certains rhéteurs et sophistes qui, à la rigidité cadavérique de l'écriture, opposèrent avant lui la parole vive, se réglant infailliblement sur les nécessités de la situation actuelle, les attentes et la demande des interlocuteurs présents, flairant les lieux où elle doit se produire, feignant de se plier au moment où elle se fait à la fois persuasive et contraignante⁹.

Le *logos*, être vivant et animé, est donc aussi un organisme engendré. Un *organisme* : un corps *propre* différencié, avec un centre et des extrémités, des articulations, une tête et des pieds. Pour être « convenable », un discours écrit *devrait* se soumettre comme le discours vivant lui-même aux lois de la vie. La nécessité logographique (*anankè logographikè*) devrait être analogue à la nécessité biologique ou plutôt zoologique. Sans quoi, n'est-ce pas, elle n'a plus ni queue ni tête. Il s'agit bien de *structure* et de *constitution* dans le risque, encouru par le *logos*, de perdre par écriture et sa queue et sa tête :

SOCRATE : Mais que dire du reste ? N'a-t-il pas l'air d'avoir jeté pêle-mêle les éléments du sujet (*ta tou logou*) ? Ou bien existe-t-il quelque évidente nécessité, qui obligeait celui qui vient le second dans son discours à être mis à la seconde place, plutôt que telle autre des choses qu'il a dites ? Quant à moi, comme je n'y connais goutte, j'ai eu en effet l'impression que, brave-

Doit-on le supposer connu et de ce terme — connu — éclairer l'autre terme dans ce qu'on se précipiterait à éclairer comme une métaphore? On dirait alors que l'origine ou la cause du *logos* est comparée à ce que nous savons être la cause d'un fils vivant, son père. On comprendrait ou imaginerait la naissance et le procès du *logos* à partir d'un domaine à lui étranger, la transmission de la vie ou les rapports de génération. Mais le père n'est pas le générateur, le procréateur « réel » avant et hors de tout rapport de langage. En quoi la relation père/fils se distingue-t-elle en effet de la relation cause/effet ou générateur/engendré, sinon par l'instance du *logos*? Seule une puissance de discours a un père. Le père est toujours le père d'un vivant/parlant. Autrement dit, c'est à partir du *logos* que s'annonce et se donne à penser quelque chose comme la paternité. S'il y avait une simple métaphore dans la locution « père du *logos* », le premier mot, qui paraissait le plus *familier*, recevrait pourtant du second plus de signification qu'il ne lui en transmettrait. La première familiarité a toujours quelque rapport de cohabitation avec le *logos*. Les étants-vivants, père et fils, s'annoncent à nous, se rapportent l'un à l'autre dans la domesticité du *logos*. Dont on ne sort pas, malgré l'apparence, pour se transporter, par « métaphore », dans un domaine étranger où l'on rencontrerait des pères, des fils, des vivants, toute sorte d'étants bien commodes pour expliquer à qui ne le saurait pas, et par comparaison, ce qu'il en est du *logos*, cette chose étrange. Bien que ce *foyer* soit le foyer de toute métaphoricité, « père du *logos* » n'est pas une simple métaphore. Il y en aurait une à énoncer qu'un vivant incapable de langage, si l'on voulait encore s'obstiner à croire à quelque chose de tel, a un père. Il faut donc procéder à l'inversion générale de toutes les directions métaphoriques, ne pas demander si un *logos* peut avoir un père mais comprendre que ce dont le père se prétend le père ne peut aller sans la possibilité essentielle du *logos*.

Le *logos redevable* à un père, qu'est-ce à dire?

Comment du moins le lire dans la couche du texte platonicien qui nous intéresse ici ?

La figure du père, on le sait, est aussi celle du bien (*agathon*). Le *logos* représente ce à quoi il est redevable, le père qui est aussi un *chef*, un *capital* et un *bien*. Ou plutôt le *chef*, le *capital*, le *bien*. *Pater* veut en grec dire tout cela à la fois. Ni les traducteurs ni les commentateurs de Platon ne semblent avoir rendu compte du jeu de ces schèmes. Il est très difficile, reconnaissons-le, de le respecter dans une traduction, et le fait, du moins, s'explique ainsi qu'on ne l'ait jamais interrogé. Ainsi, au moment où, dans la *République* (V, 506 e), Socrate renonce à parler du *bien lui-même*, il propose aussitôt de le remplacer par son *ekgonos*, par son fils, son rejeton :

« ... laissons là quant à présent la recherche du bien tel qu'il est en lui-même ; il me paraît trop haut pour que l'élan que nous avons nous porte à présent jusqu'à la conception que je m'en forme. Mais je veux bien vous dire, si vous y tenez, ce qui me paraît être le rejeton (*ekgonos*) du bien et son image la plus ressemblante ; sinon, laissons la question.

Eh bien, dit-il, parle ; une autre fois tu t'acquitteras en nous expliquant ce qu'est le père.

Plût aux dieux, répondis-je, que nous puissions, moi, payer, vous, recevoir cette explication que je vous dois, au lieu de nous borner, comme nous le faisons, aux intérêts (*tokous*). Prenez donc ce fruit, ce rejeton du bien en soi (*tokon te kai ekgonon autou tou agathou*). »

Tokos, qui est ici associé à *ekgonos*, signifie la production et le produit, la naissance et l'enfant, etc. Ce mot fonctionne avec ce sens dans les domaines de l'agriculture, des rapports de parenté et des opérations fiduciaires. Aucun de ces domaines n'échappe, nous le verrons, à l'investissement et à la possibilité d'un *logos*.

En tant que produit, le *tokos* est aussi bien l'enfant,

dans le langage » (*einai phamen te kai diozizomen tô logô*) (507 b).

Le bien (le père, le soleil, le capital) est donc la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*. Et comme on ne peut parler de ce qui permet de parler (en interdisant qu'on parle de lui ou qu'on lui parle face à face), on parlera seulement de ce qui parle et des choses dont, à l'exception d'une seule, il est constamment parlé. Comme on ne peut pas rendre compte ou rendre raison de ce dont le *logos* (compte ou raison : *ratio*) est comptable ou redevable, comme on ne peut pas compter le capital et regarder le chef en face, il faudra, par opération discriminative et diacritique, compter le pluriel des intérêts, des revenus, des produits, des rejets : « Eh bien, dit-il, parle (*legè*) ; une autre fois tu t'acquitteras en nous expliquant ce qu'est le père. — Plût aux dieux, répondis-je, que nous puissions, moi, payer, vous recevoir cette explication que je vous dois, au lieu de nous borner, comme nous le faisons, aux intérêts. Prenez donc ce fruit, ce rejeton du bien en soi ; mais gardez que je ne vous trompe sans le vouloir, en vous remettant un compte (*ton logon*) erroné des intérêts (*tou tokou*) » (507 a).

De ce passage, on retiendra aussi qu'avec le compte (*logos*) des suppléments (au père-capital-bien-origine, etc.), avec ce qui vient en sus de l'un dans le mouvement même où il s'absente et devient invisible, demandant ainsi à être suppléé, avec la différence et la diacriticité, Socrate introduit ou découvre la possibilité toujours ouverte du *kibdelon*, de ce qui est falsifié, altéré, mensonger, trompeur, équivoque. Prenez garde, dit-il, que je vous trompe en vous remettant un compte falsifié des intérêts (*kibdelon apodidous ton logon tou tokou*). *Kibdeleuma*, c'est la marchandise falsifiée. Le verbe correspondant (*kibdeleuô*) signifie « altérer une monnaie ou une marchandise, et, par extension, être de mauvaise foi ».

Ce recours au *logos*, dans la peur d'être aveuglé par l'intuition directe de la face du père, du bien, du capital, de l'origine de l'être en soi, de la forme des

la portée humaine ou animale, que le fruit de la semence confiée au champ, que l'intérêt d'un capital ; c'est un *revenu*. On peut suivre dans le texte platonicien la distribution de toutes ces significations. Le sens de *pater* est même parfois infléchi dans le sens exclusif de capital financier. Dans la *République* même, et non loin du passage que nous venons de citer. Un des défauts de la démocratie tient dans le rôle que certains y font jouer au capital : « Et cependant ces usuriers qui vont tête baissée, sans paraître voir ces malheureux, blessent de leur aiguillon, c'est-à-dire de leur argent, tous ceux des autres citoyens qui leur donnent prise, et, centuplant les intérêts de leur capital (*tu patros ekgonous tokous pollaplasious*), multiplient dans l'État les frelons et les gueux. » (555 e.)

Or de ce père, de ce capital, de ce bien, de cette origine de la valeur et des étants apparaissants, on ne peut parler simplement ou directement. D'abord parce qu'on ne peut pas plus les regarder en face que le soleil. Qu'on veuille bien relire ici, quant à cet éblouissement devant la face du soleil, le célèbre passage de la *République* (VII, 515 c sq.).

Donc Socrate évoquera seulement le soleil sensible, fils ressemblant et *analogon* du soleil intelligible : « Eh bien, maintenant, sache-le, repris-je, c'est le soleil que j'entendais par le fils du bien (*ton tou agathou ekgonon*), que le bien a engendré à sa propre ressemblance (*on tagathon egenne sen analogon*), et qui est, dans le monde visible, par rapport à la vue et aux objets visibles, ce que le bien est dans le monde intelligible, par rapport à l'intelligence et aux objets intelligibles. » (508 c.)

Comment le *logos* intercède-t-il dans cette *analogie* entre le père et le fils, le *noumène* et l'*oromène* ?

Le bien, dans la figure visible-invisible du père, du soleil, du capital, est l'origine des *onta*, de leur apparaître et de leur venue au *logos* qui à la fois les rassemble et les distingue : « Il y a un grand nombre de belles choses, un grand nombre de bonnes choses, un grand nombre de toute espèce d'autres choses, dont nous affirmons l'existence et que nous distinguons

formes, etc., ce recours au *logos* comme à ce qui nous tient à l'abri du soleil, à l'abri sous lui et de lui, Socrate le propose ailleurs, dans l'ordre *analogue* du sensible ou du visible ; nous citerons longuement ce texte. Outre son intérêt propre, il comporte en effet, dans sa traduction consacrée, toujours celle de Robin, des glissements, si on peut dire, fort significatifs¹¹. C'est dans le *Phédon*, la critique des « physiciens » :

« Eh bien ! voici, reprit Socrate, quelles furent après cela mes réflexions, et depuis que je me fus découragé de l'étude de l'être (*ta onta*) : je devais prendre garde pour moi à cet accident dont les spectateurs d'une éclipse de soleil sont victimes dans leur observation ; il se peut en effet que quelques-uns y perdent la vue, faute d'observer dans l'eau ou par quelque procédé analogue l'image (*eikona*) de l'astre. Oui, c'est à quelque chose de ce genre que je pensai pour ma part : je craignis de devenir complètement aveugle de l'âme, en braquant ainsi mes yeux sur les choses et en m'efforçant, par chacun de mes sens, d'entrer en contact avec elles. Il me sembla dès lors indispensable de me réfugier du côté des idées (*en logois*) et de chercher à voir en elles la vérité des choses... Ainsi, après avoir dans chaque cas pris pour base l'idée (*logon*) qui est à mon jugement la plus solide, etc. » (99 d-100 a.)

Le *logos* est donc la ressource, il faut se tourner vers lui, et non seulement quand la source solaire est présente et risque de nous brûler les yeux si nous les fixons sur elle ; il faut encore se détourner vers le *logos* quand le soleil semble s'absenter dans son éclipse. Mort, éteint ou caché, cet astre est plus dangereux que jamais.

Laissons courir ces fils. Nous ne les avons encore suivis que pour nous laisser conduire du *logos* au père, et relier la parole au *kurios*, au maître, au seigneur, autre nom donné dans la *République* au bien-soleil-

capital-père (508 a). Plus tard, dans le même tissu, dans les mêmes textes, nous tirerons d'autres fils, et de nouveau les mêmes pour voir s'y ourdir ou dénouer d'autres desseins.

3. L'INSCRIPTION DES FILS :

THEUTH, HERMÈS, THOT, NABÛ, NEBO

L'histoire universelle continua son cours ; les dieux trop humains que Xénophane avait attaqués furent ravalés au rang de fictions poétiques ou de démons mais on prétendit que l'un d'eux, Hermès Trismégiste, avait dicté des livres, en nombre variable (42, selon Clément d'Alexandrie ; 20 000 selon Jamblique ; 36 525, selon les prêtres de Thôt, qui est lui aussi Hermès) : toutes les choses du monde y étaient écrites. Des fragments de cette bibliothèque imaginaire, compilés ou forgés à partir du III^e siècle, composent ce qu'on appelle le *Corpus hermeticum*... »

(Jorge Luis Borges.)

« A sense of fear of the unknown moved in the heart of his weariness, a fear of symbols and portents, of the hawklike man whose name he bore soaring out of his captivity on osier woven wing, of Thoth, the god of writers, writing with a reed upon a tablet and bearing on his narrow ibis head the cusped moon. »

(*A Portrait of the Artist as a Young Man*.)

« Une autre école déclare que *tout le temps* est déjà révolu et que notre vie est à peine le souvenir ou le reflet crépusculaire, et sans doute faussé et mutilé, d'un processus irrécupérable. Une autre, que

voulons seulement annoncer la nécessité interne et structurelle qui seule a pu rendre possibles de telles communications et toute contagion éventuelle des mythèmes.

Platon ne décrit certes pas le personnage de Theuth. Aucun caractère concret ne lui est attribué, ni dans le *Phèdre* ni dans la très brève allusion du *Philèbe*. Telle est du moins l'apparence. Mais à y regarder avec insistance, on doit reconnaître que sa situation, le contenu de son discours et de ses opérations, la relation des thèmes, des concepts et des signifiants dans lesquels ses interventions sont engagées, tout cela organise les traits d'une figure très marquée. L'analogie structurale qui les rapporte à d'autres dieux de l'écriture, et d'abord au Thot égyptien, ne peut être l'effet d'un emprunt morcelé ou total, ni du hasard ou de l'imagination de Platon. Et leur insertion simultanée, si rigoureuse et si étroite, dans la systématique des philosophèmes de Platon, cet ajointement du mythologique et du philosophique renvoie à une nécessité plus enfouie.

Sans doute le dieu Thot a-t-il plusieurs visages, plusieurs époques, plusieurs habitats¹³. L'enchevêtrement des récits mythologiques dans lesquels il est pris ne doit pas être négligé. Néanmoins des invariants se distinguent partout, se dessinent en caractères gras, en traits appuyés. On serait tenté de dire qu'ils constituent l'identité permanente de ce dieu dans le panthéon, si sa fonction, comme nous allons le voir, n'était pas de travailler précisément à la dislocation subversive de l'identité en général, à commencer par celle du principat théologique.

Quels sont les traits pertinents pour qui essaie de reconstituer la ressemblance structurelle entre la figure platonicienne et d'autres figures mythologiques de l'origine de l'écriture? La mise en évidence de ces traits ne doit pas seulement servir à déterminer chacune des significations dans le jeu des oppositions thématiques, telles que nous venons de les mettre en série, ou dans le discours platonicien, ou encore dans

l'histoire de l'univers — et dans celle-ci nos vies et le plus léger détail de nos vies — est l'écriture que produit un dieu subalterne pour s'entendre avec un démon. Une autre, que l'univers est comparable à ces cryptographies dans lesquelles tous les symboles n'ont pas la même valeur... »

(Jorge Luis Borges.)

Nous voulions seulement induire à penser que la spontanéité, la liberté, la fantaisie prêtées à Platon dans la légende de Theuth furent surveillées et limitées par de rigoureuses nécessités. L'organisation du mythe se soumet à de puissantes contraintes. Celles-ci coordonnent en système des règles qui se signalent tantôt à l'intérieur de ce qui se découpe empiriquement pour nous comme « œuvre de Platon » (nous venons d'en indiquer quelques-unes), comme « culture » ou « langue grecque », tantôt, à l'extérieur, dans la « mythologie étrangère ». A laquelle Platon n'a pas seulement emprunté, et emprunté un élément simple : l'identité d'un personnage, Thot, le dieu de l'écriture. On ne peut en effet parler, faute d'ailleurs de savoir ce que ce mot pourrait vouloir dire ici, d'un emprunt, c'est-à-dire d'une addition extérieure et contingente. Platon a dû conformer son récit à des lois de structure. Les plus générales, celles qui commandent et articulent les oppositions parole/écriture, vie/mort, père/fils, maître/serviteur, premier/second, fils légitime/orphelin-bâtard, âme/corps, dedans/dehors, bien/mal, sérieux/jeu, jour/nuit, soleil/lune, etc., dominant également et selon les mêmes configurations les mythologies égyptienne, babylonienne, assyrienne. D'autres aussi sans doute, que nous n'avons ni l'intention, ni les moyens de situer ici. En nous intéressant au fait que Platon n'a pas seulement *emprunté* un élément *simple*, nous mettons donc entre parenthèses le problème de la généalogie factuelle et de la communication empirique, effective, des cultures et des mythologies¹². Nous

une configuration des mythologies. Elle doit ouvrir sur la problématique générale des rapports entre mythèmes et philosophèmes à l'origine du *logos* occidental. C'est-à-dire d'une histoire — ou plutôt de l'histoire — qui s'est produite tout entière dans la différence *philosophique* entre *mythos* et *logos*, s'y enfonçant aveuglément comme dans l'évidence naturelle de son propre élément.

Dans le *Phèdre*, le dieu de l'écriture est donc un personnage subordonné, un second, un technocrate sans pouvoir de décision, un ingénieur, un serviteur rusé et ingénieux admis à comparaître devant le roi des dieux. Celui-ci a bien voulu le recevoir en son conseil. Theuth présente une *tekhnè* et un *pharmakon* au roi, père et dieu qui parle ou commande de sa voix ensoleillée. Lorsque celui-ci aura fait entendre sa sentence, quand il l'aura de haut laissée tomber, lorsqu'il aura *du même coup* prescrit de laisser tomber le *pharmakon*, alors Theuth ne répondra pas. Les forces en présence veulent qu'il reste à sa place.

N'a-t-il pas la même place dans la mythologie égyptienne ? Là aussi, Thot est un dieu engendré. Il se nomme souvent le fils du dieu-roi, du dieu-soleil, d'Amon-Rê : « Je suis Thot, fils aîné de Rê¹⁴. » Rê (soleil) est le dieu créateur et il engendre par la médiation du verbe¹⁵. Son autre nom, celui par lequel il est précisément désigné dans le *Phèdre*, c'est Amon. Sens reçu de ce nom propre : le caché¹⁶. Nous avons donc ici encore un soleil caché, père de toutes choses, se laissant représenter par la parole.

L'unité configurative de ces significations — le pouvoir de la parole, la création de l'être et de la vie, le soleil (c'est-à-dire aussi bien, nous le verrons, l'œil), le se-cacher — se conjugue dans ce qu'on pourrait appeler l'histoire de l'œuf ou l'œuf de l'histoire. Le monde est né d'un œuf. Plus précisément, le créateur vivant de la vie du monde est né d'un œuf : le soleil, donc, fut d'abord porté dans la coquille d'un œuf. Ce qui explique plusieurs traits d'Amon-Rê : c'est aussi un oiseau, un faucon (« Je suis le grand faucon sorti de

son œuf »). Mais en tant qu'origine du tout, Amon-Rê est aussi l'origine de l'œuf. On le désigne tantôt comme oiseau-soleil né de l'œuf, tantôt comme oiseau originel, porteur du premier œuf. Dans ce cas, et comme le pouvoir de la parole est un avec le pouvoir créateur, certains textes nomment « l'œuf du grand caqueteur ». Il n'y aurait ici aucun sens à poser la question, à la fois triviale et philosophique, de « l'œuf et de la poule », de l'antériorité logique, chronologique ou ontologique de la cause sur l'effet. À cette question certains sarcophages ont magnifiquement répondu : « Ô Rê, qui te trouves dans ton œuf. » Si l'on ajoute que l'œuf est un « œuf caché¹⁷ », on aura constitué mais aussi ouvert le système de ces significations.

La subordination de Thot, de cet ibis, fils aîné de l'oiseau originel, se marque de plusieurs façons : dans la doctrine memphite, par exemple, Thot est l'exécutant, par la langue, du projet créateur d'Horus¹⁸. Il porte les signes du grand dieu-soleil. Il l'interprète comme son porte-parole. Et de même que son homologue grec Hermès, dont Platon ne parle d'ailleurs jamais, il détient le rôle du dieu messager, de l'intermédiaire rusé, ingénieux et subtil qui dérobe et se dérobe toujours. Le dieu (du) signifiant. Ce qu'il doit énoncer ou informer dans des mots, Horus l'a déjà pensé. La langue dont on le rend dépositaire et secrétaire ne fait donc que représenter, pour en transmettre le message, une pensée divine déjà formée, un dessein arrêté¹⁹. Le message n'est pas, représente seulement le moment absolument créateur. C'est une parole seconde et secondaire. Et lorsque Thot a affaire à la langue parlée plutôt qu'à l'écriture, ce qui est plutôt rare, il n'est pas l'auteur ou l'initiateur absolu du langage. Il introduit au contraire la différence dans la langue et c'est à lui qu'on attribue l'origine de la pluralité des langues²⁰. (Nous nous demanderons plus loin, faisant retour vers Platon et vers le *Philèbe*, si la différenciation est un moment second et si cette « secondarité » n'est pas le surgissement du graphème comme origine et possibilité du *logos* lui-même. Dans

ment paisible d'une guerre fictive, d'un jeu de mots inoffensif, par opposition à quelque *polemos* qui ferait rage dans la « réalité ». Ce n'est pas dans une réalité étrangère aux « jeux de mots » que Thot participe aussi fréquemment à des complots, à des opérations perfides, à des manœuvres d'usurpation dirigées contre le roi. Il aide les fils à se débarrasser du père, les frères à se débarrasser du frère lorsque celui-ci est devenu roi. Nout, maudite par Rê, ne disposait plus d'aucune date, d'aucun jour du calendrier pour donner naissance à un enfant. Rê lui avait barré le temps et tout jour de mise au jour, toute période de mise au monde. Thot, qui a aussi pouvoir calculateur sur l'institution et la marche du calendrier, ajoute les cinq jours épagomènes. Ce temps supplémentaire permet à Nout de produire cinq enfants : Haroeris, Seth, Isis, Nephtys et Osiris qui devait plus tard devenir roi à la place de son père Geb. Pendant le règne d'Osiris (roi-soleil), Thot, qui était aussi son frère²², « initia les hommes aux belles-lettres et aux arts », il « créa l'écriture hiéroglyphique pour leur permettre de fixer leurs pensées²³ ». Mais plus tard, il participe à un complot de Seth, frère jaloux d'Osiris. On connaît la célèbre légende de la mort d'Osiris : enfermé par ruse dans un coffre à sa taille, retrouvé après bien des péripéties par sa femme Isis alors que son cadavre a été dépecé puis dispersé en quatorze morceaux, Isis les retrouve tous à l'exception du phallus, avalé par un poisson oxyrhinque²⁴. Cela n'empêche pas Thot d'agir avec l'opportunisme le plus souple et le plus oublieux. Transformée en vautour, Isis s'était en effet couchée sur le cadavre d'Osiris. Elle engendre ainsi Horus, « l'enfant avec-le-doigt-dans-la-bouche », qui devait plus tard s'attaquer au meurtrier de son père. Celui-ci, Seth, lui arracha son œil et il arracha à Seth ses testicules. Lorsque Horus peut reprendre son œil, il l'offre à son père — et cet œil fut aussi la lune : Thot, si l'on veut — qui en fut ranimé et retrouva sa puissance. Au cours du combat, Thot avait séparé les combattants et, comme dieu-médecin-pharmacien-magicien, les avait guéris de leur

le *Philèbe*, Theuth est en effet évoqué comme l'auteur de la différence : de la différenciation dans la langue et non de la pluralité des langues. Mais nous croyons que les deux problèmes sont en leur racine inséparables.)

Dieu du langage second et de la différence linguistique, Thot ne peut devenir le dieu de la parole créatrice que par substitution métonymique, par déplacement historique et parfois par subversion violente.

La substitution met ainsi Thot à la place de Rê comme la lune à la place du soleil. Le dieu de l'écriture devient ainsi le suppléant de Rê, s'ajoutant à lui et le remplaçant en son absence et essentielle disparition. Telle est l'origine de la lune comme supplément du soleil, de la lumière de nuit comme supplément de la lumière de jour. L'écriture, comme supplément à la parole. « Tandis que Rê était au ciel, il dit un jour : *Faites-moi venir Thot* », et on le lui amena sur-le-champ. La Majesté de ce dieu dit à Thot : *Sois au ciel à ma place, pendant que je suis pour les bienheureux dans les régions inférieures... Tu es à ma place, mon remplaçant, et l'on te nommera ainsi : Thot, le remplaçant de Rê* ». Puis surgirent toutes sortes de choses grâce à des jeux de mots de Rê. Il dit à Thot : *Je ferai que tu embrasses (ionh) les deux ciels par ta beauté et tes rayons — alors naquit la lune (ioh)*. » Plus loin, faisant allusion au fait que Thot occupe, en tant que remplaçant de Rê, un rang tant soit peu subalterne : *Je ferai que tu envoies (hòb) de plus grands que toi* — alors naquit l'Ibis (hib), l'oiseau de Thot²¹. »

Cette substitution, qui s'opère donc comme un pur jeu de traces et de suppléments ou, si l'on veut encore, dans l'ordre du pur signifiant qu'aucune réalité, qu'aucune référence absolument extérieure, qu'aucun signifié transcendant ne viennent border, limiter, contrôler, cette substitution qu'on pourrait juger « folle » parce qu'elle se tient à l'infini dans l'élément de la permutation linguistique de substitués, et de substitués de substitués, cet enchaînement déchaîné n'en est pas moins violent. On n'aurait rien compris à cette « immanence » « linguistique » si l'on y voyait l'élé-

mutilation et recousu leurs blessures. Plus tard, lorsque l'œil et les testicules furent en place, un procès eut lieu, au cours duquel Thot se retourne contre Seth dont il avait pourtant été le complice, et fait valoir comme vraie la parole d'Osiris²⁵.

Suppléant capable de doubler le roi, le père, le soleil, la parole, ne s'en distinguant que comme son représentant, son masque, sa répétition, Thot pouvait aussi naturellement le supplanter totalement et s'approprier tous ses attributs. Il s'ajoute comme l'attribut essentiel de ce à quoi il s'ajoute et dont il ne se distingue par presque rien. Il n'est différent de la parole ou de la lumière divine que comme le révélant du révélé. A peine²⁶.

Mais avant, si l'on peut dire, l'adéquation de remplacement et d'usurpation, Thot est essentiellement le dieu de l'écriture, le secrétaire de Rê et des neuf dieux, hiérogammate et hypomnétographe²⁷. Or c'est bien en faisant apparaître, nous le verrons, que le *pharmakon* de l'écriture était bon pour l'*hypomnesis* (remémoration, recollection, consignation) et non pour la *mnèmè* (mémoire vivante et connaissante) que Thamous, dans le *Phèdre*, en accuse le peu de valeur.

Par la suite, dans le cycle osirien, Thot fut aussi le scribe et le comptable d'Osiris, qu'on considère alors, nous ne l'oublions pas, comme son frère. Thot y est représenté comme le modèle et le patron des scribes, si importants dans les chancelleries pharaoniques : « Si le dieu solaire est le maître universel, Thot est son premier fonctionnaire, son vizir, qui se tient près de lui sur sa barque pour lui faire ses rapports²⁸. » « Maître des livres », il devient, à les consigner, à les enregistrer, à en tenir le compte et garder le dépôt, le « maître des paroles divines²⁹ ». Sa compagne écrit aussi : son nom, Seshat, signifie sans doute *celle-qui-écrit*. « Maîtresse des bibliothèques », elle enregistre les exploits des rois. Première déesse capable de graver, elle marque les noms des rois sur un arbre dans le temple d'Héliopolis, alors que Thot fait le compte des années sur un bâton à entailles. On connaît aussi la scène de la

titulature royale, reproduite sur les bas-reliefs de nombreux temples : le roi est assis sous un perseu, pendant que Thot et Seshat inscrivent son nom sur les feuilles d'un arbre sacré³⁰. Et celle du jugement des morts : aux enfers, en face d'Osiris, Thot consigne le poids du cœur-âme du mort³¹.

Car le dieu de l'écriture est aussi, cela va de soi, le dieu de la mort. N'oublions pas que, dans le *Phèdre*, on reprochera aussi à l'invention du *pharmakon* de substituer le signe essoufflé à la parole vivante, de prétendre se passer du père (vivant et source de vie) du *logos*, de ne pouvoir pas plus répondre de soi qu'une sculpture ou qu'une peinture inanimée, etc. Dans tous les cycles de la mythologie égyptienne, Thot préside à l'organisation de la mort. Le maître de l'écriture, des nombres et du calcul, n'inscrit pas seulement le poids des âmes mortes, il aura d'abord compté les jours de la vie, il aura énuméré l'histoire. Son arithmétique couvre aussi les événements de la biographie divine. Il est « celui qui mesure la durée de la vie des dieux (et) des hommes³² ». Il se comporte comme un chef du protocole funéraire et on le charge en particulier de la toilette du mort.

Parfois le mort prend la place du scribe. Et dans l'espace de cette scène, la place du mort revient à Thot. On peut lire sur les pyramides l'histoire céleste d'un mort : « Où va-t-il donc ? demande un grand taureau qui le menace de sa corne » (un autre nom de Thot, nocturne représentant de Rê, c'est, notons-le au passage, le « taureau parmi les étoiles »). « Il va au ciel plein d'énergie vitale pour voir son père, pour contempler Rê », et la créature effrayante le laisse passer. » (Les livres des morts, placés dans le cercueil auprès du cadavre, contenaient en particulier des formules qui devaient lui permettre de « sortir au jour » et de voir le soleil. Le mort doit voir le soleil, la mort est la condition voire l'expérience de ce face-à-face. On pensera au *Phédon*.) Dieu le père l'accueille dans sa barque, et « il arrive même qu'il dépose son propre scribe céleste et qu'il mette le mort à sa place, si bien

répète tout dans l'addition du supplément : suppléant le soleil, il est autre que le soleil et le même que lui ; autre que le bien et le même que lui, etc. Prenant toujours la place qui n'est pas la sienne, et qu'on peut aussi appeler la place du mort, il n'a pas de lieu ni de nom propres. Sa propriété est l'impropriété, l'indétermination flottante qui permet la substitution et le jeu. Le *jeu* dont il est aussi l'inventeur, Platon lui-même le rappelle. On lui doit le jeu de dés (*kubéia*) et le trictrac (*petteia*) (274 d). Il serait le mouvement médiateur de la dialectique s'il ne le mimait aussi, l'empêchant par cette doublure ironique, indéfiniment, de s'achever dans quelque accomplissement final ou quelque réappropriation eschatologique. Thot n'est jamais présent. Nulle part il n'apparaît en personne. Aucun être-là ne lui appartient *en propre*.

Tous ses actes seront marqués de cette ambivalence instable. Ce dieu du calcul, de l'arithmétique et de la science rationnelle³⁷ commande aussi aux sciences occultes, à l'astrologie, à l'alchimie. C'est le dieu des formules magiques qui apaisent la mer, des récits secrets, des textes cachés : archétype d'Hermès, dieu du cryptogramme non moins que de la graphie.

Science et magie, passage entre vie et mort, supplément du mal et du manque : la médecine devait constituer le domaine privilégié de Thot. Tous ses pouvoirs s'y résumaient et trouvaient à s'y employer. Le dieu de l'écriture, qui sait mettre fin à la vie, guérit aussi les malades. Et même les morts³⁸. Les stèles d'Horus sur les Crocodiles racontent comment le roi des dieux envoie Thot guérir Harsisiés, piqué par un serpent en l'absence de sa mère³⁹.

Le dieu de l'écriture est donc un dieu de la médecine. De la « médecine » : à la fois science et drogue occulte. Du remède et du poison. Le dieu de l'écriture est le dieu du *pharmakon*. Et c'est l'écriture comme *pharmakon* qu'il présente au roi dans le *Phèdre*, avec une humilité inquiétante comme le défi.

qu'il juge, est l'arbitre et donne des ordres à un qui est plus grand que lui³³ ». Le mort peut aussi s'identifier simplement à Thot, « il s'appelle tout simplement un dieu ; il est Thot, le plus fort des dieux³⁴ ».

L'opposition hiérarchique du fils au père, du sujet au roi, de la mort à la vie, de l'écriture à la parole, etc., complète naturellement son système par celle de la nuit au jour, de l'Occident à l'Orient, de la lune au soleil. Thot, le « nocturne représentant de Rê, le taureau parmi les étoiles³⁵ », est tourné vers l'ouest. Il est le dieu de la lune, soit qu'il s'identifie à elle, soit qu'il la protège³⁶.

Le système de ces caractères met en œuvre une logique originale : la figure de Thot s'oppose à son autre (père, soleil, vie, parole, origine ou orient, etc.) mais en le suppléant. Elle s'ajoute et s'oppose en répétant ou en tenant lieu. Du même coup, elle prend forme, elle tient sa forme de cela même à quoi elle résiste à la fois et se substitue. Elle s'oppose dès lors à elle-même, elle passe dans son contraire et ce dieu-messager est bien un dieu du passage absolu entre les opposés. S'il avait une identité — mais précisément il est le dieu de la non-identité — il serait cette *coincidentia oppositorum* à laquelle bientôt nous aurons de nouveau recours. Se distinguant de son autre, Thot l'imité aussi, s'en fait le signe et représentant, lui obéit, se conforme à lui, le remplace, au besoin par la violence. Il est donc l'autre du père, le père et le mouvement subversif du remplacement. Le dieu de l'écriture est donc à la fois son père, son fils et lui. Il ne se laisse pas assigner une place fixe dans le jeu des différences. Rusé, insaisissable, masqué, comploteur, farceur, comme Hermès, ce n'est ni un roi ni un valet ; une sorte de *joker* plutôt, un signifiant disponible, une carte neutre, donnant du jeu au jeu.

Ce dieu de la résurrection s'intéresse moins à la vie ou à la mort qu'à la mort comme répétition de la vie et à la vie comme répétition de la mort, au réveil de la vie et au recommencement de la mort. C'est ce que signifie le nombre dont il est aussi l'inventeur et le patron. Thot

4. LE PHARMAKON

« A de tels vices, il faut que le législateur trouve en chaque cas un *pharmakon*. Le vieux proverbe est vrai, qu'il est difficile de combattre à la fois les deux contraires; les maladies et beaucoup d'autres maux le prouvent. »

(Lois 919 b.)

Revenons au texte de Platon, à supposer toutefois que nous l'ayons jamais quitté. Le mot *pharmakon* y est pris dans une chaîne de significations. 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 ? 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. On pourra toujours penser que si Platon n'a pas pratiqué certains passages, les a même interrompus, c'est pour

les avoir perçus mais laissés dans l'impraticable. Formulation qui n'est possible qu'à éviter tout recours à la différence entre conscience et inconscient, volontaire et involontaire, instrument fort grossier quand il s'agit de traiter du rapport à la langue. Il en irait de même de l'opposition de la parole — ou de l'écriture — à la langue si elle devait, comme c'est souvent le cas, renvoyer à ces catégories.

A elle seule déjà, cette raison devrait nous empêcher de reconstituer toute la chaîne des significations du *pharmakon*. Aucun privilège absolu ne nous permet de dominer absolument son système textuel. Cette limite peut et doit néanmoins se déplacer dans une certaine mesure. Les possibilités du déplacement, les pouvoirs de déplacement sont de nature diverse et plutôt que d'en énumérer ici les titres, tentons d'en produire *en-marchant* quelques effets, à travers la problématique platonicienne de l'écriture⁴⁰.

Nous venons de suivre la correspondance entre la figure de Thot dans la mythologie égyptienne et une certaine organisation de concepts, philosophèmes, métaphores et mythèmes repérés à partir de ce qu'on appelle le texte platonicien. Le mot *pharmakon* nous a paru très propre à nouer, dans ce texte, tous les fils de cette correspondance. Relisons maintenant, toujours dans la traduction de Robin, telle phrase du *Phèdre* : « Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance (*mathema*) qui aura pour effet de rendre les Égyptiens plus instruits (*sophôterous*) et plus capables de se remémorer (*mnemonikôterous*) : mémoire (*mnèmè*) aussi bien qu'instruction (*sophia*) ont trouvé leur remède (*pharmakon*). »

La traduction courante de *pharmakon* par *remède* — drogue bienfaisante — n'est certes pas inexacte. Non seulement *pharmakon* pouvait vouloir dire *remède* et effacer, à une certaine surface de son fonctionnement, l'ambiguïté de son sens. Mais il est même évident que, l'intention déclarée de Theuth étant de faire valoir son produit, il *fait tourner* le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus

capable. Il a fait passer un poison pour un remède. Si bien qu'à traduire *pharmakon* par *remède*, on respecte sans doute, plutôt que le vouloir-dire de Theuth, voire de Platon, ce que le roi dit que Theuth a dit, le trompant ou se trompant ainsi. Dès lors, le texte de Platon donnant la réponse du roi comme la vérité de la production de Theuth, et sa parole comme la vérité de l'écriture, la traduction par *remède* accuse la naïveté ou la supercherie de Theuth, *du point de vue du soleil*. De ce point de vue, Theuth a sans doute joué sur le mot, en interrompant, pour les besoins de sa cause, la communication entre les deux valeurs opposées. Mais le roi la restitue et la traduction n'en rend pas compte. Toutefois les deux interlocuteurs restent toujours, quoi qu'ils fassent et qu'ils le veuillent ou non, dans l'unité du même signifiant. Leur discours y joue, ce qui n'est plus le cas en français. *Remède*, plus que ne le feraient sans doute « médecine » ou « drogue », oblitère la référence virtuelle, dynamique, aux autres usages du même mot dans la langue grecque. Une telle traduction détruit surtout ce que nous appellerons plus loin l'écriture anagrammatique de Platon, interrompant les rapports qui s'y tissent entre différentes fonctions du même mot en différents lieux, rapports virtuellement mais nécessairement « citationnels ». Quand un mot s'inscrit comme la citation d'un autre sens de ce même mot, quand l'avant-scène textuelle du mot *pharmakon*, tout en signifiant *remède*, cite, ré-cite et donne à lire ce qui *dans le même mot* signifie, en un autre lieu et à une autre profondeur de la scène, *poison* (par exemple, car *pharmakon* veut dire encore d'autres choses), le choix d'un seul de ces mots français par le traducteur a pour premier effet de neutraliser le jeu citationnel, l'« anagramme » et à la limite tout simplement la textualité du texte traduit. Sans doute pourrait-on montrer, et nous tenterons de le faire le moment venu, que cette interruption du passage entre des valeurs contraires est lui-même déjà un effet de « platonisme », la conséquence d'un travail qui a déjà commencé dans le texte traduit, dans le rapport de « Platon » à sa « langue ». Il

rassurant, de ses *pôles*. Cette médecine est bénéfique, elle produit et répare, accumule et remédie, augmente le savoir et réduit l'oubli. Néanmoins la traduction par « remède » efface, par la sortie hors de la langue grecque, l'autre pôle réservé dans le mot *pharmakon*. Elle annule la ressource d'ambiguïté et rend plus difficile, sinon impossible, l'intelligence du contexte. A la différence de « drogue » et même de « médecine », *remède* dit la rationalité transparente de la science, de la technique et de la causalité thérapeutique, excluant ainsi du texte l'appel à la vertu magique d'une force dont on maîtrise mal les effets, d'une dynamis toujours surprenante pour qui la voudrait manier en maître et sujet.

Or *d'une part* Platon tient à présenter l'écriture comme une puissance occulte et par conséquent suspecte. Comme la peinture, à laquelle il la comparera plus loin, et comme le trompe-l'œil, et comme les techniques de la *mimesis* en général. On sait aussi sa méfiance à l'égard de la mantique, des magiciens, des ensorceleurs, des maîtres d'envoûtement⁴¹. Dans les *Lois*, en particulier, il leur réserve des châtiments terribles. Selon une opération dont nous devons nous souvenir plus tard, il recommande de les exclure de l'espace social, de les en expulser ou retrancher : même les deux à la fois par la prison où ils ne recevront plus la visite des hommes libres mais seulement de l'esclave qui leur apportera la nourriture ; puis par la privation de sépulture : « Une fois mort, on le jettera hors des limites du territoire, sans sépulture, et l'homme libre qui prêterait la main à son ensevelissement sera poursuivable pour impiété par qui voudra lui intenter procès » (X, 909 b c).

D'autre part, la réplique du roi suppose que l'efficace du *pharmakon* puisse s'inverser : aggraver le mal au lieu d'y remédier. Ou plutôt la réponse royale signifie que Theuth, par ruse et/ou naïveté, a exhibé l'envers du véritable effet de l'écriture. Pour faire valoir son invention, Theuth aurait ainsi dé-naturé le *pharmakon*, dit le contraire (*tounantion*) de ce dont l'écriture est

n'y a aucune contradiction entre cette proposition et la précédente. La textualité étant constituée de différences et de différences de différences, elle est par nature absolument hétérogène et compose sans cesse avec les forces qui tendent à l'annuler.

Il faudra donc accepter, suivre et analyser la composition de ces deux forces ou de ces deux gestes. Cette composition est même, en un certain sens, l'unique thème de cet essai. D'une part, Platon avance la décision d'une logique intolérante à ce passage entre les deux sens contraires d'un même mot, d'autant plus qu'un tel passage se révélera tout autre qu'une simple confusion, alternance ou dialectique des contraires. Et pourtant, d'autre part, le *pharmakon*, si notre lecture se confirme, constitue le milieu original de cette décision, l'élément qui la précède, la comprend, la déborde, ne s'y laisse jamais réduire et ne se sépare pas d'un mot (ou d'un appareil signifiant) unique, opérant dans le texte grec et platonicien. Toutes les traductions dans les langues héritières et dépositaires de la métaphysique occidentale ont donc sur le *pharmakon* un effet d'analyse qui le détruit violemment, le réduit à l'un de ses éléments simples en l'interprétant, paradoxalement, à partir de l'ultérieur qu'il a rendu possible. Une telle traduction interprétative est donc aussi violente qu'impuissante : elle détruit le *pharmakon* mais en même temps s'interdit de l'atteindre et le laisse intact en sa réserve.

La traduction par « remède » ne saurait donc être ni acceptée ni simplement refusée. Même si l'on croyait sauver ainsi le pôle « rationnel » et l'intention laudative, l'idée d'un bon usage de la science ou de l'art du médecin, on aurait encore toutes les chances de se laisser tromper par la langue. L'écriture ne vaut pas mieux selon Platon, comme remède que comme poison. Avant même que Thamouos ne laisse tomber sa sentence péjorative, le remède est inquiétant en soi. Il faut en effet savoir que Platon suspecte le *pharmakon* en général, même quand il s'agit de drogues utilisées à des fins exclusivement thérapeutiques, même si elles

sont maniées avec de bonnes intentions, et même si elles sont comme telles efficaces. Il n'y a pas de remède inoffensif. Le *pharmakon* ne peut jamais être simplement bénéfique.

Pour deux raisons et à deux profondeurs différentes. Tout d'abord parce que l'essence ou la vertu bienfaisantes d'un *pharmakon* ne l'empêchent pas d'être douloureux. Le *Protagoras* range les *pharmaka* parmi les choses qui peuvent être à la fois bonnes (*agatha*) et pénibles (*aniara*) (354 a). Le *pharmakon* est toujours pris dans le mélange (*summeikton*) dont parle aussi le *Philèbe* (46 a), par exemple cette *ubris*, cet excès violent et démesuré dans le plaisir qui fait crier les intempérants comme des fous (45 e), et « le soulagement que donnent aux galeux la friction et tous traitements pareils sans qu'il soit besoin d'autres remèdes (*ouk alles deomena pharmaxeôs*) ». Cette douloureuse jouissance, liée à la maladie tout autant qu'à son apaisement, est un *pharmakon* en soi. Elle participe à la fois du bien et du mal, de l'agréable et du désagréable. Ou plutôt c'est dans sa masse que se dessinent ces oppositions.

Puis, plus profondément, au-delà de la douleur, le remède pharmaceutique est essentiellement nuisible parce qu'artificiel. En cela Platon suit la tradition grecque et plus précisément les médecins de Cos. Le *pharmakon* contrarie la vie naturelle : non seulement la vie quand aucun mal ne l'affecte, mais même la vie malade, ou plutôt la vie de la maladie. Car Platon croit à la vie naturelle et au développement normal, si l'on peut dire, de la maladie. Dans le *Timée*, la maladie naturelle est comparée, comme le *logos* dans le *Phèdre*, on s'en souvient, à un organisme vivant qu'il faut laisser se développer selon ses normes et ses formes propres, ses rythmes et articulations spécifiques. Dévoyant le déploiement normal et naturel de la maladie, le *pharmakon* est donc l'ennemi du vivant en général, qu'il soit sain ou malade. On doit s'en souvenir, et Platon nous y invite, quand l'écriture est proposée comme *pharmakon*. Contraire à la vie, l'écri-

exercices gymnastiques. Le second après celui-là consiste dans le balancement rythmé qui nous est imprimé par un bateau, ou quand nous nous faisons porter d'une façon quelconque, sans fatigue. La troisième forme, qui peut être parfois très utile quand on est contraint de l'employer, mais dont jamais un homme de bon sens ne doit faire usage sans nécessité, est la médication par l'emploi des drogues dépuratives (*tes pharmakeutikes katharseôs*). Car il ne faut pas irriter les maladies par des remèdes (*ouk erethisteon pharmakeiais*), quand elles n'offrent pas de grands dangers. En effet, la composition (*sustasis*) des maladies ressemble, en un certain sens, à la nature du vivant (*tè tôn zôon phusei*). Or la composition de l'être vivant comporte, pour chaque espèce, certains délais de vie définis. Chaque vivant naît, avec en soi une certaine durée d'existence assignée par le destin, les accidents dus à la nécessité mis à part... Il en va de même pour la composition des maladies. Si par l'action de drogues (*pharmakeiais*), on met fin à la maladie avant le terme fixé, de maladies légères naissent alors, d'ordinaire, des maladies plus graves, et, de maladies en petit nombre, des maladies plus nombreuses. C'est pourquoi toutes les choses de ce genre doivent être gouvernées par le régime, dans la mesure où l'on en a le loisir, mais il ne faut pas, en se droguant (*pharmakeuonta*), irriter un mal capricieux » (89 a d).

On aura remarqué que :

1. La nocivité du *pharmakon* est accusée au moment précis où tout le contexte semble autoriser sa traduction par « remède » plutôt que par poison.

2. La maladie naturelle du vivant est définie en son essence comme *allergie*, réaction à l'agression d'un élément étranger. Et il est nécessaire que le concept le plus général de la maladie soit l'allergie dès lors que la

ture — ou, si l'on veut, le *pharmakon* — ne fait que *déplacer* voire *irriter* le mal. Telle sera, en son schéma logique, l'objection du roi à l'écriture : sous prétexte de suppléer la mémoire, l'écriture rend encore plus oublieux ; loin d'accroître le savoir, elle le réduit. Elle ne répond pas au besoin de la mémoire, vise à côté, ne consolide pas la *mnèmè*, seulement l'*hypomnesis*. Elle agit donc bien comme tout *pharmakon*. Et si la structure formelle de l'argumentation est bien la même, dans les deux textes que nous allons maintenant mettre en regard ; si dans les deux cas, ce qui est censé produire le positif et annuler le négatif ne fait que *déplacer* et à la fois *multiplier* les effets du négatif, conduisant à prolifération le manque qui fut sa cause, cette nécessité est inscrite dans le *signe pharmakon*, que Robin (par exemple) démembre, ici en remède et là en drogue. Nous disons bien le *signe pharmakon*, voulant marquer par là qu'il s'agit *indissociablement* d'un signifiant et d'un concept signifié.

A) Dans le *Timée*, qui s'écarte, dès ses premières pages, dans la distance entre l'Égypte et la Grèce, comme entre l'écriture et la parole (« Vous autres, Grecs, vous êtes toujours des enfants : un Grec n'est jamais vieux », alors qu'en Égypte, « depuis l'antiquité, tout est écrit » : *panta gegrammena*) Platon démontre que, parmi les mouvements du corps, le meilleur est le mouvement naturel, celui qui, spontanément, du dedans, « naît en lui par son action propre » :

« Or, parmi les mouvements du corps, le meilleur est celui qui naît en lui par son action propre, car c'est le plus conforme aux mouvements de l'Intelligence et à celui du Tout. Celui qui est provoqué par une autre cause est plus mauvais ; mais le plus mauvais de tous est celui qui meut partiellement, par l'action d'une cause *étrangère*, un corps qui gît et se repose. Par suite, de tous les moyens de purifier et de disposer le corps, le meilleur est celui qui s'obtient par les

vie naturelle du corps ne doit obéir qu'à ses mouvements propres et endogènes.

3. De même que la santé est auto-nome et automate, la maladie « normale » manifeste son autarcie en opposant aux agressions pharmaceutiques des réactions *métastatiques* qui déplacent le lieu du mal, éventuellement pour en renforcer et multiplier les points de résistance. La maladie « normale » se défend. En échappant ainsi aux contraintes supplémentaires, à la pathogénie surajoutée du *pharmakon*, la maladie suit son cours.

4. Ce schéma implique que le vivant soit fini (et son mal aussi) : qu'il puisse donc avoir rapport à son autre dans le mal d'allergie et qu'il ait une durée limitée, que la mort soit déjà inscrite, prescrite dans sa structure, dans ses « triangles constitutifs ». (« En effet, dès le principe, les triangles constitutifs de chaque espèce ont été façonnés avec la propriété de pouvoir suffire jusqu'à un terme de temps donné, terme au-delà duquel jamais la vie ne saurait se prolonger. » *Ibid.*) L'immortalité et la perfection d'un vivant consistent à n'avoir rapport à aucun dehors. C'est le cas de Dieu (cf. *République*, II, 381 b c). Dieu n'a pas d'allergie. La santé et la vertu (*ugieia kai aretè*) qui sont souvent associées quand il s'agit du corps et, analogiquement, de l'âme (cf. *Gorgias* 479 b), procèdent toujours du dedans. Le *pharmakon* est ce qui, survenant toujours du dehors, agissant comme le dehors lui-même, n'aura jamais de vertu propre et définissable. Mais comment exclure ce parasite supplémentaire en maintenant la limite, disons le triangle ?

B) Le système de ces quatre traits se reconstitue lorsque, dans le *Phèdre*, le roi déprime et déprécie le *pharmakon* de l'écriture, mot qu'il ne faudra donc pas se hâter, là encore, de recevoir comme une métaphore, sauf à laisser à la possibilité métaphorique toute sa puissance d'énigme.

Peut-être pouvons-nous maintenant lire la réponse de Thamous :

« Et le roi de répliquer : “ Incomparable maître ès arts, ô Theuth (*O tekhnikôtatè Theuth*), autre est l'homme qui est capable de donner le jour à l'institution d'un art ; autre, celui qui l'est d'apprécier ce que cet art comporte de préjudice ou d'utilité pour les hommes qui devront en faire usage. À cette heure, voici qu'en ta qualité de père des caractères de l'écriture (*pater ôn grammaton*), tu leur as, par complaisance pour eux, attribué tout le contraire (*tounantion*) de leurs véritables effets ! Car cette connaissance aura, pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre leurs âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire (*lethen men en psuchais parexei mnèmes amélétésiâ*) : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères (*dia pistin graphès exothen up'allotriôn tupôn*), non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses (*ouk endothen autous uph'autôn anamimneskomenous*). Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as découvert un remède (*oukoun mnèmes, alla upomneseôs, pharmakon eures*). Quant à l'instruction (*Sophias dè*), c'en est la semblance (*doxan*) que tu procures à tes élèves, et non point la réalité (*aletheian*) : lorsqu'en effet avec ton aide ils regorgent de connaissances sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront être bons à juger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement ; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes instruits (*doxosophoi*) au lieu d'être des hommes instruits (*anti sophôn*) ! ” (274 e-275 b). »

Le roi, le père de la parole, a ainsi affirmé son autorité sur le père de l'écriture. Et il l'a fait sévèrement, sans manifester à l'égard de celui qui occupe la position de son fils, cette indulgence complaisante qui

l'autre, c'est-à-dire que l'une des 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 systématité 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; si par conséquent l'on en venait à penser que l'écriture comme *pharmakon* ne se laisse pas assigner simplement un site dans ce qu'elle situe, ne se laisse pas subsumer sous les concepts qui à partir d'elle se décident, n'abandonne que son fantôme à la logique qui ne peut vouloir la dominer qu'à procéder encore d'elle-même, il faudrait alors *plier* à d'étranges mouvements ce qu'on ne pourrait même plus appeler simplement la logique ou le discours. D'autant plus que ce qu'imprudemment nous venons de nommer *fantômes* ne peut plus être, avec la même assurance, distingué de la vérité, de la réalité, de la chair vivante, etc. Il faut accepter que, d'une certaine manière, laisser son fantôme, ce soit pour une fois ne rien sauver.

Ce petit exercice aura suffi, sans doute, à en avertir le lecteur: 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 » à la manière encore platonisante du *khairein*. Il s'agit ici de tout autre chose. De cela aussi mais encore de tout autre chose. Qu'on relise, si l'on en doute, le paragraphe précédent. Tous les modèles de lecture classique y sont en un point excédés, précisément au point de leur appartenance au-dedans de la série. Étant entendu que l'excès n'est pas une *simple* sortie hors de

liait Theuth à ses propres enfants, à ses « caractères ». Thamous se presse, multiplie les réserves et ne veut visiblement laisser à Theuth aucun espoir.

Pour que l'écriture produise, comme il le dit, l'effet « inverse » de celui qu'on pouvait en attendre, pour que ce *pharmakon* se révèle, à l'usage, nuisible, il faut bien que son efficace, sa puissance, sa *dynamis* soit ambiguë. Comme il est dit du *pharmakon* dans le *Protagoras*, le *Philèbe*, le *Timée*. Or cette ambiguïté, Platon, par la bouche du roi, veut la maîtriser, en dominer la définition dans l'opposition simple et tranchée : du bien et du mal, du dedans et du dehors, du vrai et du faux, de l'essence et de l'apparence. Qu'on relise les attendus du jugement royal, on y retrouvera cette série d'oppositions. Et mise en place de telle sorte que le *pharmakon*, ou, si l'on veut, l'écriture, ne puisse qu'y tourner en rond : c'est en apparence que l'écriture est bienfaisante pour la mémoire, l'aidant de l'intérieur, par son mouvement propre, à connaître le vrai. Mais en vérité, l'écriture est essentiellement mauvaise, extérieure à la mémoire, productrice non de science mais d'opinion, non de vérité mais d'apparence. Le *pharmakon* produit le jeu de l'apparence à la faveur duquel il se fait passer pour la vérité, etc.

Mais alors que dans le *Philèbe* et le *Protagoras*, le *pharmakon*, parce qu'il est douloureux, paraît mauvais alors qu'il est bénéfique, ici, dans le *Phèdre* comme dans le *Timée*, il se donne pour un remède bienfaisant alors qu'il est en vérité nuisible. Une mauvaise ambiguïté est donc opposée à une bonne ambiguïté, une intention de mensonge à une simple apparence. Le cas de l'écriture est grave.

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 comprendre, 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 des termes soit simplement *extérieur* à

la série puisque nous savons que ce geste tombe sous une catégorie de la série. L'excès — mais peut-on encore l'appeler ainsi ? — n'est qu'un *certain* déplacement de la série. Et un certain *repli* — nous le nommerons plus tard *remarque* — dans la série de l'opposition, voire dans sa dialectique. Nous ne pouvons encore le qualifier, le nommer, le comprendre sous un simple concept sans le manquer aussitôt. Ce déplacement fonctionnel qui intéresse moins des identités conceptuelles signifiées que des différences (et nous le verrons, des « simulacres »), il faut le faire. Il s'écrit. Il faut donc d'abord le lire.

Si l'écriture produit, selon le roi et sous le soleil, l'effet inverse de celui qu'on lui prête, si le *pharmakon* est néfaste, c'est que, comme celui du *Timée*, il n'est pas d'ici. Il vient de là-bas, il est extérieur ou étranger : au vivant, qui est l'ici-même du dedans, au *logos* comme *zôon* qu'il prétend secourir ou suppléer. Les empreintes (*tupoi*) de l'écriture ne s'inscrivent pas cette fois, comme dans l'hypothèse du *Théétète* (191 sq.), en creux *dans* la cire de l'âme, répondant ainsi aux mouvements spontanés, autochtones, de la vie psychique. Sachant qu'il peut confier ou abandonner ses pensées au-dehors, à la consigne, aux marques physiques, spatiales et superficielles qu'on met à plat sur une tablette, celui qui disposera de la *tekhne* de l'écriture se reposera sur elle. Il saura qu'il peut s'absenter sans que les *tupoi* cessent d'être là, qu'il peut les oublier sans qu'ils quittent son service. Ils le représenteront même s'il les oublie, ils porteront sa parole même s'il n'est plus là pour les animer. Même s'il est mort, et seul un *pharmakon* peut détenir un tel pouvoir, sur la mort sans doute mais aussi en collusion avec elle. Le *pharmakon* et l'écriture, c'est donc bien toujours une question de vie ou de mort.

Peut-on dire sans anachronisme conceptuel — et donc sans faute grave de lecture — que les *tupoi* sont les représentants, les suppléants *physiques* du *psychique* absent ? Il faudrait plutôt penser que les traces écrites ne relèvent même plus de l'ordre de la *physis* parce

qu'elles ne sont pas vivantes. Elles ne poussent pas ; pas plus que ce qu'on aura ensemencé, comme le dira Socrate dans un instant, avec un roseau (*kalamos*). Elles font violence à l'organisation naturelle et autonome de la *mnèmè*, en laquelle *physis* et *psuchè* ne s'opposent pas. Si l'écriture appartient à la *physis*, n'est-ce pas à tel moment de la *physis*, à tel mouvement nécessaire par lequel sa vérité, la production de son apparence aime, dit Héraclite, à s'abriter en sa crypte ? « Cryptogramme » condense en un seul mot la proposition d'un pléonasmè.

Si l'on croit donc le roi sur parole, c'est cette vie de la mémoire que le *pharmakon* de l'écriture viendrait hypnotiser : la fascinant, la faisant sortir alors de soi et la mettant en sommeil dans le monument. Confiante dans la permanence et l'indépendance de ses *types* (*tupoi*), la mémoire s'endormira, ne se tiendra plus, ne tiendra plus à se tenir tendue, présente, au plus proche de la vérité des étants. Médusée par ses gardiens, par ses propres signes, par les types commis à la garde et surveillance du savoir, elle se laissera engloutir par *Lèthè*, envahir par l'oubli et le non-savoir⁴². Il ne faut pas ici séparer mémoire et vérité. Le mouvement de l'*aletheia* est de part en part déploiement de *mnèmè*. De la mémoire vivante, de la mémoire comme la vie psychique en tant qu'elle se présente à elle-même. Les puissances de la *Lèthè* accroissent simultanément les domaines de la mort, de la non-vérité, du non-savoir. C'est pourquoi l'écriture, du moins en tant qu'elle rend les « âmes oublieuses », nous tourne du côté de l'inanimé et du non-savoir. Mais on ne peut dire que son essence la confonde simplement et *présentement* avec la mort et la non-vérité. Car l'écriture n'a pas d'essence ou de valeur propre, qu'elle soit positive ou négative. Elle se joue dans le simulacre. Elle mime en son type la mémoire, le savoir, la vérité, etc. C'est pourquoi les hommes d'écriture comparaissent, sous l'œil de dieu, non pas comme des savants (*sophoi*) mais en vérité comme des prétendus ou soi-disant savants (*doxosophoi*).

veux dire : dans toutes les sciences que tu possèdes — combien nombreuses ! — et dans les autres, dis-moi, après ce que nous venons de constater ensemble, en trouves-tu une seule où celui qui dit vrai soit autre que celui qui trompe où ce ne soit pas un seul et même homme ? Vois, considère toutes les formes d'habileté, toutes les roueries, tout ce que tu voudras ; tu n'en trouveras pas, mon ami ; car il n'y en a pas. S'il y en a une, nomme-la.

HIPPIAS : Je n'en vois pas, Socrate, pour le moment.

SOCRATE : Et tu n'en verras jamais, à mon avis. Si donc je dis vrai, tu te rappelles, Hippias, ce qui résulte de notre examen.

HIPPIAS : Je n'ai pas bien présent à l'esprit ce que tu veux dire, Socrate.

SOCRATE : C'est apparemment que tu n'emploies pas ta mnémotechnie... (368 a d).

Le sophiste vend donc les signes et les insignes de la science : non pas la mémoire elle-même (*mnèmè*), seulement les monuments (*hypomnémata*), les inventaires, les archives, les citations, les copies, les récits, les listes, les notes, les doubles, les chroniques, les généalogies, les références. Non pas la mémoire mais les mémoires. Il répond ainsi à la demande des jeunes gens riches et c'est là qu'il est le plus applaudi. Après avoir avoué que les jeunes admirateurs ne peuvent souffrir de l'entendre parler de la plus belle partie de sa science (*Hippias majeur*, 285 d), le sophiste doit tout dire à Socrate :

SOCRATE : Alors dis-moi donc toi-même quels sont ces sujets sur lesquels ils t'écoutent avec plaisir et applaudissement ; car je ne le devine pas.

HIPPIAS : Les généalogies, Socrate ; celles des héros et des hommes ; les récits relatifs à l'antique fondation des cités ; et, d'une manière

C'est la définition du sophiste selon Platon. Car ce réquisitoire contre l'écriture accuse au premier chef la sophistique ; on peut l'inscrire dans l'interminable procès entamé par Platon, sous le nom de philosophie, contre les sophistes. L'homme qui se repose sur l'écriture, qui se vante des pouvoirs et des savoirs qu'elle lui assure, ce simulateur démasqué par Thamous a tous les traits du sophiste : « imitateur de celui qui sait », dit le *Sophiste* (*mimetès tou sophou*, 268 c). Celui que nous pourrions appeler le graphocrate ressemble comme un frère au sophiste Hippias tel qu'il est campé dans l'*Hippias mineur* : se glorifiant de savoir tout et tout faire. Et d'abord — ce que Socrate, par deux fois, en deux dialogues, feint ironiquement d'avoir oublié dans l'énumération — s'entendant mieux que personne en mnémonique ou en mnémotechnie. C'est même le pouvoir auquel il tient le plus :

SOCRATE : Par conséquent, en astronomie aussi, c'est le même homme qui dit vrai et qui trompe.

HIPPIAS : Cela paraît vrai.

SOCRATE : Eh bien, Hippias, procède ainsi à loisir pour toutes les sciences, et vois s'il n'en est pas de même de toutes. Justement, tu es le plus habile (*sophôtatos*) des hommes dans toutes également. Ne t'ai-je pas entendu t'en vanter, quand tu énumérais la variété vraiment enviable de tes aptitudes sur la place publique, près des comptoirs des banquiers ? [...] En outre, tu annonçais que tu apportais des poèmes, épopées, tragédies, dithyrambes, que sais-je encore ? beaucoup de discours en prose de toute espèce. Tu ajoutais, à propos des sciences dont je parlais à l'instant, que tu t'y entendais mieux que personne, ainsi qu'aux rythmes, aux modes musicaux, à la grammaire, et à quantité d'autres choses, si je m'en souviens bien. Ah ! j'oubliais, je crois, la mnémotechnie, dont tu te fais le plus d'honneur ; et combien d'autres choses, sans doute, qui ne me reviennent pas ! Mais voici ce que je

générale, tout ce qui se rapporte à l'antiquité ; si bien que j'ai dû, à cause d'eux, étudier et travailler toutes ces questions.

SOCRATE : Il est heureux pour toi, Hippias, qu'ils ne soient pas curieux de connaître la liste des archontes depuis Solon : car tu aurais eu fort à faire pour te la mettre dans la tête.

HIPPIAS : Pourquoi, Socrate ? Il me suffit d'entendre une fois cinquante noms de suite pour les retenir.

SOCRATE : C'est vrai ; j'oubliais que la mnémonique est ta partie... (285 d e).

En vérité, le sophiste fait semblant de tout savoir, sa « polymathie » (*Sophiste*, 232 a) n'est jamais qu'une apparence. En tant qu'elle *prête la main* à l'hypomnésie et non à la mémoire vive, l'écriture est donc elle aussi étrangère à la vraie science, à l'anamnèse en son mouvement proprement psychique, à la vérité dans le processus de sa (de la) présentation, à la dialectique. L'écriture peut seulement les *mimer*. (On pourrait montrer, mais nous ferons ici l'économie d'un tel développement, que la problématique qui lie aujourd'hui, et ici même, l'écriture à la (mise en) question de la vérité, aussi bien que de la pensée et de la parole à elle ordonnées, doit nécessairement exhumer, sans toutefois s'y limiter, les monuments conceptuels, les vestiges du champ de bataille, les repères marquant les lieux d'affrontement entre la sophistique et la philosophie, et, d'une manière plus générale, tous les contreforts élevés par le platonisme. A bien des égards, et d'un point de vue qui ne couvre pas tout le champ, nous sommes aujourd'hui à la veille du platonisme. Qu'on peut aussi naturellement penser comme un lendemain du hégélianisme. En ce point, la *philosophia*, l'*epistémé* ne sont pas « renversées », « refusées », « freinées », etc. au nom de quelque chose comme l'écriture ; bien au contraire. Mais elles sont, selon un rapport que la philosophie nommerait *simulacre*, selon un excès plus subtil de la vérité, assumées et en même

temps déplacées dans un tout autre champ, où l'on pourra encore, mais seulement, « mimer le savoir absolu » selon le mot de Bataille, dont le nom nous dispensera ici de tout un réseau de références.)

La ligne de front qui s'inscrit violemment entre le platonisme et son autre le plus proche, en l'espèce de la sophistique, est loin d'être unie, continue, comme tendue entre deux espaces homogènes. Son dessin est tel que, par une indécision systématique, les parties et les partis échangent fréquemment leurs places respectives, imitent les formes et empruntent les chemins de l'adversaire. Ces permutations sont donc possibles et si elles doivent bien s'inscrire sur un terrain commun, la dissension reste sans doute interne et repousse dans une ombre absolue quelque tout-autre de la sophistique *et* du platonisme, quelque résistance sans commune mesure avec toute cette commutation.

Contrairement à ce que nous avons plus haut laissé croire, on aura aussi de bonnes raisons de penser que le réquisitoire contre l'écriture ne vise pas en premier lieu la sophistique. Au contraire, il semble parfois en procéder. Exercer la mémoire, au lieu de confier des traces au-dehors, n'est-ce pas la recommandation impérieuse et classique des sophistes ? Platon s'approprierait donc, ici encore, comme il le fait souvent, une argumentation des sophistes. Ici encore, il la retournerait contre eux. Et plus loin, après le jugement royal, tout le discours de Socrate, nous l'analyserons maille par maille, est tissé de schémas et de concepts issus de la sophistique.

Il faudra donc reconnaître minutieusement le passage de la frontière. Et bien entendre que cette lecture de Platon n'est à aucun moment animée par quelque slogan ou mot d'ordre du genre « retour-aux-sophistes ».

Ainsi, dans les deux cas, des deux côtés, on suspecte l'écriture et l'on prescrit l'éveil exercé de la mémoire. Ce que Platon vise donc dans la sophistique, ce n'est pas le recours à la mémoire, mais dans un tel recours, la substitution de l'aide-mémoire à la mémoire vive, de

présent. Il serait alors rassurant. Le supplément, ici, n'est pas, n'est pas un étant (*on*). Mais il n'est pas non plus un simple non-étant (*mé on*). Son glissement le dérobe à l'alternative simple de la présence et de l'absence. Tel est le danger. Et ce qui permet toujours au type de se faire passer pour l'original. Dès que le dehors d'un supplément s'est ouvert, sa structure implique qu'il puisse lui-même se faire « typer », remplacer par son double, et qu'un supplément de supplément soit possible et nécessaire. Nécessaire parce que ce mouvement n'est pas un accident sensible et « empirique », il est lié à l'idéalité de l'*eidos*, comme possibilité de la répétition du même. Et l'écriture apparaît à Platon (et après lui à toute la philosophie qui se constitue comme telle dans ce geste) comme cet *entraînement* fatal du redoublement : supplément de supplément, signifiant d'un signifiant, représentant d'un représentant. (Série dont il n'est pas encore nécessaire — mais nous le ferons plus loin — de faire sauter le premier terme ou plutôt la première structure et d'en faire apparaître l'irréductibilité.) Il va de soi que la structure et l'histoire de l'écriture *phonétique* ont joué un rôle décisif dans la détermination de l'écriture comme redoublement du signe, comme signe de signe. Signifiant du signifiant phonique. Alors que ce dernier se tiendrait dans la proximité animée, dans la présence vivante de *mnèmè* ou de *psuchè*, le signifiant graphique, qui le reproduit ou l'imité, s'en éloigne d'un degré, tombe hors de la vie, entraîne celle-ci hors d'elle-même et la met en sommeil dans son double typé. D'où les deux méfaits de ce *pharmakon* : il engourdit la mémoire et s'il est secourable, ce n'est pas pour *mnèmè* mais pour *hypomnèsis*. Au lieu de réveiller la vie dans son original, « en personne », il peut tout au plus restaurer les monuments. Poison débilisant pour la mémoire, remède ou reconstituant pour ses signes extérieurs, ses *symptômes*, avec tout ce que ce mot peut connoter en grec : événement empirique, contingent, superficiel, généralement de chute ou d'affaissement, se distinguant, comme un indice, de ce à quoi il renvoie. Ton

la prothèse à l'organe, la perversion qui consiste à remplacer un membre par une chose, ici à substituer le « par-cœur » mécanique et passif à la réanimation active du savoir, à sa reproduction présente. La limite (entre le dedans et le dehors, le vivant et le non-vivant) ne sépare pas simplement la parole et l'écriture mais la mémoire comme dévoilement (re-)produisant la présence et la re-mémoration comme répétition du monument : la vérité et son signe, l'étant et le type. Le « dehors » ne commence pas à la jointure de ce que nous appelons aujourd'hui le psychique et le physique mais au point où la *mnèmè*, au lieu d'être présente à soi dans sa vie, comme mouvement de la vérité, se laisse supplanter par l'archive, se laisse évincer par un signe de re-mémoration ou de com-mémoration. L'espace de l'écriture, l'espace comme écriture s'ouvre dans le mouvement violent de cette suppléance, dans la différence entre *mnèmè* et *hypomnèsis*. Le dehors est déjà dans le travail de la mémoire. Le mal s'insinue dans le rapport à soi de la mémoire, dans l'organisation générale de l'activité mnésique. La mémoire est par essence finie. Platon le reconnaît en lui attribuant la vie. Comme à tout organisme vivant, nous l'avons vu, il lui assigne des limites. Une mémoire sans limite ne serait d'ailleurs pas une mémoire mais l'infinité d'une présence à soi. Toujours la mémoire a donc déjà besoin de signes pour se rappeler le non-présent auquel elle a nécessairement rapport. Le mouvement de la dialectique en témoigne. La mémoire se laisse ainsi contaminer par son premier dehors, par son premier suppléant : l'*hypomnèsis*. Mais ce dont rêve Platon, c'est d'une mémoire sans signe. C'est-à-dire sans supplément. *Mnèmè* sans *hypomnèsis*, sans *pharmakon*. Et cela au moment même et pour la raison même qu'il appelle *rêve* la confusion de l'hypothétique et de l'anhypothétique dans l'ordre de l'intelligibilité mathématique (*République*, VII, 533 b).

Pourquoi le supplément est-il dangereux ? Il ne l'est pas, si l'on peut dire, en soi, dans ce qui en lui pourrait se présenter comme une chose, comme un étant-

écriture ne guérit que le symptôme, disait déjà le roi, de qui nous tenons de savoir la différence infranchissable entre l'essence du symptôme et l'essence du signifié; et que l'écriture appartient à l'ordre et à l'extériorité du symptôme.

Ainsi, bien que l'écriture soit extérieure à la mémoire (intérieure), bien que l'hypomnésie ne soit pas la mémoire, elle l'affecte et l'hypnotise en son dedans. Tel est l'effet de ce *pharmakon*. Extérieure, l'écriture ne devrait pourtant pas toucher à l'intimité ou à l'intégrité de la mémoire psychique. Et pourtant, comme le feront Rousseau et Saussure, cédant à la même nécessité, sans toutefois y lire d'autres rapports entre l'intime et l'étranger, Platon maintient et l'extériorité de l'écriture et son pouvoir de pénétration maléfique, capable d'affecter ou d'infecter le plus profond. Le *pharmakon* est ce supplément dangereux qui entre par effraction dans cela même qui voudrait avoir pu s'en passer et qui se laisse à la fois frayer, violenter, combler et remplacer, compléter par la trace même dont le présent s'augmente en y disparaissant.

Si, au lieu de méditer la structure qui rend possible une telle supplémentarité, si au lieu surtout de méditer la réduction par laquelle « Platon-Rousseau-Saussure » tente en vain de la maîtriser dans un étrange « raisonnement », on se contentait d'en faire apparaître la « contradiction logique », il faudrait y reconnaître le fameux « raisonnement du chaudron », celui-là même que Freud rappelle dans la *Traumdeutung* pour en illustrer la logique du rêve. Voulant mettre toutes les chances de son côté, le plaideur accumule les arguments contradictoires : 1. Le chaudron que je vous rends est neuf ; 2. Les trous y étaient déjà quand vous me l'avez prêté ; 3. Vous ne m'avez d'ailleurs jamais prêté de chaudron. De même : 1. L'écriture est rigoureusement extérieure et inférieure à la mémoire et à la parole vives, qui en sont donc intactes. 2. Elle leur est nuisible parce qu'elle les endort et les infecte dans leur vie même qui serait intacte sans elle. Il n'y aurait pas de trous de mémoire et de parole sans l'écriture.

3. D'ailleurs, si on a fait appel à l'hypomnésie et à l'écriture, ce n'est pas pour leur valeur propre, c'est parce que la mémoire vivante est finie, qu'elle avait déjà des trous avant même que l'écriture n'y laisse ses traces. L'écriture n'a aucun effet sur la mémoire.

L'opposition entre *mnèmè* et *hypomnésis* commanderait donc le sens de l'écriture. Il nous apparaîtra que cette opposition fait système avec toutes les grandes oppositions structurales du platonisme. Ce qui se joue à la limite entre ces deux concepts, c'est par conséquent quelque chose comme la décision majeure de la philosophie, celle par laquelle elle s'institue, se maintient et contient son fond advers.

Or entre *mnèmè* et *hypomnésis*, entre la mémoire et son supplément, la limite est plus que subtile, à peine perceptible. De part et d'autre de cette limite, il s'agit de *répétition*. La mémoire vive répète la présence de l'*eidos* et la vérité est aussi la possibilité de la répétition dans le rappel. La vérité dévoile l'*eidos* ou l'*ontôs on*, c'est-à-dire ce qui peut être imité, reproduit, répété dans son identité. Mais dans le mouvement anamnésique de la vérité, ce qui est répété doit se présenter comme tel, comme ce qu'il est, dans la répétition. Le vrai est répété, est le répété de la répétition, le représenté présent dans la représentation. Il n'est pas le répétant de la répétition, le signifiant de la signification. Le vrai est la présence de l'*eidos* signifié.

Or de même que la dialectique, déploiement de l'anamnèse, la sophistique, déploiement de l'hypomnèse, suppose la possibilité de la répétition. Mais elle se tient cette fois de l'autre côté, sur l'autre face, pourrait-on dire, de la répétition. Et de la signification. Ce qui se répète, c'est le répétant, l'imitant, le signifiant, le représentant, à l'occasion en l'absence de *la chose même* qu'ils paraissent rééditer, et sans l'animation psychique ou mnésique, sans la tension vivante de la dialectique. Or l'écriture serait bien la possibilité pour le signifiant de se répéter tout seul, machinalement, sans âme qui vive pour le soutenir et l'assister dans sa répétition, c'est-à-dire sans que la vérité nulle part ne

donner des signes. Plutôt pour les vendre. Par cette économie des signes, les sophistes sont bien des hommes d'écriture au moment où ils s'en défendent. Mais est-ce que Platon ne l'est pas aussi, par un effet de renversement symétrique ? Non seulement parce qu'il est écrivain (argument banal que nous spécifierons plus loin) et qu'il ne peut, ni en fait ni en droit, expliquer ce qu'est la dialectique sans appel à l'écriture ; non seulement parce qu'il juge que la répétition du même est nécessaire dans l'anamnèse, mais aussi parce qu'il la juge indispensable comme inscription dans le type. (Il est remarquable que *typos* s'applique avec une égale pertinence à l'empreinte graphique et à l'*eidos* comme modèle. Entre tant d'autres exemples, cf. *République*, III, 402 d.) Cette nécessité appartient d'abord à l'ordre de la loi et elle est posée par les *Lois*. Dans ce cas, l'identité immuable et pétrifiée de l'écriture ne s'ajoute pas à la loi signifiée ou à la règle prescrite comme un simulacre muet et stupide : elle en assure la permanence et l'identité avec la vigilance d'un gardien. Autre gardien des lois, l'écriture nous assure le moyen de revenir à loisir, autant de fois qu'il faudra, à cet objet idéal qu'est la loi. On pourra ainsi la scruter, l'interroger, la consulter, la faire parler sans altérer son identité. C'est exactement, avec les mêmes mots (*boetheia* notamment), l'envers, l'autre face du discours de Socrate dans le *Phèdre* :

CLINIAS : On ne saurait d'ailleurs trouver, pour une législation (*nomothesia*) intelligente, un plus grand secours (*boetheia*), puisque les prescriptions (*prostagmata*) de la loi, une fois confiées à l'écriture (*en grammasi tethenta*), sont ainsi, pour tout le temps à venir, prêtes à rendre raison, vu qu'elles ne bougent aucunement. Aussi lors même qu'elles seraient, au début, difficiles à entendre, n'a-t-on pas lieu de s'en effrayer, car celui-là même qui est lent d'esprit pourra y revenir et les scruter, à plusieurs reprises, et ce n'est pas non plus leur longueur, si elles sont

se présente. La sophistique, l'hypomnésie, l'écriture ne seraient donc séparées de la philosophie, de la dialectique, de l'anamnèse et de la parole vive que par l'épaisseur invisible, presque nulle, de telle *feuille* entre le signifiant et le signifié; la « feuille » : métaphore signifiante, notons-le, ou plutôt empruntée à la face signifiante, puisque la feuille comportant un recto et un verso s'annonce d'abord comme surface et support d'écriture. Mais du même coup, l'unité de cette feuille, du système de cette différence entre signifié et signifiant, n'est-ce pas aussi l'inséparabilité entre la sophistique et la philosophie? La différence entre signifié et signifiant est sans doute le schéma directeur à partir duquel le platonisme s'institue et détermine son opposition à la sophistique. S'inaugurant ainsi, la philosophie et la dialectique se déterminent en déterminant leur autre.

Cette complicité profonde dans la rupture a une première conséquence : l'argumentation du *Phèdre* contre l'écriture peut emprunter toutes ses ressources à Isocrate ou à Alcidas au moment où, les « transposant ⁴³ », elle retourne ses armes contre la sophistique. Platon imite les imitateurs pour restaurer la vérité de ce qu'ils imitent : la vérité elle-même. Seul en effet la vérité comme présence (*ousia*) du présent (*on*) est ici discriminante. Et son pouvoir discriminant, qui commande où, comme on voudra, est commandé par la différence entre signifié et signifiant, en reste en tout cas systématiquement inséparable. Or cette discrimination se subtilise elle-même jusqu'à ne séparer jamais, en dernière instance, que le même de soi, de son double parfait et presque indiscernable. Mouvement qui se produit tout entier dans la structure d'ambiguïté et de réversibilité du *pharmakon*.

Comment le dialecticien simule-t-il en effet celui qu'il dénonce comme le simulateur, comme l'homme du simulacre? D'une part, les sophistes conseillaient, comme Platon, d'exercer la mémoire. Mais c'était, nous l'avons vu, pour pouvoir parler sans savoir, pour réciter sans jugement, sans souci de vérité, pour

utiles, qui peut le moins justifier ce qui me paraîtrait, à moi, une impiété pour quelque homme que ce soit : se dispenser de prêter à cette démonstration toute l'assistance (*to mè ou boethin toutois tois logos*) dont il est capable (X, 891 a. Je cite toujours la traduction qui fait autorité, ici celle de Diès, en y ajoutant, quand cela nous intéresse, les mots grecs qui s'imposent, et en laissant le lecteur apprécier les habituels effets de traduction. Sur les rapports entre lois non écrites et lois écrites, voir notamment VII, 793 b c).

Les mots grecs soulignés le montrent bien : les prostagmes de la loi ne peuvent être *posés* que dans l'écriture (*en grammasi tethenta*). La nomothésie est engrammatique. Le législateur est un écrivain. Et le juge est un lecteur. Passons au livre XII : « Sur elles toutes doit tenir fixé son regard le juge qui veut observer une justice impartiale ; il doit s'en procurer la lettre écrite (*grammata*) pour les étudier ; de toutes les sciences en effet, celle qui élève davantage l'esprit qui s'y applique est la science des lois, pourvu que les lois soient bien faites » (957 c).

Inversement, symétriquement, les rhéteurs n'avaient pas attendu Platon pour traduire l'écriture en jugement. Pour Isocrate⁴⁴, pour Alcidas, le *logos* est aussi un vivant (*zôon*) dont la richesse, la vigueur, la souplesse, l'agilité sont limitées et contraintes par la rigidité cadavérique du signe écrit. Le type ne s'adapte pas avec toute la finesse requise aux données changeantes de la situation présente, à ce qu'elle peut avoir chaque fois d'unique et d'irremplaçable. Si la *présence* est la forme générale de l'étant, le *présent*, lui, est toujours autre. Or l'écrit, en tant qu'il se répète et reste identique à soi dans le type, ne se ploie pas en tous les sens, ne se plie pas aux différences entre les présents, aux nécessités variables, fluides, furtives de la psychagogie. Celui qui parle, au contraire, ne se soumet à aucun schème préétabli ; il conduit mieux ses signes ; il

est là pour les accentuer, les infléchir, les retenir ou les lâcher selon les exigences du moment, la nature de l'effet cherché, la prise offerte par l'interlocuteur. Assistant ses signes dans leur opération, celui qui agit par la voix pénètre plus facilement dans l'âme du disciple pour y produire des effets toujours singuliers, la conduisant, comme s'il logeait en elle, où il l'entend. Ce n'est donc pas sa violence maléfique mais son impuissance essoufflée que les sophistes reprochent à l'écriture. A ce serviteur aveugle, à ses mouvements maladroits et errants, l'école attique (Gorgias, Isocrate, Alcidamas) oppose la force du *logos* vivant, le grand maître, le grand pouvoir : *logos dunastes megas estin*, dit Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène*. La dynastie de la parole peut être plus violente que celle de l'écriture, son effraction est plus profonde, plus pénétrante, plus diverse, plus sûre. Seul se réfugie dans l'écriture celui qui ne sait pas mieux parler que le premier venu. Alcidamas le rappelle dans son traité « sur ceux qui écrivent des discours » et « sur les sophistes ». L'écriture comme consolation, compensation, remède pour la parole débile.

Malgré ces ressemblances, la condamnation de l'écriture ne s'engage pas chez les rhéteurs comme elle le fait dans le *Phèdre*. Si l'écrit est méprisé, ce n'est pas en tant que *pharmakon* venant corrompre la mémoire et la vérité. C'est parce que le *logos* est un *pharmakon* plus efficace. Ainsi le nomme Gorgias. En tant que *pharmakon*, le *logos* est à la fois bon et mauvais ; il n'est pas commandé d'abord par le bien et la vérité. C'est seulement à l'intérieur de cette ambivalence et de cette indétermination mystérieuse du *logos*, et lorsqu'elle aura été reconnue, que Gorgias détermine la vérité comme *monde*, structure ou ordre, ajointement (*kosmos*) du *logos*. Par là il annonce sans doute le geste platonicien. Mais avant une telle détermination, nous sommes dans l'espace ambivalent et indéterminé du *pharmakon*, de ce qui dans le *logos* reste puissance, en puissance, n'est pas encore langage transparent du savoir. Si l'on était autorisé à le ressaisir dans des

à-dire en montrant le vrai, mettre un terme à l'ignorance ».

Mais avant d'être dominé, dompté par le *kosmos* et l'ordre de la vérité, le *logos* est un vivant sauvage, une animalité ambiguë. Sa force magique, « pharmaceutique », tient à cette ambivalence et cela explique qu'elle soit disproportionnée à ce peu de chose qu'est une parole :

« Si c'est la parole qui l'a persuadée et a trompé son âme, il n'est pas non plus difficile à cet égard de la défendre et de ruiner l'accusation, ainsi : la parole exerce un grand pouvoir, elle qui, étant très peu de chose et qu'on ne voit pas du tout, accomplit des ouvrages très divins. Car elle peut apaiser la terreur et écarter le deuil, elle fait naître la joie et accroît la pitié... »

La « persuasion entrant dans l'âme par le discours » tel est bien le *pharmakon* et tel est le nom dont se sert Gorgias :

« La puissance du discours (*ton logou dunamis*) a le même rapport (*ton auton dé logon*) à la disposition de l'âme (*pros ten tes psuchès taxin*) que la disposition des drogues (*tôn pharmakôn taxis*) à la nature des corps (*ten tôn somatôn physin*). De même que certaines drogues évacuent du corps certaines humeurs, chacune la sienne, et les unes arrêtent la maladie, les autres la vie ; de même certains discours affligent, certains réjouissent ; les uns terrorisent, les autres enhardissent les auditeurs ; d'autres par une mauvaise persuasion droguent l'âme et l'ensorcellent (*ten psuchen epharmakeusan kai exegoeteusan*). »

On aura réfléchi, au passage, que le rapport (l'analogie) entre le rapport *logos*/âme et le rapport *pharmakon*/corps est lui-même désigné comme *logos*. Le nom du rapport est le même que celui de l'un des termes.

catégories ultérieures et précisément dépendantes de l'histoire ainsi ouverte, catégories *d'après la décision*, il faudrait parler ici de l'« irrationalité » du *logos* vivant, de son pouvoir d'envoûtement, de fascination médusante, de transformation alchimique qui l'apparente à la sorcellerie et à la magie. Sorcellerie (*goeteia*), psychagogie, tels sont les « faits et gestes » de la parole, du plus redoutable *pharmakon*. Dans son *Éloge d'Hélène*, Gorgias se sert de ces mots pour qualifier la puissance du discours :

« Les enchantements inspirés des dieux à travers les paroles (*ai gar entheoi dia logôn epoidai*) amènent le plaisir, remmènent le deuil. Ne faisant bientôt qu'un avec ce que l'âme pense, la puissance de l'enchantement la séduit (*éthelxe*) et persuade et change par une fascination (*goeteiai*). Deux arts de magie et de fascination ont été découverts pour égarer l'âme et tromper l'opinion [...] Qu'est-ce qui empêche donc qu'un charme (*umnos*) ait pu surprendre Hélène, qui n'était pas jeune, avec la même violence qu'un enlèvement?... La parole, celle qui persuade l'âme, celle qu'elle a persuadée elle la contraint et à obéir aux choses dites et à consentir aux choses en cours. Le persuadeur pour autant qu'il a contraint est dans le tort, et la persuadée pour autant qu'elle a été contrainte par parole, le mal qu'on dit d'elle ne repose sur rien⁴⁵ ! »

L'éloquence persuasive (*peithô*) est le pouvoir d'effraction, d'enlèvement, de séduction intérieure, de rapt invisible. C'est la force furtive elle-même. Mais en montrant qu'Hélène a cédé à la violence d'une parole (aurait-elle faibli devant une lettre ?) en innocentant cette victime, Gorgias accuse le *logos* en son pouvoir de mensonge. Il veut, « en donnant de la logique (*logismon*) au discours (*toi logoi*), à la fois en finir avec l'accusation contre une femme si mal famée, et, en démontrant que les blâmeurs sont dans le faux, c'est-

Le *pharmakon* est compris dans la structure du *logos*. Cette compréhension est une *domination* et une *décision*.

5. LE PHARMAKEUS

« Si nul mal en effet ne nous blessait, nous n'aurions plus besoin de secours et il deviendrait évident par là que c'était le mal qui nous rendait le bien (*tagathon*) précieux et cher, parce que celui-ci était le remède (*pharmakon*) de la maladie qu'était le mal : mais la maladie supprimée, le remède n'a plus d'objet (*ouden dei pharmakeu*). En est-il ainsi du bien?... — Il semble, dit-il, que ce soit la vérité. »

Lysis, 220 c d.

Mais à ce titre, et si le *logos* est déjà un supplément pénétrant, Socrate, « celui qui n'écrit pas », n'est-il pas aussi un maître du *pharmakon*? Et par là, ne ressemble-t-il pas à s'y méprendre à un sophiste? à un *pharmakeus*? à un magicien, à un sorcier, voire à un empoisonneur? Et même à ces imposteurs dénoncés par Gorgias? Les fils de ces complicités sont presque inextricables.

Socrate a souvent dans les dialogues de Platon le visage du *pharmakeus*. Le nom en est donné à Érôs par Diotime. Mais sous le portrait d'Érôs, on ne peut pas ne pas reconnaître les traits de Socrate, comme si Diotime, le regardant, proposait à Socrate le portrait de Socrate (203 c d e). Érôs, qui n'est ni riche, ni beau, ni délicat, passe sa vie à philosopher (*philosophôn dia pantos tou biou*); c'est un redoutable sorcier (*deinos goes*), magicien (*pharmakeus*), sophiste (*sophistes*). Individu qu'aucune « logique » ne peut retenir dans une définition non contradictoire, individu de l'espèce démonique, ni dieu ni homme, ni immortel ni mortel, ni vif ni mort, il a pour vertu de « donner l'essor, aussi

bien à la divination tout entière (*mantikè pasa*) qu'à l'art des prêtres pour ce qui concerne sacrifices et initiations, tout comme incantations, vaticination en général et magie (*thusias-teletas-epôdas-manteian*) » (202 e).

Et dans le même dialogue, Agathon accusait Socrate de vouloir l'ensorceler, de lui avoir jeté un sort (*Pharmattein boulei mé, ô Sôkrates*, 194 a). Le portrait d'Érôs par Diotime est placé entre cette apostrophe et le portrait de Socrate par Alcibiade.

Qui rappelle que la magie socratique opère par le *logos* sans instrument, par une voix sans accessoire, sans la flûte du satyre Marsyas :

« Mais je ne suis pas flûtiste ! » diras-tu. Tu l'es, infiniment plus merveilleux que celui dont il s'agit. Lui, vois-tu, il avait besoin d'instruments pour charmer les hommes par la vertu qui émanait de sa bouche [...] ses mélodies [...] sont les seules qui mettent en état de possession et par lesquelles se révèlent les hommes qui éprouvent le besoin de dieux ou d'initiations, parce que ces mélodies sont elles-mêmes divines. Quant à toi, tu ne diffères pas de lui, sauf en ce que, sans instruments (*aneu organôn*), par des paroles sans accompagnement (*psilois logois*⁴⁶), tu produis ce même effet... (215 c d). »

Cette voix nue et sans organe, on ne peut l'empêcher de pénétrer qu'en se bouchant les oreilles, comme Ulysse fuyant les Sirènes (216 a).

Le *pharmakon* socratique agit aussi comme un poison, comme un venin, comme une morsure de vipère (217-218). Et la morsure socratique est pire que celles des vipères car sa trace envahit l'âme. Ce qu'il y a de commun, en tout cas, entre la parole socratique et la potion vénéneuse, c'est qu'elles pénètrent, pour s'en emparer, dans l'intériorité la plus dérobée de l'âme et du corps. La parole démonique de ce thaumaturge entraîne dans la *mania* philosophique et dans des

occultes par l'analyse et la question. Elle ne consiste pas à démonter l'assurance charlatanesque d'un *pharmakeus* depuis l'instance obstinée d'une raison transparente et d'un *logos* innocent. L'ironie socratique précipite un *pharmakon* au contact d'un autre *pharmakon*. Plutôt, elle renverse le pouvoir et retourne la surface du *pharmakon*⁴⁷. Prenant ainsi effet, acte et date, en le *classant*, de ce que le propre du *pharmakon* consiste en une certaine inconsistance, une certaine impropriété, cette non-identité à soi lui permettant toujours d'être contre soi retourné.

Dans ce retournement, il y va de la science et de la mort. Qui se consignent en un seul et même type dans la structure du *pharmakon* : nom unique de cette potion qu'il faut attendre. Et qu'il faut même, comme Socrate, mériter.

transports dionysiaques (218 *b*). Et quand il n'agit pas comme le venin de la vipère, le sortilège pharmaceutique de Socrate provoque une sorte de *narcose*, il engourdit et paralyse dans l'aporie, comme la décharge de la torpille (*narkè*) :

MENON : Socrate, j'avais appris par ouï-dire, avant même de te rencontrer, que tu ne faisais pas autre chose que trouver partout les difficultés et en faire trouver aux autres. En ce moment même, je le vois bien, par je ne sais quelle magie et quelles drogues, par tes incantations, tu m'as si bien ensorcelé que j'ai la tête remplie de doute (*goeteueis me kai pharmatteis kai atekhnôs katepadeis, ôste meston aporias gegonenai*. [Nous venons, on l'aura compris, de citer la traduction Budé]). J'oserais dire, si tu me permets une plaisanterie, que tu me parais ressembler tout à fait, par l'aspect (*eidos*) et par tout le reste, à ce large poisson de mer qui s'appelle une torpille (*narkè*). Celle-ci engourdit aussitôt quiconque s'approche et la touche ; tu m'as fait éprouver un effet semblable, [tu m'as engourdi]. Oui, je suis vraiment engourdi de corps et d'âme, et je suis incapable de te répondre [...] Tu as bien raison, crois-moi, de ne vouloir ni naviguer ni voyager hors d'ici : dans une ville étrangère, avec une pareille conduite, tu ne serais pas long à être arrêté comme sorcier (*goes*) (80 *a b*).

Socrate arrêté comme sorcier (*goes* ou *pharmakeus*) : patientons.

Qu'en est-il de cette *analogie* qui sans cesse rapporte le *pharmakon* socratique au *pharmakon* sophistique et, les proportionnant l'un à l'autre, nous fait de l'un à l'autre indéfiniment remonter ? Comment les discerner ?

L'ironie ne consiste pas à dissoudre un charme sophistique, à défaire une substance ou un pouvoir

II

L'usage socratique du *pharmakon* ne viserait pas à assurer la puissance du *pharmakeus*. La technique d'effraction ou de paralysie peut même éventuellement se retourner contre lui, encore qu'on doive toujours, à la manière symptomatologique de Nietzsche, diagnostiquer l'économie, l'investissement et le bénéfice différé sous le signe du pur renoncement, sous la *mise* du sacrifice désintéressé.

La nudité du *pharmakon*, la voix dégarnie (*psilos logos*), confère une certaine maîtrise dans le dialogue, à la condition que Socrate déclare renoncer à ses bénéfices, au savoir comme puissance, à la passion, à la jouissance. A la condition qu'en un mot il consente à recevoir la mort. Celle du corps en tout cas : l'*aletheia* et l'*epistémé*, qui sont aussi des pouvoirs, se paient à ce prix.

La crainte de la mort donne prise à tous les envoûtements, à toutes les médecines occultes. Le *pharmakeus* mise sur cette crainte. Dès lors, travaillant à nous en libérer, la pharmacie socratique correspond à l'opération de l'*exorcisme*, telle qu'elle peut être envisagée et conduite du côté, du point de vue de dieu. Après s'être demandé si un dieu avait donné aux hommes une drogue pour produire la crainte (*phobou pharmakon*), l'Athénien des *Lois* congédie l'hypothèse : « Revenons donc à notre législateur pour lui dire : « Eh bien ! législateur, sans doute, pour produire la crainte, aucun

dieu n'a donné aux hommes une telle drogue (*pharmakon*) et nous n'en avons pas nous-mêmes inventé de semblable, — car les sorciers (*goetas*) ne comptent pas parmi nos hôtes ; mais pour produire l'absence de crainte (*aphobias*) et une audace exagérée et intempes-tive, là où il n'en faut pas, y a-t-il un breuvage, ou sommes-nous d'un autre avis ? » (649 a).

En nous c'est l'enfant qui a peur. Il n'y aura plus de charlatans quand l'enfant qui se « maintient au-dedans de nous » n'aura plus peur de la mort comme d'un *mormolukeion*, d'un épouvantail à effrayer les enfants, d'un Croquemitaine. Et il faudra multiplier quotidiennement les incantations pour délivrer l'enfant de ce phantasme : « CÉBÈS : — Donc cet enfant-là, tâche que, dissuadé par toi, il n'ait pas de la mort la même crainte que de Croquemitaine ! — Mais alors, ce qu'il lui faut, dit Socrate, c'est une incantation de chaque jour, jusqu'à temps que cette incantation l'ait tout à fait débarrassé ! — D'où tirerons-nous donc, Socrate, contre ces sortes de frayeurs un enchanteur (*epôdon*) accompli, puisque, dit-il, tu es en train, toi, de nous abandonner ? » (*Phédon*, 77 e). Dans le *Criton*, Socrate refuse aussi de céder à la foule qui essaie de « nous terrifier comme des enfants en multipliant ses épouvantails, en évoquant les emprisonnements, les supplices, les confiscations » (46 c).

La contre-incantation, l'exorcisme, l'antidote, c'est la dialectique. A la demande de Cébès, Socrate répond qu'il ne faut pas seulement chercher un magicien mais aussi — et c'est la plus sûre incantation — s'entraîner à la dialectique : ... « dans la recherche d'un tel enchanteur n'épargnez ni biens ni peine, en vous disant qu'il n'y a rien à quoi vous puissiez, avec plus d'à-propos, dépenser votre bien ! Mais soumettez-vous encore vous-mêmes, il le faut, à une mutuelle recherche ; car peut-être auriez-vous de la peine à trouver des gens qui, plus que vous, soient aptes à remplir cet office ! » (*Phédon* 78 a b).

Se soumettre à la recherche mutuelle, chercher à se connaître soi-même par le détour et le langage de

(*iama*), la mort, c'est alors, nous pouvons le répéter en toute justice, que de tels juges ou directeurs des juges mériteront d'être loués dans la cité tout entière » (XII, 957 c-958 a. Je souligne).

La dialectique anamnésique, comme répétition de l'*eidōs*, ne peut se distinguer du savoir et de la maîtrise de soi. Ce sont, l'une et l'autre, les meilleurs exorcismes qu'on puisse opposer à la terreur de l'enfant devant la mort et la charlatanerie des Croquemitaïnes. La philosophie consiste à rassurer les enfants. C'est-à-dire, comme on voudra, à les faire échapper à l'enfance, à oublier l'enfant, ou inversement, mais aussi du même coup, à parler d'abord pour lui, à lui apprendre à parler, à dialoguer, en déplaçant sa peur ou son désir.

On pourrait jouer, dans la trame du *Politique* (280 a sq.), à classer cette espèce de protection (*amunterion*) nommée dialectique et appréhendée comme contrepoison. Parmi les étants qu'on pourrait appeler artificiels (fabriqués ou acquis), l'*Étranger* distingue les moyens d'action (en vue du *poiein*) et les protections (*amunteria*) évitant de souffrir ou de subir (*tou me paskhein*). Parmi ces dernières, on distinguera entre 1) les *antidotes* (*alexipharmaka*), qui peuvent être soit humains soit divins (et la dialectique est de ce point de vue l'être-antidote de l'antidote en général, avant qu'il soit possible de le distribuer entre les régions du divin ou de l'humain. La dialectique est le passage entre ces deux régions) et 2) les *problèmes* (*problemata*) : ce qu'on a devant soi — obstacle, abri, armure, bouclier, défense. Abandonnant la voie des antidotes, l'*Étranger* poursuit la division des *problemata* qui peuvent fonctionner comme armures ou clôtures. Les *clôtures* (*phragmata*) sont des tentures ou des protections (*alexeteria*) contre le froid et le chaud ; les *protections* sont des toitures ou des couvertures ; *couvertures* qui peuvent être étendues (comme des tapis) ou enveloppantes, etc. La division se poursuit ainsi à travers les différentes

l'autre, telle est l'opération que Socrate, rappelant ce que le traducteur nomme le « précepte de Delphes » (*tou Delphikou grammatos*), présente à Alcibiade comme l'antidote (*alexipharmakon*), la contre-potion (*Alcibiade* 132 b). Dans le texte des *Lois* dont nous avons plus haut interrompu la citation, quand la nécessité de la lettre aura été fermement posée, l'introjection, l'intériorisation des *grammata* dans l'âme du juge, comme dans leur résidence la plus sûre, est alors ordonnancée au titre de l'antidote. Reprenons :

« Sur elles toutes doit tenir fixé son regard le juge qui veut observer une justice impartiale ; il doit s'en procurer la lettre écrite pour les étudier ; de toutes les sciences, en effet, celle qui élève davantage l'esprit qui s'y applique est la science des lois, pourvu que les lois soient bien faites ; si elle n'avait cette vertu, ce serait donc en vain que nous aurions donné, à la divine et admirable loi, un nom qui ressemble à celui de l'esprit [*nomos/nous*]. D'ailleurs, tout le reste, soit poèmes qui ont pour objet l'éloge ou le blâme, soit simple prose, discours écrits, livres entretiens de chaque jour où se succèdent les entêtements de la controverse et les adhésions données parfois bien légèrement, tout cela aurait sa sûre pierre de touche dans les écrits du législateur (*ta tou nomothetou grammata*). C'est en son âme que doit les garder (*a dei kektemenon en autô*) le bon juge, comme antidotes (*alexipharmaka*) contre les autres discours ; ainsi assure-t-il sa propre rectitude et celle de la cité, procurant aux honnêtes gens la sauvegarde et l'accroissement de leurs droits, aux méchants toute l'aide possible pour se convertir de leur folie, de leur débauche, de leur lâcheté, en un mot de toute leur injustice, pour autant que leurs erreurs sont curables ; quant à ceux chez qui elles sont vraiment la trame de leur destin, si, à des âmes ainsi faites ils administrent, comme remède

techniques de fabrication des couvertures enveloppantes et parvient enfin au vêtement tissé et à l'art du tissage : espèce *problématique* de la protection. Cet art exclut donc, si l'on veut bien suivre la division à la lettre, le recours aux antidotes ; et par conséquent à cette espèce d'antidote ou de *pharmakon* inversé que constitue la dialectique. Le texte exclut la dialectique. Et pourtant, il faudra bien distinguer plus loin entre deux textures, quand on réfléchira que la dialectique est aussi un art du tissage, une science de la *sumplokè*.

L'inversion dialectique du *pharmakon* ou du dangereux supplément rend donc la mort à la fois acceptable et nulle. Acceptable parce qu'annulée. A lui faire bon accueil, l'immortalité de l'âme, agissant comme un anticorps, en dissipe le phantasme épouvantable. Le *pharmakon* inversé, qui met en fuite tous les épouvantails, n'est autre que l'origine de l'*epistémé*, l'ouverture à la vérité comme possibilité de la répétition et soumission de la « fureur de vivre » (*epithumein zên*, *Criton*, 53 e) à la loi (au bien, au père, au roi, au chef, au capital, au soleil invisibles). Ce sont les lois elles-mêmes qui, dans le *Criton*, invitent à ne pas « manifester cette fureur de vivre au mépris des lois les plus importantes ».

Que dit en effet Socrate quand Cébès et Simmias lui demandent de leur fournir un enchanteur ? Il les appelle au dialogue philosophique et à son objet le plus digne : la vérité de l'*eidos* comme de ce qui est identique à soi, toujours le même que soi et donc simple, non-composé (*asuntheton*), indécomposable, inaltérable (78 c e). L'*eidos* est ce qui peut toujours être répété comme le même. L'idéalité et l'invisibilité de l'*eidos*, c'est son pouvoir-être-répété. Or la loi est toujours la loi d'une répétition, et la répétition est toujours la soumission à une loi. La mort ouvre donc à l'*eidos* comme à la loi-répétition. Dans la prosopopée des Lois du *Criton*, Socrate est appelé à accepter à la fois la mort et la loi. Il doit se reconnaître comme le rejeton, le fils ou le représentant (*ekgonos*) et même l'esclave (*doulos*) de la loi qui, en unissant son père et sa

mère, a rendu sa naissance possible. La violence est donc encore plus impie quand elle s'exerce contre la loi de la mère/patrie que lorsqu'elle blesse père et mère (51 c). C'est pourquoi, lui rappellent les Lois, Socrate doit mourir conformément à la loi et dans l'enceinte de cette ville, lui qui n'en a (presque) jamais voulu sortir :

Ah ! ta sagesse te permet-elle donc de méconnaître qu'il faut honorer sa patrie plus encore qu'une mère, plus qu'un père, plus que tous les ancêtres, qu'elle est plus respectable, plus sacrée, qu'elle tient un plus haut rang au jugement des dieux et des hommes sensés [...] Quant à la violence, n'est-elle pas impie envers une mère, envers un père, et bien plus encore envers la patrie ? [...] Socrate, il y a de fortes preuves qui démontrent que nous te plaisons, nous et l'État (*polis*). Tu ne te serais pas tenu enfermé plus qu'aucun autre Athénien dans cette ville (*polis*), si elle ne t'avait convenu plus qu'à tout autre, attaché à elle jusqu'à n'en jamais sortir pour aller ni à une fête, sauf à l'Isthme, une seule fois, ni en aucun pays étranger, sauf en expédition militaire, sans avoir jamais voyagé nulle part comme font les autres, sans même avoir conçu le désir de connaître une autre cité et d'autres lois, pleinement satisfait de nous et de cet État (*polis*). Tant tu nous préférerais à tout, tant tu consentais formellement à vivre sous notre autorité (51 a c-52 b c).

La parole socratique est tenue au séjour, à la demeure, à la garde : dans l'autochtonie, dans la ville, dans la loi, sous la haute surveillance de sa langue. Ce qui prendra plus loin tout son sens, quand l'écriture sera décrite comme l'errance même, et la vulnérabilité muette à toutes les agressions. L'écriture en rien ne réside.

L'*eidos*, la vérité, la loi ou l'*epistémé*, la dialectique, la philosophie, tels sont les autres noms du *pharmakon*

et qu'il fit un mouvement comme pour m'interroger, quand tous les assistants vinrent se ranger en cercle autour de nous, alors, ô mon noble ami, j'aperçus dans l'ouverture de son manteau une beauté qui m'enflamma, je perdis la tête [...] Cependant, quand il me demanda si je connaissais le remède contre le mal de tête (*to tes kephales pharmakon*)... je lui répondis que c'était une certaine plante à laquelle s'ajoutait une incantation (*epodè dè tis epi tô pharmakô*), et que l'incantation jointe au remède le rendait souverain, mais que sans elle il n'opérait pas. — « Je vais écrire, me dit-il, l'incantation sous ta dictée » (155 d-156 a. Cf. aussi 175-176⁴⁸).

Mais on ne peut guérir la tête séparément. Les bons médecins soignent « le tout » et c'est « en soignant le tout qu'ils s'appliquent à soigner et à guérir la partie malade ». Puis prétendant s'inspirer d'un médecin thrace, « un de ces disciples de Zalmoxis qui, dit-on, savent rendre les gens immortels », Socrate montre que le tout du corps ne peut être guéri qu'à la source — l'âme — de tous ses biens et maux. « Or le remède de l'âme, ce sont de certaines incantations (*epodais tisin*). Celles-ci consistent dans les beaux discours qui font naître dans l'âme la sagesse (*sophrosunen*). Quand l'âme possède une fois la sagesse et la conserve, il est facile alors de donner la santé à la tête et au corps entier » (157 a). Et l'on passe alors au dialogue sur l'essence de la sagesse, le meilleur *pharmakon*, le remède capital.

La philosophie oppose donc à son autre cette transmutation de la drogue en remède, du poison en contre-poison. Une telle opération ne serait pas possible si le *pharmako-logos* n'abritait en lui-même cette complicité des valeurs contraires, et si le *pharmakon* en général n'était, avant toute discrimination, ce qui, se donnant pour remède peut (se) corrompre en poison, ou ce qui se donnant pour poison peut s'avérer remède. L'« essence » du *pharmakon*, c'est que n'ayant pas

qu'il faut opposer au *pharmakon* des sophistes et à la crainte envoûtante de la mort. *Phamakeus* contre *pharmakeus*, *pharmakon* contre *pharmakon*. C'est pourquoi Socrate entend les Lois comme s'il était par leur voix soumis à un charme initiatique, charme sonore, donc, phonique plutôt, c'est-à-dire qui pénètre l'âme et emporte le for intérieur. « Voilà, sache-le bien, mon très cher Criton, ce que moi, je crois entendre, comme les initiés aux mystères des Corybantes croient entendre des flûtes ; oui, le son de ces paroles (*è êkè toutôn tôn logôn*) bourdonne en moi et m'empêche de rien entendre d'autre » (54 d). Les Corybantes, la flûte, Alcibiade les évoquait dans le *Banquet* pour donner une idée des effets de la parole socratique : « Quand en effet je l'entends, le cœur me bat bien plus qu'aux Corybantes dans leurs transports » (215 e).

L'ordre philosophique et épistémique du *logos* comme antidote, comme force *inscrite dans l'économie générale et a-logique du pharmakon*, nous n'avançons pas cette proposition comme une interprétation risquée du platonisme. Lisons plutôt la prière qui ouvre le *Critias* : « Prions donc le dieu de nous faire don lui-même du philtre le plus parfait (*pharmakon teleôtaton*) et le meilleur de tous les philtres (*ariston pharmakôn*), la connaissance (*epistemen*). » Et l'on pourrait aussi considérer dans le *Charmide* l'étonnante mise en scène du premier acte. Il faudrait la suivre instant par instant. Ébloui par la beauté de Charmide, Socrate souhaite d'abord déshabiller l'âme de ce jeune homme qui aime la philosophie. On va donc chercher Charmide pour le présenter à un médecin (Socrate) qui peut le guérir de son mal de tête et de son asthénie. Socrate accepte en effet de se donner pour un homme qui disposerait d'un remède contre le mal de tête. Comme dans le *Phèdre*, on s'en souvient, scène du « manteau » et d'un certain *pharmakon* :

Puis, Critias lui disant que j'étais le possesseur du remède (*o to pharmakon epistamenos*), quand il tourna vers moi un regard que je ne saurais dire

d'essence stable, ni de caractère « propre », il n'est, en aucun sens de ce mot (métaphysique, physique, chimique, alchimique) une *substance*. Le *pharmakon* n'a aucune identité idéale, il est aneidétique, et d'abord parce qu'il n'est pas monoeidétique (au sens où le *Phédon* parle de l'*eidos* comme d'un simple : *monoeides*). Cette « médecine » n'est pas un simple. Mais ce n'est pas pour autant un composé, un *suntheton* sensible ou empirique participant de plusieurs essences simples. C'est plutôt le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'*eidos* et son autre ; ce milieu est *analogue* à celui qui plus tard, après et selon la décision philosophique, sera réservé à l'imagination transcendantale, cet « art caché dans les profondeurs de l'âme », ne relevant simplement ni du sensible ni de l'intelligible, ni de la passivité ni de l'activité. Le milieu-élément sera toujours analogue au milieu-mixte. D'une certaine manière, Platon a pensé et même formulé cette ambivalence. Mais il l'a fait au passage, incidemment, discrètement : à propos de l'unité des contraires dans la vertu et non de l'unité de la vertu et de son contraire :

L'ÉTRANGER : C'est seulement dans les caractères en qui la noblesse est innée et entretenue par l'éducation que les lois pourront le faire naître ; c'est pour eux que l'art a créé ce remède (*pharmakon*) ; il est, comme nous le disions, le lien vraiment divin, qui unit entre elles les parties de la vertu, si dissemblables qu'elles soient par nature et si contraires que puissent être leurs tendances (*Politique* 310 a).

Cette non-substance pharmaceutique ne se laisse pas manier en toute sécurité, ni dans son être, puisqu'elle n'en a pas, ni dans ses effets, qui peuvent sans cesse virer de sens. Ainsi l'écriture, annoncée par Theuth comme un remède, comme une drogue bénéfique, est ensuite retournée et dénoncée par le roi, puis, à la place

du roi, par Socrate, comme substance maléfique et philtre d'oubli. Inversement, et quoique la lisibilité n'en soit pas immédiate, la ciguë, cette potion qui n'a jamais eu dans le *Phédon* d'autre nom que *pharmakon*⁴⁹, est présentée à Socrate comme un poison mais elle se transforme, par l'effet du *logos* socratique et la démonstration philosophique du *Phédon*, en moyen de délivrance, possibilité du salut et vertu cathartique. La ciguë a un effet *ontologique* : initier à la contemplation de l'*eidos* et à l'immortalité de l'âme⁵⁰. *Socrate la prend comme telle.*

Y a-t-il du jeu ou de l'artifice dans ce rapprochement croisé? C'est qu'il y a surtout *le jeu* dans un tel mouvement et ce chiasme est autorisé, voire prescrit, par l'ambivalence du *pharmakon*. Non seulement par la polarité bien/mal, mais par la double participation aux régions distinctes de l'âme et du corps, de l'invisible et du visible. Cette double participation, encore une fois, ne mélange pas deux éléments préalablement séparés, elle renvoie au même qui n'est pas l'identique, à l'élément commun, au medium de toute dissociation possible. Ainsi, l'écriture est *donnée* comme suppléant sensible, visible, spatial de la *mnémè*; elle s'avère ensuite nuisible et engourdissante pour le dedans invisible de l'âme, la mémoire et la vérité. Inversement, la ciguë est donnée comme un poison nuisible et engourdissant pour le corps. Elle s'avère ensuite bienfaisante pour l'âme, qu'elle délivre du corps et éveille à la vérité de l'*eidos*. Si le *pharmakon* est « ambivalent », c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.). C'est à partir de ce jeu ou de ce mouvement que les opposés ou les différents sont *arrêtés* par Platon. Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence. Il tient en réserve, dans son ombre et sa veille indécises, les différents et les

mythe lui-même, la *mythologie* par exemple d'un *logos* racontant son origine et remontant à la veille d'une agression pharmacographique — ce à quoi le *pharmakon* aurait dû ne pas se surajouter, venant ainsi la *parasiter littéralement* : lettre s'installant à l'intérieur d'un organisme vivant pour lui prendre sa *nourriture* et *brouiller* la pure audibilité d'une voix. Tels sont les rapports entre le supplément d'écriture et le *logos-zôon*. Pour guérir ce dernier du *pharmakon* et chasser le parasite, il faut donc remettre le dehors à sa place. Tenir le dehors dehors. Ce qui est le geste inaugural de la « logique » elle-même, du bon « sens » tel qu'il s'accorde avec l'identité à soi de *ce qui est* : l'étant est ce qu'il est, le dehors est dehors et le dedans dedans. L'écriture doit donc redevenir ce qu'elle *n'aurait jamais dû* cesser d'être : un accessoire, un accident, un excédent.

La cure par le *logos*, l'exorcisme, la catharsis annuleront donc l'excédent. Mais cette annulation étant de nature thérapeutique, elle doit faire appel à cela même qu'elle chasse, et au surplus qu'elle *met dehors*. Il faut que l'opération pharmaceutique *s'exclue d'elle-même*.

Qu'est-ce à dire ? qu'écrire ?

Platon n'exhibe pas la chaîne de significations que nous tentons progressivement d'exhumer. S'il y avait du sens à poser ici une telle question, ce que nous ne croyons pas, il serait impossible de dire jusqu'à quel point il la manie volontairement ou consciemment et jusqu'à quel point il subit des contraintes, telles qu'elles pèsent sur son discours à partir de la « langue ». Le mot « langue », par ce qui le tient à tout ce que nous mettons ici en question, ne nous est d'aucun secours pertinent, et suivre les contraintes d'une langue n'exclurait pas que Platon en joue, même si ce jeu n'est pas représentatif et volontaire. C'est dans l'arrière-boutique, dans la pénombre de la pharmacie, avant les oppositions entre conscience et inconscient, liberté et contrainte, volontaire et involontaire, discours et langue, que se produisent ces « opérations » textuelles.

différents que la discrimination viendra y découper. Les contradictions et les couples d'opposés s'enlèvent sur le fond de cette réserve diacritique et différencielle. Déjà différencielle, cette réserve, pour « précéder » l'opposition des effets différents, pour précéder les différences comme effets, n'a donc pas la simplicité ponctuelle d'une *coincidentia oppositorum*. A ce fonds la dialectique vient puiser ses philosophèmes. Le *pharmakon*, sans rien être par lui-même, les excède toujours comme leur fonds sans fond. Il se tient toujours en réserve bien qu'il n'ait pas de profondeur fondamentale ni d'ultime localité. Nous allons le voir se promettre à l'infini et s'échapper toujours par des portes dérobées, brillantes comme des miroirs et ouvertes sur un labyrinthe. C'est aussi cette réserve d'arrière-fond que nous appelons la *pharmacie*.

6. LE PHARMAKOS

Il appartient à la règle de ce jeu que celui-ci *semble s'arrêter*. Alors le *pharmakon*, plus vieux que les deux opposés, est « pris » par la philosophie, par le « platonisme » qui se constitue dans cette appréhension, comme mélange de deux termes purs et hétérogènes. Et l'on pourrait suivre le mot *pharmakon* comme un fil conducteur dans toute la problématique platonicienne des mixtes. Appréhendé comme mélange et impureté, le *pharmakon* agit aussi comme l'effraction et l'agression, il menace une pureté et une sécurité intérieures. Cette définition est absolument générale et se vérifie même dans le cas où un tel pouvoir est valorisé : le bon remède, l'ironie socratique viennent inquiéter l'organisation intestinale de la complaisance à soi. La pureté du dedans ne peut dès lors être restaurée qu'en *accusant* l'extériorité sous la catégorie d'un supplément, inessentiel et néanmoins nuisible à l'essence, d'un surplus qui *aurait dû* ne pas venir s'ajouter à la plénitude inentamée du dedans. La restauration de la pureté intérieure doit donc reconstituer, *réviser* — et c'est le

Platon semble ne faire porter aucun accent sur le mot *pharmakon* au moment où l'effet d'écriture vire du positif au négatif, quand le poison apparaît, sous l'œil du roi, comme la vérité du remède. Il ne dit pas que le *pharmakon* est le lieu, le support et l'opérateur de cette mutation. Plus loin, nous y viendrons, comparant expressément l'écriture à la peinture, Platon ne mettra pas explicitement ce jugement en rapport avec le fait qu'il appelle ailleurs la peinture *pharmakon*. Car en grec, *pharmakon* signifie aussi peinture, non pas couleur naturelle mais teinte artificielle, teinture chimique qui imite la chromatique donnée dans les choses.

Néanmoins toutes ces significations, et, plus précisément, tous ces mots apparaissent dans le texte de « Platon ». Seule la chaîne est cachée, et pour une part inappréciable à l'auteur lui-même, si quelque chose de tel existe. On peut dire en tout cas que tous les mots « pharmaceutiques » que nous avons signalés faisaient effectivement, si l'on peut dire, « acte de présence » dans le texte des dialogues. Or il est un autre mot qui, à notre connaissance, n'est jamais utilisé par Platon. Si nous le mettons en communication avec la série *pharmakeia* — *pharmakon* — *pharmakeus*, nous ne pouvons plus nous contenter de reconstituer une chaîne qui, pour être secrète, voire inaperçue de Platon, n'en passait pas moins par certains *points de présence* repérables dans le texte. Le mot auquel nous allons maintenant faire référence, présent dans la langue, renvoyant à une expérience présente dans la culture grecque et encore du temps de Platon, semble pourtant absent du « texte platonicien ».

Mais que veut dire ici *absent* ou *présent* ? Comme tout texte, celui de « Platon » ne pouvait pas ne pas être en rapport, de manière au moins virtuelle, dynamique, latérale, avec tous les mots composant le système de la langue grecque. Des forces d'association unissent, à des distances, avec une force et selon des voies diverses, les mots « effectivement présents » dans un discours à tous les autres mots du système lexical, qu'ils apparaissent ou non comme « mots », c'est-

à-dire comme unités verbales relatives dans un tel discours. Elles communiquent avec la totalité du lexique par le jeu syntaxique et au moins par les sous-unités qui composent ce qu'on appelle un mot. Par exemple, « *pharmakon* » communique déjà, mais non seulement, avec tous les mots de la même famille, avec toutes les significations construites à partir de la même racine. La chaîne textuelle qu'il nous faut ainsi remettre en place n'est donc plus simplement « intérieure » au lexique platonicien. Mais à déborder ce lexique, nous voulons moins dépasser, à tort ou à raison, certaines limites, qu'appeler la suspicion sur le droit à poser de telles limites. En un mot, nous ne croyons pas qu'il existe en toute rigueur un texte platonicien, clos sur lui-même, avec son dedans et son dehors. Non qu'il faille dès lors considérer qu'il fait eau de toute part et qu'on puisse le noyer confusément dans la généralité indifférenciée de son élément. Simplement, pourvu que les articulations soient rigoureusement et prudemment reconnues, on doit pouvoir dégager des forces d'attraction cachées reliant un mot présent et un mot absent dans le texte de Platon. Une telle force, étant donné le système de la langue, n'a pas pu ne pas peser sur l'écriture et sur la lecture de ce texte. Au regard de cette pesée, ladite « présence » d'une unité verbale toute relative — le mot — sans être un accident contingent ne méritant aucune attention, ne constitue pourtant pas l'ultime critère et la dernière pertinence.

Le circuit que nous proposons est d'ailleurs d'autant plus facile et légitime qu'il conduit à tel mot qu'on peut considérer, sur l'une de ses faces, comme le synonyme, presque l'homonyme, d'un mot dont Platon s'est « effectivement » servi. Il s'agit du mot « *pharmakos* » (sorcier, magicien, empoisonneur), synonyme de *pharmakeus* (utilisé par Platon), qui a l'originalité d'avoir été surdéterminé, surchargé par la culture grecque d'une autre fonction. D'un autre rôle, et formidable.

On a comparé le personnage du *pharmakos* à un bouc émissaire. Le mal et le dehors, l'expulsion du mal, son exclusion hors du corps (et hors) de la cité, telles sont

n'en est pas moins *constitué*, régulièrement mis en place par la communauté, choisi, si l'on peut dire, dans son sein, entretenu, nourri par elle, etc. Les parasites étaient, comme il va de soi, domestiqués par l'organisme vivant qui les héberge à ses propres dépens. « Les Athéniens entretenaient régulièrement, aux frais de l'État, un certain nombre d'individus dégradés et inutiles ; et quand une calamité telle que la peste, la sécheresse, la famine s'abattait sur la ville, ils sacrifiaient deux de ces réprouvés, comme boucs émissaires⁵⁵. »

La cérémonie du *pharmakos* se joue donc à la limite du dedans et du dehors qu'elle a pour fonction de tracer et retracer sans cesse. *Intra muros/extra muros*. Origine de la différence et du partage, le *pharmakos* représente le mal introjeté et projeté. Bienfaisant en tant qu'il guérit — et par là vénéré, entouré de soins — malfaisant en tant qu'il incarne les puissances du mal — et par là redouté, entouré de précautions.angoissant et apaisant. Sacré et maudit. La conjonction, la *coincidentia oppositorum* se défait sans cesse par le passage, la décision, la crise. L'expulsion du mal et de la folie restaure la *sophrosunè*.

L'exclusion avait lieu dans les moments critiques (sécheresse, peste, famine). La *décision* alors était répétée. Mais la maîtrise de l'instance critique requiert que la surprise soit prévenue : par la règle, la loi, la régularité de la répétition, la date fixe. La pratique rituelle, qui avait lieu à Abdère, en Thrace, à Marseille, etc., se reproduisait *tous les ans* à Athènes. Et encore au v^e siècle. Aristophane et Lysias y font de claires allusions. Platon ne pouvait l'ignorer.

La date de la cérémonie est remarquable : le sixième jour des Thargélies. C'est le jour où naquit celui dont la mise à mort — et non seulement parce qu'un *pharmakon* en fut la cause prochaine — ressemble à celle d'un *pharmakos* de l'intérieur : Socrate.

Socrate, surnommé le *pharmakeus* dans les dialogues de Platon, Socrate, qui, devant la plainte (*graphè*) lancée contre lui, refusa de se défendre, déclina l'offre

les deux significations majeures du personnage et de la pratique rituelle.

Harpocraton les décrit ainsi, commentant le mot *pharmakos* : « A Athènes, deux hommes étaient expulsés afin de purifier la cité. Cela se passait aux Thargélies, un homme était expulsé pour les hommes, un autre pour les femmes⁵¹. » En général, les *pharmakoi* étaient mis à mort. Mais telle n'était pas, semble-t-il⁵², la fin essentielle de l'opération. La mort survenait le plus souvent comme l'effet secondaire d'une énergique fustigation. Qui visait d'abord les organes génitaux⁵³. Les *pharmakoi* une fois retranchés de l'espace de la cité, les coups⁵⁴ devaient chasser ou attirer le mal hors de leurs corps. Les brûlait-on aussi en manière de purification (*Katharmos*)? Dans ses *Mille Histoires*, se référant à certains fragments du poète satirique Hipponax, Tzetzes décrit ainsi la cérémonie : « Le (rituel du) *pharmakos* était une de ces anciennes pratiques de purification. Si une calamité s'abattait sur la cité, exprimant le courroux de dieu, famine, peste ou toute autre catastrophe, ils conduisaient comme à un sacrifice l'homme le plus laid de tous en manière de purification et comme remède aux souffrances de la cité. Ils procédaient au sacrifice en un lieu convenu et donnaient [au *pharmakos*], de leurs mains, du fromage, un gâteau d'orge et des figues, puis par sept fois on le battait avec des poireaux et des figues sauvages et d'autres plantes sauvages. Finalement ils le brûlaient avec les branches d'arbres sauvages et éparpillaient ses cendres dans la mer et au vent, en manière de purification, comme je l'ai dit, des souffrances de la cité. »

Le corps *propre* de la cité reconstruit donc son unité, se referme sur la sécurité de son for intérieur, se rend la parole qui la lie à elle-même dans les limites de l'agora en excluant violemment de son territoire le représentant de la menace ou de l'agression extérieure. Le représentant représente sans doute l'altérité du mal qui vient affecter et infecter le dedans, y faisant imprévisiblement irruption. Mais le représentant de l'extérieur

logographique de Lysias, « le plus habile des écrivains actuels », qui lui avait proposé de lui préparer un plaidoyer écrit, Socrate naquit le sixième jour des Thargélies. Diogène Laërce en témoigne : « Il naquit le sixième jour des Thargélies, le jour où les Athéniens purifient la cité. »

7. LES INGRÉDIENTS :

LE FARD, LE PHANTASME, LA FÊTE

Le rite du *pharmakos* : le mal et la mort, la répétition et l'exclusion.

Socrate noue en système tous ces chefs d'accusation contre le *pharmakon* de l'écriture au moment où il reprend à son compte, pour la soutenir, l'explicitier, l'interpréter, la parole divine, royale, paternelle et solaire, la sentence capitale de Thamous. Les pires effets de l'écriture, cette parole les prédisait seulement. Parole non démonstrative, elle ne prononçait pas un savoir, elle se prononçait. Annonçant, présageant, tranchant. C'est une *manteia*, Socrate l'a dit (275 c). Dont le discours va désormais s'employer à traduire cette *manteia* en philosophie, à monnayer ce capital, à le faire valoir, à rendre compte, à donner des comptes et des raisons, à donner raison à ce dit basileo-patro-hélio-théologique. A transformer le *mythos* en *logos*.

Quel peut être le premier reproche adressé par un dieu dédaigneux à ce qui semble soustrait à son efficace ? L'inefficacité, bien sûr, l'improductivité, la productivité seulement apparente qui ne fait que répéter ce qui en vérité est déjà là. C'est pourquoi — premier argument de Socrate — l'écriture n'est pas une bonne *tekhnè*, entendons un art capable d'engendrer, de produire, de faire apparaître : le clair, le sûr, le stable (*saphes kai bebaion*). C'est-à-dire l'*aletheia* de l'*eidos*, la vérité de l'étant en sa figure, en son « idée », en sa visibilité non sensible, en son invisibilité intelligible. La vérité de ce qui est : l'écriture à la lettre n'a rien à y voir. Elle a plutôt à (s')y aveugler. Et celui qui

croirait avoir par un graphème produit la vérité ferait preuve de la plus grande niaiserie (*euetheia*). Alors que le sage socratique sait qu'il ne sait rien, ce niais-là ne sait pas qu'il sait déjà ce qu'il croit apprendre d'écriture, et qu'il ne fait que se remettre en mémoire par les types. Non pas se souvenir, par anamnèse, de l'*eidōs* contemplé avant la chute de l'âme dans le corps, mais se remémorer, sur le mode hypomnésique, ce dont il a déjà le savoir mnésique. Le *logos* écrit n'est qu'un moyen pour celui qui sait déjà (*ton eidōta*) de se remémorer (*hypomnésai*) les choses au sujet desquelles il y a écriture (*ta gegrammena*) (275 d). L'écriture n'intervient donc qu'au moment où le sujet d'un savoir dispose déjà des signifiés que l'écriture ne fait alors que consigner.

Socrate reprend ainsi l'opposition majeure et décisive qui sillonnait la *manteia* de Thamous : *mnēmē/hypomnesis*. Opposition subtile entre un savoir comme mémoire et un non-savoir comme remémoration, entre deux formes et deux moments de la répétition. Une répétition de vérité (*aletheia*) qui donne à voir et présente l'*eidōs*; et une répétition de mort et d'oubli (*lèthē*) qui voile et détourne parce qu'elle ne présente pas l'*eidōs* mais re-présente la présentation, répète la répétition⁵⁶.

L'hypomnèse, à partir de laquelle s'annonce et se laisse ici penser l'écriture, non seulement ne coïncide pas avec la mémoire mais ne se construit que comme une dépendance de la mémoire. Et par conséquent de la présentation de la vérité. Au moment où elle est appelée à comparaître devant l'instance paternelle, l'écriture est déterminée à l'intérieur d'une problématique du savoir-mémoire; elle est donc démunie de tous ses attributs et de tous ses pouvoirs de frayage. Sa force de frayage est coupée non par la répétition mais par le mal de répétition, par ce qui dans la répétition se dédouble, se redouble, répète la répétition et ce faisant, séparé de la « bonne » répétition (celle qui présente et rassemble l'étant dans la mémoire vivante) peut toujours, abandonné à soi, ne plus se répéter.

Socrate, les traits de ressemblance qui font de l'écriture un homologue de la peinture ? A partir de quel horizon s'annoncent leur silence commun, ce mutisme têtue, ce masque de gravité solennelle et interdite qui dissimule si mal une incurable aphasie, une surdité de pierre, une fermeture irrémédiablement débile à la demande du *logos* ? Si écriture et peinture sont convoquées ensemble, appelées à comparaître les mains liées devant le tribunal du *logos*, à y répondre, c'est tout simplement qu'elles sont toutes deux *interrogées* : comme les représentants présumés d'une parole, comme capables d'un discours, dépositaires voire receleurs des mots qu'on veut alors leur faire dire. Qu'elles ne se montrent pas à la hauteur de ce procès verbal, qu'elles se révèlent impuissantes à représenter dignement une parole vive, à en être l'interprète ou le porte-parole, à soutenir une conversation, à répondre aux questions orales, et du coup elles ne valent plus rien. Ce sont des figurines, des masques, des simulacres.

N'oublions pas que peinture se dit ici *zographie*, représentation inscrite, dessin *du vivant*, portrait d'un modèle animé. Le modèle de cette peinture, c'est la peinture représentative, conforme à un modèle vivant. Le mot *zographème* s'abrège même parfois en *gramma* (*Cratyle*, 430 e et 431 c). De même l'écriture devrait peindre la parole vivante. Elle ressemble donc à la peinture dans la mesure où elle est pensée — dans toute cette problématique platonicienne, on peut énoncer d'un mot cette détermination massive et fondamentale — à partir de ce modèle particulier qu'est l'écriture phonétique telle qu'elle régnait sur la culture grecque. Les signes de l'écriture y fonctionnaient dans un système où ils devaient représenter les signes de la voix. Signes de signes.

Ainsi, de même que le modèle de la peinture ou de l'écriture, c'est la fidélité au modèle, de même, la ressemblance entre peinture et écriture, c'est *la ressemblance elle-même* : c'est que ces deux opérations doivent viser avant tout à ressembler. Elles sont toutes deux en effet appréhendées comme techniques mimé-

L'écriture serait une pure répétition, donc une répétition morte qui peut toujours ne rien répéter ou ne pouvoir *spontanément* se répéter elle-même : c'est-à-dire aussi bien ne répéter que soi-même, la répétition creuse et délaissée.

Cette pure répétition, cette « mauvaise » réédition serait donc tautologique. Les *logoi* écrits, « on croirait que de la pensée anime ce qu'ils disent ; mais qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours (*en ti semainei monon tauton aei*) » (275 d). Répétition pure, répétition absolue de soi, mais de soi comme renvoi déjà et répétition, répétition du signifiant, répétition nulle ou annulatrice, répétition de mort, c'est tout un. L'écriture n'est pas la répétition vivante du vivant.

Ce qui l'apparente à la peinture. Et de même que la *République*, au moment où elle condamne les arts d'imitation, rapproche peinture et poésie, de même que la *Poétique* d'Aristote les associera aussi sous le même concept de *mimesis*, de même ici Socrate compare l'écrit au portrait, le *graphème* au *zographème*. « Ce qu'il y a de terrible (*deinon*) en effet, je pense, dans l'écriture, c'est aussi, Phèdre, qu'elle ait véritablement tant de ressemblance avec la peinture (*homoion zographiâ*). Et de ce fait, les êtres qu'enfante celle-ci font figure d'êtres vivants (*ôs zônta*) mais qu'on leur pose quelque question, pleins de dignité (*semnôs*) ils se taisent ! Il en est de même pour les écrits... » (275 d).

L'impuissance à répondre de soi-même, l'irresponsabilité de l'écriture, Socrate l'accuse aussi dans le *Protagoras*. Les mauvais orateurs politiques, ceux qui ne savent pas répondre à « une question supplémentaire », « sont comme les livres, qui ne peuvent ni répondre ni interroger » (329 a). C'est pourquoi, dit encore la *Lettre VII*, « aucun homme raisonnable ne se risquera-t-il à confier ses pensées à ce véhicule, surtout quand il est figé comme le sont les caractères écrits » (343 a ; cf. aussi *Lois XII* 968 d).

Quels sont en profondeur, sous les énoncés de

tiques, l'art étant d'abord déterminé comme *mimesis*.

Malgré cette ressemblance des ressemblances, le cas de l'écriture est plus grave. Comme tout art imitatif, la peinture et la poésie sont certes éloignées de la vérité (*République*, X, 603 b). Mais elles ont toutes deux des circonstances atténuantes. La poésie imite, mais la voix, de vive voix. La peinture, comme la sculpture, est silencieuse mais son modèle ne parle pas. Peinture et sculpture sont des arts du silence, Socrate le sait bien, lui ce fils de sculpteur qui voulut d'abord faire le métier de son père. Il le sait et il le dit dans le *Gorgias* (450 c d). Le silence de l'espace pictural ou sculptural est, si l'on peut dire, normal. Il ne l'est plus dans l'ordre scriptural puisque l'écriture se donne pour l'image de la parole. Elle dénature donc plus gravement ce qu'elle prétend imiter. Elle ne substitue même pas une image à son modèle, elle inscrit dans l'espace du silence et dans le silence de l'espace le temps vivant de la voix. Elle déplace son modèle, n'en fournit aucune image, arrache violemment à son élément l'intériorité animée de la parole. Ce faisant, l'écriture s'éloigne immensément de la vérité de la chose même, de la vérité de la parole et de la vérité qui s'ouvre à la parole.

Et donc du roi.

Rappelons-nous en effet le fameux réquisitoire contre la mimétique picturale dans la *République* (X, 597⁵⁷). Il s'agit d'abord de bannir la poésie de la cité, et cette fois, à la différence de ce qui se passe dans les *Livres II et III*, pour des raisons qui tiennent essentiellement à sa nature mimétique. Les poètes tragiques, quand ils pratiquent l'imitation, mettent à mal l'entendement de ceux qui les écoutent (*tes tòn akouontòn dianoias*) si ces derniers ne disposent pas d'un antidote (*pharmakon*, 595 a). Et ce contrepoison, c'est « la connaissance de ce que les choses sont réellement » (*to eidenai auta oia tunkanei onta*). Si l'on songe que plus loin les imitateurs et les maîtres d'illusions seront présentés comme des charlatans et des thaumaturges (602 d), c'est-à-dire des espèces du genre *pharmakeus*,

le savoir ontologique est bien encore une force pharmaceutique opposée à une force pharmaceutique. L'ordre du savoir n'est pas l'ordre transparent des formes ou des idées, tel qu'on pourrait par rétrospection l'interpréter, c'est l'antidote. Bien avant d'être partagé en violence occulte et en savoir juste, l'élément du *pharmakon* est le lieu du combat entre la philosophie et son autre. Élément *en lui-même*, si l'on peut encore dire, *indécidable*.

Or pour définir la poésie d'imitation, il faut savoir ce qu'est l'imitation en général. Et c'est l'exemple entre tous *familier* de l'origine du lit. On aura tout loisir de s'interroger ailleurs sur la nécessité qui fait choisir cet exemple et sur le glissement qui dans le texte fait insensiblement passer de la table au lit. Au lit déjà fait. En tout cas, Dieu est le vrai père du lit, de l'*eidōs* clinique. Le menuisier en est le « démiurge ». Le peintre, qu'on appelle ici encore zoographe, n'en est ni le générateur (*phytourgos* : auteur de la *physis* — comme vérité — du lit), ni le démiurge. Seulement l'imitateur. C'est de trois degrés qu'il est éloigné de la vérité originelle, de la *physis* du lit.

Et donc du roi.

« C'est ce que sera donc aussi le poète tragique, puisqu'il est imitateur : il sera naturellement de trois rangs après le roi et la vérité, et tous les autres imitateurs aussi » (597 e).

Quant à coucher par écrit cet *eidōlon*, cette image qu'est déjà l'imitation poétique, cela reviendrait à l'éloigner du roi au *quatrième degré*, ou plutôt, par changement d'ordre ou d'élément, à l'en distraire démesurément, si Platon déjà ne disait ailleurs lui-même, parlant du poète imitateur en général, « qu'il est toujours à une distance infinie de la vérité » (*tou dē alethous porrō panu apestōta*) (605 c). Car à la différence de la peinture, l'écriture ne crée même pas un phantasme. Le peintre, on le sait, ne produit pas l'étant-vrai mais l'apparence, le *phantasma* (598 b), c'est-à-dire ce qui déjà simule la copie (*le Sophiste*, 236 b). On traduit en général *phantasma* (copie de

prestiges de la magie (*thaumatopoia*) » (*République*, X, 602 c d; cf. aussi 607 c⁶⁰).

L'antidote, c'est encore l'*epistémè*. Et comme l'*hybris* n'est au fond pas autre chose que cet entraînement démesuré qui emporte l'être dans le simulacre, le masque et la fête, il n'y aura d'antidote que celui qui permet de *garder la mesure*. L'*alexipharmakon* sera la science de la mesure, à tous les sens de ce mot. Suite du même texte :

« Contre cette illusion n'a-t-on pas découvert de très beaux remèdes dans la mesure (*metrein*), le calcul (*arithmein*) et la pesée (*istanai*), de façon que ce qui prévaut en nous, ce n'est pas l'apparence (*phainomenon*) variable de grandeur ou de petitesse, de quantité ou de poids, mais bien la faculté qui a compté, mesuré, pesé?... Or on peut regarder toutes ces opérations comme étant l'œuvre de la raison (*tou logistikou ergon*) qui est en notre âme. » (Ce que Chambry traduit ici par « remèdes », c'est le mot qui qualifie dans le *Phèdre* l'assistance, le secours (*boetheia*) que le père de la parole vivante devrait toujours apporter à l'écriture qui en est par elle-même démunie.)

L'illusionniste, le technicien du trompe-l'œil, le peintre, l'écrivain, le *pharmakeus*. On n'a pas manqué de le relever : « ... le mot *pharmakon*, qui signifie couleur, n'est-il pas celui même qui s'applique aux drogues des sorciers ou des médecins ? Les jeteurs de sort n'ont-ils pas recours, pour leurs maléfices, à des figurines de cire⁶¹ ? » L'*envoûtement* est toujours l'effet d'une *représentation*, picturale ou sculpturale, capturant, captivant la forme de l'autre, par excellence en son visage, en sa face, parole et regard, bouche et œil, nez et oreilles : *vultus*.

Le mot *pharmakon* désigne donc aussi la couleur picturale, la matière dans laquelle s'inscrit le *zogra-*

copie) par simulacre⁵⁸. Celui qui écrit dans l'alphabet n'imité même plus. Sans doute aussi parce qu'il imite, en un sens, parfaitement. Il a plus de chance de reproduire la voix puisque l'écriture phonétique la décompose mieux et la transforme en éléments abstraits et spatiaux. Cette *dé-composition* de la voix est ici à la fois ce qui la conserve et ce qui la corrompt le mieux. L'imité parfaitement parce qu'elle ne l'imité plus du tout. Car l'imitation affirme et aiguise son essence en s'effaçant. Son essence est sa non-essence. Et aucune dialectique ne peut résumer cette inadéquation à soi. Une imitation parfaite n'est plus une imitation. En supprimant la petite différence qui, le séparant de l'imité, y renvoie par là même, on rend l'imitant absolument différent : un autre étant ne faisant plus référence à l'imité⁵⁹. L'imitation ne répond à son essence, n'est ce qu'elle est — imitation — qu'en étant en quelque point fautive ou plutôt en défaut. Elle est mauvaise par essence. Elle n'est bonne qu'en étant mauvaise. La faillite y étant inscrite, elle n'a pas de nature, elle n'a rien en propre. Ambivalente, jouant avec soi, s'échappant à elle-même, ne s'accomplissant qu'en se creusant, bien et mal à la fois, indécidablement la *mimesis* s'apparente au *pharmakon*. Aucune « logique », aucune « dialectique » ne peut en consumer la réserve alors qu'elle doit sans cesse y puiser et s'y rassurer.

Et de fait, la technique de l'imitation, aussi bien que la production du simulacre, a toujours été, aux yeux de Platon, manifestation magique, thaumaturgique :

« Et les mêmes objets paraissent brisés ou droits, selon qu'on les regarde dans l'eau ou hors de l'eau, concaves ou convexes suivant une autre illusion visuelle produite par les couleurs, et il est évident que tout cela jette le trouble dans notre âme. C'est à cette infirmité de notre nature que la peinture ombrée (*skiagraphia*), l'art du charlatan (*goeteia*) et cent autres inventions du même genre s'adressent et appliquent tous les

phème. Voyez le *Cratyle* : dans son échange avec Hermogène, Socrate examine l'hypothèse selon laquelle les noms imitent l'essence des choses. Il compare, pour les distinguer, l'imitation musicale ou picturale, d'une part, et l'imitation nominale d'autre part. Son geste alors ne nous intéresse pas seulement parce qu'il fait appel au *pharmakon* mais aussi parce qu'une autre nécessité s'impose à lui, que nous tenterons désormais d'éclairer progressivement : au moment d'aborder les éléments différentiels de la langue de noms, il doit, comme le fera plus tard Saussure, suspendre l'instance de la voix comme sonorité imitant des sons (musique imitative). Si la voix nomme, c'est par la différence et la relation qui s'introduisent entre les *stoikheia*, les éléments ou les lettres (*grammata*). Le même mot (*stoikheia*) désigne les éléments et les lettres. Et il faudra réfléchir sur ce qui se donne ici comme nécessité conventionnelle ou pédagogique : on désigne les phonèmes en général, voyelles — *phoneenta*⁶² — et consonnes, par les lettres qui les inscrivent.

SOCRATE : ... Mais comment distinguer ce qui sert de point de départ à l'imitation de l'imitateur ? Puisque c'est avec des syllabes et des lettres que se fait l'imitation de l'essence, le procédé le plus juste n'est-il pas de distinguer d'abord les éléments ? Ainsi font ceux qui s'attaquent aux rythmes ; ils commencent par distinguer la valeur des éléments (*stoikheion*), puis celle des syllabes, et c'est alors, mais alors seulement, qu'ils abordent l'étude des rythmes.

HERMOGÈNE : Oui.

SOCRATE : Ne devons-nous donc pas, nous aussi, distinguer d'abord les voyelles (*phoneenta*) ; puis, dans le reste, classer par espèces les éléments qui ne comportent ni son ni bruit (*aphona kai aphantona*) — c'est ainsi que disent les connaisseurs en ces matières — ; puis passer aux éléments qui, sans être des voyelles, ne sont

pourtant pas des muettes, et, dans les voyelles elles-mêmes, discerner les différentes espèces ? Quand nous aurons fait ces distinctions, il nous faut, à leur tour, distinguer correctement tous les êtres qui doivent recevoir les noms, en cherchant s'il est des catégories auxquelles ils se ramènent tous, comme les éléments, et d'après lesquelles on peut à la fois les voir eux-mêmes et reconnaître s'il existe en eux des espèces comme dans les éléments. Tous ces problèmes une fois bien examinés à fond, nous saurons attribuer chaque élément d'après sa ressemblance, qu'il faille en attribuer un seul à un seul objet, ou en mélanger plusieurs pour un objet unique. Les peintres, pour obtenir la ressemblance, posent tantôt une simple teinte de pourpre, et tantôt quelque autre couleur (*allo tôn pharmakôn*) ; parfois aussi ils en mêlent plusieurs, comme quand ils préparent un ton de chair ou tel autre du même genre, suivant, j'imagine, que chaque portrait semble demander une couleur (*pharmakou*) particulière. De même, nous appliquerons, nous aussi, les éléments aux choses, à une seule l'élément unique qui paraîtra nécessaire, ou plusieurs à la fois en formant ce qu'on nomme des syllabes ; nous assemblerons à leur tour les syllabes, qui servent à composer les noms et les verbes ; et de nouveau, avec les noms et les verbes nous nous mettrons à constituer un grand et bel ensemble, comme tout à l'heure l'être vivant (*zôon*) reproduit par la peinture (*tè graphikè*) (424 b-425 a).

Plus loin :

SOCRATE : Tu as raison. Donc, pour que le nom soit semblable à l'objet, les éléments dont on constituera les noms primitifs doivent, de toute nécessité, être naturellement semblables aux objets ? Je m'explique : aurait-on jamais composé le tableau dont nous parlions tout à l'heure

moins immédiatement visible que la précédente, mais, dans une sourde latence, aussi tendue, aussi violente que l'autre, composant avec elle, dans l'enclos pharmaceutique, une organisation savante et vivante de figures, de déplacements et de répétitions.

Cette scène n'a jamais été lue pour ce qu'elle est d'abord, s'abritant et se manifestant à la fois dans ses métaphores : de famille. Il est question de père et de fils, de bâtard qui n'est même pas aidé par l'assistance publique, de fils légitime et glorieux, d'héritage, de sperme et de stérilité. La mère est passée sous silence mais on ne nous en fera pas objection. Et si on la cherche bien, comme dans ces images-devinettes, on en verra peut-être la forme instable, dessinée à l'envers, dans le feuillage, au fond d'un jardin, *eis Adônidos kepous*. Dans les jardins d'Adonis (276 b).

Socrate vient de comparer les rejetons (*ekgona*) de la peinture et ceux de l'écriture. Il a ridiculisé leur suffisante insuffisance, la monotone et solennelle tautologie des réponses qu'ils nous signifient chaque fois que nous les interrogeons. Il poursuit :

Autre chose : quand une fois pour toutes il a été écrit, chaque discours s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, et il ne sait pas quels sont ceux à qui justement il doit ou non s'adresser. Que d'autre part il s'élève à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement dédaigné, il a toujours besoin de l'assistance de son père : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même (275 e).

La métaphore anthropomorphique, voire animiste, s'explique sans doute par le fait que l'écrit est un discours écrit (*logos gégrammenos*). En tant que vivant, le *logos* est issu d'un père. Il n'y a donc pas pour Platon de chose écrite. Il y a un *logos* plus ou moins vivant, plus ou moins près de soi. L'écriture n'est pas un ordre

à la ressemblance de la réalité, si la nature ne fournissait, pour composer les tableaux, des couleurs (*pharmakeia*) semblables aux objets qu'imité la peinture? Ne serait-ce pas impossible? (434 a b).

La *République* appelle aussi *pharmaka* les couleurs du peintre (420 c). La magie de l'écriture et de la peinture est donc celle d'un fard qui dissimule le mort sous l'apparence du vif. Le *pharmakon* introduit et abrite la mort. Il donne bonne figure au cadavre, le masque et le farde. Le parfume de son essence, comme il est dit dans Eschyle. Le *pharmakon* désigne aussi le parfum. Parfum sans essence, comme nous disions plus haut drogue sans substance. Il transforme l'ordre en parure, le cosmos en cosmétique. La mort, le masque, le fard, c'est la fête qui subvertit l'ordre de la cité, tel qu'il devrait être réglé par le dialecticien et par la science de l'être. Platon, nous le verrons, ne tardera pas à identifier l'écriture et la fête. Et le jeu. Une certaine fête et un certain jeu.

8. L'HÉRITAGE DU PHARMAKON : LA SCÈNE DE FAMILLE

Nous voilà introduits à une autre profondeur de la réserve platonicienne. Cette pharmacie est aussi, nous l'avons senti, un théâtre. Le théâtral ne s'y laisse pas résumer dans une parole : il y a des forces, il y a un espace, il y a la loi, il y a la parenté, l'humain et le divin, le jeu, la mort, la fête. Aussi la profondeur qui se découvre à nous sera-t-elle nécessairement une autre scène, ou plutôt un autre tableau dans la pièce de l'écriture. Après la présentation du *pharmakon* au père, après l'abaissement de Theuth, Socrate reprend donc la parole à son compte. Il semble vouloir substituer le *logos* au mythe, le discours au théâtre, la démonstration à l'illustration. Et pourtant, à travers ses explications, une autre scène lentement s'avance dans la lumière,

de signification indépendant, c'est une parole affaiblie, point tout à fait une chose morte : un mort-vivant, un mort en sursis, une vie différée, un semblant de souffle ; le fantôme, le phantasme, le simulacre (*eidolon*, 276 a) du discours vivant n'est pas inanimé, il n'est pas insignifiant, simplement il signifie peu et toujours identiquement. Ce signifiant de peu, ce discours sans grand répondant est comme tous les fantômes : errant. Il roule (*kulindeitai*) ici et là comme quelqu'un qui ne sait pas où il va, ayant perdu la voie droite, la bonne direction, la règle de rectitude, la norme ; mais aussi comme quelqu'un qui a perdu ses droits, comme un hors-la-loi, un dévoyé, un mauvais garçon, un voyou ou un aventurier. Courant les rues, il ne sait même pas qui il est, quelle est son identité, s'il en a une, et un nom, celui de son père. Il répète la même chose lorsqu'on l'interroge à tous les coins de rue, mais il ne sait plus répéter son origine. Ne pas savoir d'où l'on vient et où l'on va, pour un discours sans répondant, c'est ne pas savoir parler, c'est l'état d'enfance. Lui-même déraciné, anonyme, sans attache avec son pays et sa maison, ce signifiant presque insignifiant est à la disposition de tout le monde⁶³, également des compétents et des incompétents, de ceux qui entendent et s'y entendent (*tois epaiousin*) et de ceux que cela ne regarde en rien, et qui, n'y connaissant rien, peuvent l'affliger de toutes les impertinences.

Disponible pour tous et pour chacun, offerte sur les trottoirs, l'écriture n'est-elle pas essentiellement démocratique ? On pourrait comparer le procès de l'écriture au procès de la démocratie, tel qu'il est instruit dans la *République*. Dans la société démocratique, nul souci des compétences, les responsabilités sont confiées à n'importe qui. Les magistratures sont tirées au sort (557 a). L'égal est également dispensé à l'égal et à l'inégal (558 c). Démesure, anarchie ; l'homme démocratique, sans aucun souci de hiérarchie, « établit entre les plaisirs une sorte d'égalité » et il livre le gouvernement de son âme au premier venu, « comme si le sort

en décidait, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et, sans en rebuter aucun, il les traite sur le pied de l'égalité... Quant à la raison (*logon*) et à la vérité (*alethè*), continuai-je, il les repousse et ne les laisse point entrer dans la garnison. Qu'on lui dise que tels plaisirs viennent des désirs nobles et bons, et les autres des désirs pervers, qu'il faut cultiver et honorer les premiers, réprimer et dompter les seconds, à tout cela il répond par un signe de dédain, il soutient qu'ils sont tous de même nature et qu'il faut les honorer également » (561 b-c).

Ce démocrate errant comme un désir ou comme un signifiant affranchi du *logos*, cet individu qui n'est même pas régulièrement pervers, qui est prêt à tout, qui se prête à tous, qui s'adonne également à tous les plaisirs, à toutes les activités, éventuellement même à la politique et à la philosophie (« quelquefois on le croirait plongé dans la philosophie; souvent il est homme d'État, et, bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête » 561 d), cet aventurier, comme celui du *Phèdre*, simule tout au hasard et n'est vraiment rien. Livré à tous les courants, il est à la masse, il n'a pas d'essence, pas de vérité, pas de patronyme, pas de constitution propre. La démocratie n'est d'ailleurs pas plus une constitution que l'homme démocratique n'a de caractère propre : « J'ai montré aussi, je crois, repris-je, qu'il réunit en lui des formes de toute sorte et des caractères de cent espèces, et qu'il est l'homme beau et bariolé (*poikilon*) qui ressemble à l'État démocratique. Aussi beaucoup de gens des deux sexes envient ce genre d'existence où l'on trouve presque tous les modèles de gouvernement et de mœurs » (561 e). La démocratie est l'orgie, la débauche, le bazar, le marché aux puces, la « foire (*pantopolion*) aux constitutions où l'on peut venir choisir le modèle qu'on veut reproduire » (557 d).

Qu'on l'envisage comme graphique ou politique, ou mieux — ce que fera tout le XVIII^e siècle français, et surtout Rousseau — comme politico-graphique, une telle dégradation peut toujours s'expliquer à partir

commande de résister, n'est-ce pas la raison et la loi (*logos kai nomos*), et ce qui le porte à s'affliger, n'est-ce pas la souffrance même (*auto to pathos*) ? [...] La loi dit (*Legei pou o nomos*) qu'il n'y a rien de plus beau que de conserver le plus de calme possible dans le malheur... (603 e-604 a b).

Qu'est-ce que le père ? demandions-nous plus haut. Le père est. Le père est (le fils perdu). L'écriture, le fils perdu, ne répond pas à cette question, elle (s') écrit : (que) le père *n'est pas*, c'est-à-dire n'est pas présent. Quand elle n'est plus une parole déçue du père, elle suspend la question *qu'est-ce que*, qui est toujours, tautologiquement, la question « qu'est-ce que le père ? » et la réponse « le père est ce qui est ». Alors se produit une avancée qui ne se laisse plus penser dans l'opposition courante du père et du fils, de la parole et de l'écriture.

Le moment est venu de rappeler que Socrate joue dans les dialogues le rôle du père, *représente* le père. Ou le frère aîné. Or nous verrons dans un instant ce qu'il en est de celui-ci. Et Socrate rappelle aux Athéniens, comme un père à ses enfants, qu'en le tuant, c'est à eux-mêmes d'abord qu'ils nuiront. Écoutons-le dans sa prison. Sa ruse est infinie, donc naïve ou nulle (Gardez-moi en vie — puisque je suis déjà mort — pour vous) :

Et maintenant, Athéniens, n'allez pas m'interrompre [...] Je vous le déclare ; si vous me condamnez à mort, étant ce que je suis, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de tort, c'est à vous-mêmes [...] Songez-y : si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre homme, — je le dis au risque de prêter à rire, — un homme attaché à vous par la volonté des dieux pour vous stimuler comme un taon stimulerait un cheval grand et de bonne race, mais un peu mou en raison même de sa taille, et qui aurait besoin d'être excité. Cet office est celui

d'un mauvais rapport du père au fils (cf. 559 a-560 b). Les désirs, dit Platon, doivent s'élever comme des fils.

L'écriture est le fils *misérable*. Le misérable. Le ton de Socrate est tantôt accusateur et *catégorique*, dénonçant un fils dévoyé et révolté, une démesure et une perversion, tantôt apitoyé et condescendant, plaignant un vivant démuné, un fils délaissé par son père. De toute façon un fils *perdu*. Dont l'impuissance est bien celle d'un orphelin⁶⁴, autant que d'un parricide persécuté, et parfois injustement. Dans la commisération, Socrate se laisse entraîner assez loin : s'il y a des discours vivants persécutés et démunés du secours d'un logographe (ce fut le cas de la parole socratique), il y a aussi des discours à demi morts — des écrits — persécutés parce que la parole du père mort leur fait défaut. On peut alors attaquer l'écriture, lui adresser des reproches injustes (*ouk en dikê loidoretheis*) que seul le père pourrait lever — assistant ainsi son fils — si précisément son fils ne l'avait pas tué.

C'est que la mort du père ouvre le règne de la violence. En choisissant la violence — et c'est bien de cela qu'il s'agit dès le début — et la violence contre le père, le fils — ou l'écriture parricide — ne peut manquer de s'exposer lui-même. Tout cela est fait pour que le père mort, première victime et ultime ressource, ne soit plus là. L'être-là est toujours celui d'une parole paternelle. Et le lieu d'une patrie.

L'écriture, le hors-la-loi, le fils perdu. Il faut ici le rappeler, Platon associe toujours la parole et la loi, *logos* et *nomos*. Les lois parlent. Dans la prosopopée du *Criton*, elles s'adressent elles-mêmes à Socrate. Et dans le dixième livre de la *République*, elles parlent justement au père qui a perdu son fils, elles le consolent, lui commandent de résister :

Nous disions alors, repris-je, qu'un homme de caractère modéré à qui il est arrivé quelque disgrâce, comme la perte d'un fils ou de quelque autre objet très cher, porterait cette peine plus aisément que tout autre [...] Or ce qui lui

pour lequel le dieu semble m'avoir attaché à votre ville, et voilà pourquoi je ne cesse de vous stimuler, de vous exhorter, de morigéner chacun de vous, en l'obsédant partout, du matin jusqu'au soir. Non, juges, vous ne trouverez pas facilement mon pareil ; et par conséquent, si vous m'en croyez, vous me garderez précieusement. Seulement, il est bien possible que vous vous impatientiez, comme des gens ensommeillés qu'on réveille, et qu'alors, dans un mouvement de colère, vous écoutiez Anytos et me fassiez mourir étourdiment. Après quoi, vous passeriez le reste de votre vie à dormir ; à moins que le dieu, prenant souci de vous, ne vous envoyât quelqu'un pour me suppléer (*epipempseie*). En tout cas, vous pouvez vous convaincre que je suis bien, moi, un homme donné à la ville par la divinité : demandez-vous s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels, d'en supporter les conséquences depuis tant d'années déjà, et cela pour s'occuper uniquement de vous, en prenant auprès de chacun le rôle d'un père ou d'un frère aîné (*osper patera è adelphon presbuteron*), en le pressant de s'appliquer à devenir meilleur (*Apologie*, 30 c-31 b).

Et ce qui pousse Socrate à suppléer le père ou le frère aîné auprès des Athéniens — rôle dans lequel il envisage aussi d'être suppléé —, c'est une certaine voix. Qui interdit, d'ailleurs, plutôt qu'elle ne dicte ; et à laquelle il obéit spontanément, comme le bon cheval du *Phèdre*, à qui suffisent les ordres de la voix, du *logos* :

Cela tient — comme vous me l'avez souvent entendu déclarer et en maint endroit, — à une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin, qui se produit en moi, et dont Mélétos a fait le sujet de son accusation, en s'en moquant

([phonè] *o dè kai en tè graphè epikômôdôn Meletos egrapsato*). C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix (*phonè*), qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir (31 c d).

Porteur de ce signe du dieu (*to tou théou semeion*, 40 b c ; *to daimonion semeion*, *République*, VI, 496 c), Socrate tient donc la voix du père, il est le porte-parole du père. Et Platon écrit à partir de sa mort. Toute l'écriture platonicienne — et nous ne parlons pas ici de ce qu'elle veut dire, de son contenu signifié : la réparation du père au besoin contre la *graphè* qui décida *de sa mort* — est donc, lue à partir de la mort de Socrate, dans la situation de l'écriture accusée dans le *Phèdre*. L'emboîtement des scènes est abyssal. La pharmacie n'a pas de fond.

Or qu'en est-il de cette accusée ? Jusqu'ici l'écriture — le discours écrit — n'avait d'autre statut, si l'on peut encore dire, que celui d'orphelin ou de parricide moribond. S'il se pervertit au cours de son histoire en rompant avec son origine, rien ne disait encore que celle-ci fût en elle-même déjà mauvaise. Il apparaît maintenant que le discours écrit, au sens « propre » — inscrit dans l'espace sensible — est malformé à la naissance. Il n'est pas bien né : non seulement, comme nous l'avons vu, il n'est pas tout à fait viable, mais il n'est pas de bonne naissance, de naissance légitime. Il n'est pas *gnésios*. Ce n'est pas tout à fait un roturier, c'est un bâtard. Par la voix de son père il ne peut être déclaré, reconnu. Il est hors-la-loi. Après l'approbation de *Phèdre*, Socrate poursuit en effet :

SOCRATE : Qu'est-ce à dire ? Devons-nous envisager, pour un autre discours, frère du précédent [le discours écrit] et légitime celui-là (*adelphon gnésion*), dans quelles conditions il a lieu et de combien il surpasse l'autre par la qualité et la puissance de sa sève ?

Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette). Et la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique. La mauvaise écriture est, à la bonne, comme un modèle de désignation linguistique et un simulacre d'essence. Et si le réseau des oppositions de prédicats qui rapportent une écriture à l'autre tient dans son filet toutes les oppositions conceptuelles du « platonisme » — considéré ici comme la structure dominante de l'histoire de la métaphysique — on pourra dire que la philosophie s'est jouée dans le jeu de deux écritures. Alors même qu'elle ne voulait distinguer qu'entre parole et écriture.

Il se confirme ensuite que la conclusion du *Phèdre* est moins une condamnation de l'écriture au nom de la parole présente que la préférence d'une écriture à une autre, d'une trace féconde à une trace stérile, d'une semence génératrice, parce que déposée au-dedans, à une semence dépensée au-dehors en pure perte : au risque de la *dissémination*. Ceci du moins est supposé par cela. Avant d'en chercher raison dans une structure générale du platonisme, suivons ce mouvement.

L'entrée en scène du *pharmakon*, l'évolution des puissances magiques, la comparaison avec la peinture, la violence et la perversion politico-familiale, l'allusion aux fards, au masque, aux simulacres, tout cela ne pouvait pas ne pas introduire au jeu et à la fête, qui ne vont jamais sans quelque urgence ou déferlement de sperme.

On ne sera pas déçu pourvu que l'on accepte une certaine scansion du texte, et de ne pas considérer comme des contingences rhétoriques les termes de l'analogie proposée par Socrate.

L'analogie : le rapport de l'écriture-simulacre à ce qu'elle représente — l'écriture vraie (la véritable

PHÈDRE : Quel est ce discours dont tu parles et dans quelles conditions a-t-il lieu d'après toi ?

SOCRATE : C'est celui qui, accompagné de savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend (*Os met' epistemes graphetai en tē tou manthamontos psuchē*), celui qui est capable de se défendre lui-même (*dunatos men amunai eautō*) et qui, d'autre part, sait parler aussi bien que se taire devant qui il faut.

PHÈDRE : Tu veux dire le discours de celui qui sait (*tou eidotos logon*), discours vivant et animé (*zōnta kai empsuchon*) duquel on pourrait dire en toute justice que le discours écrit est un simulacre (*eidolon*) ?

SOCRATE : Eh oui ! absolument (276 a).

Dans son contenu, cette réplique n'a rien d'original, Alcidamas⁶⁵ disait à peu près la même chose. Mais elle marque une sorte de renversement dans le fonctionnement de l'argumentation. Présentant l'écriture comme un faux-frère, à la fois un traître, un infidèle et un simulacre, Socrate est conduit pour la première fois à envisager le frère de ce frère, le légitime, comme une autre sorte d'écriture : non seulement comme un discours savant, vivant et animé, mais comme une inscription de la vérité dans l'âme. Sans doute a-t-on couramment le sentiment d'être ici devant une « métaphore ». Platon — pourquoi pas et quelle importance ? — le croyait peut-être aussi au moment où s'engageait, commençait même, sans doute, l'histoire d'une « métaphore » (inscription, impression, marque, etc., dans la cire du cerveau ou de l'âme) dont la philosophie ne pourra plus se passer, si peu critique qu'en soit le traitement. Or il n'est pas moins remarquable ici que la parole soi-disant vive soit tout à coup décrite par une « métaphore » empruntée à l'ordre même de ce qu'on en veut exclure, à l'ordre de son simulacre. Emprunt rendu nécessaire par ce qui lie structurellement l'intelligible à sa répétition dans la copie, et le langage décrivant la dialectique ne peut manquer d'y faire appel.

écriture parce qu'elle est véritable, authentique, répondant à sa valeur, conforme à son essence, écriture de la vérité dans l'âme de celui qui a l'*epistémè*) —, ce rapport est *analogue* au rapport des semences fortes, fertiles, engendrant des produits nécessaires, durables et nourrisants (semences frugifères) aux semences faibles, vite épuisées, superflues, donnant naissance à des produits éphémères (semences florifères). D'un côté, l'agriculteur patient et sensé (*O noun ekôn georgos*), de l'autre le jardinier de luxe, pressé et joueur. D'un côté le sérieux (*spoudè*), de l'autre le jeu (*paidia*) et la fête (*eortè*). D'un côté la culture, l'agriculture, le savoir, l'économie, de l'autre l'art, la jouissance et la dépense sans réserve.

SOCRATE : ... Et maintenant, dis-moi ; le cultivateur intelligent⁶⁶, s'il a des semences dont il se soucie (*ôn spermatôn kedoito*) et dont il souhaite qu'elles portent fruit, est-ce que tout de bon (*spoudè*), il ira en plein été, les ensemercer dans les jardinets d'Adonis⁶⁷ pour la satisfaction de voir ces jardinets devenus superbes au bout de huit jours ? Ou bien ne serait-ce point pour se divertir (*paidias*⁶⁸), aussi bien qu'à cause de la fête (*eortès*) qu'il procéderait de la sorte, à supposer qu'il lui arrivât de le faire ? Mais plutôt, s'il y en a qui réellement l'intéressent, il mettra à profit l'art de la culture pour les semer dans le terrain approprié, et il se félicitera sans doute si, au bout de huit mois, toutes celles qu'il a semées ont atteint leur terme [...] Mais l'homme qui possède la science du juste, celle du beau, celle du bien, devons-nous affirmer qu'il a moins d'intelligence que le cultivateur, par rapport aux semences qui sont les siennes ? [...] Ainsi, tu vois, ce n'est pas pour de bon (*spoudè*) qu'il ira écrire sur l'eau (*en udati grapsei*, proverbe équivalent à « écrire sur le sable ») ces choses au moyen d'encre, usant d'un roseau pour ensemercer avec des discours (*melani speirôn dia*

kalamou meta logôn), qui ne sont pas seulement impuissants à se porter assistance (*boethein*) par la parole, mais impuissants aussi à enseigner convenablement la vérité (276 a c).

Le sperme, l'eau, l'encre, la peinture, la teinte parfumée : le *pharmakon* pénètre toujours comme le liquide, il se boit, s'absorbe, s'introduit à l'intérieur, qu'il marque d'abord avec la dureté du type, l'envahissant bientôt et l'inondant de son remède, de son breuvage, de sa boisson, de sa potion, de son poison.

Dans le liquide, les opposés passent plus facilement l'un dans l'autre. Le liquide est l'élément du *pharmakon*. Et l'eau, pureté du liquide, se laisse le plus facilement, le plus dangereusement pénétrer puis corrompre par le *pharmakon* avec lequel elle se mélange et compose aussitôt. D'où, parmi les lois qui doivent gouverner la société agricole, celle qui protège sévèrement l'eau. Et d'abord contre le *pharmakon* :

L'eau est, de tous les aliments du jardinage, assurément le plus nourrissant, mais elle est facile à corrompre : ni la terre, en effet, ni le soleil, ni les vents, qui nourrissent les plantes, ne sont faciles à perdre par des drogues (*pharmakeusesin*), des dérivations ou même des vols, mais l'eau est, de nature, exposée à tous ces inconvénients : aussi faut-il une loi pour la protéger. Voici donc cette loi : Quiconque détruira volontairement chez autrui l'eau de source ou de citerne, soit en la droguant (*pharmakeiais*), l'arrêtant dans des fosses ou la volant, sa victime le citera devant les astynomes en déclarant par écrit le montant du dommage. Celui qui sera convaincu de torts causés par des drogues (*pharmakeiais*), devra non seulement payer l'amende, mais en outre purifier les sources de l'eau ou la citerne en se conformant aux règles formulées impérativement, pour cette purification, par les

semence foisonnante (*pollou spermatos mestos*), qui, ayant ouï promulguer cette loi, couvrira d'injures les auteurs que nous sommes d'imbéciles et impossibles décrets, et remplira tout de sa clameur... (*Lois*, VIII, 838 e-839 b).

On pourrait faire comparaître ici l'écriture et la pédérasie d'un jeune homme nommé Platon. Et son rapport ambigu au supplément paternel : pour en réparer la mort, il a transgressé la loi. Il a répété la mort du père. Ces deux gestes s'annulent ou se contredisent. Qu'il s'agisse de sperme ou d'écriture, la transgression de la loi est d'avance soumise à une loi de la transgression. Celle-ci n'est pas pensable dans une logique classique mais seulement dans la graphique du supplément ou du *pharmakon*. De ce *pharmakon* qui peut servir aussi bien la semence de vie que la semence de mort, l'accouchement que l'avortement. Socrate le savait bien :

SOCRATE : Les accoucheuses savent encore, n'est-ce pas, par leurs drogues (*pharmakia*) et leurs incantations, éveiller les douleurs ou les apaiser à volonté, conduire à terme les couches difficiles et, s'il leur paraît bon de faire avorter le fruit non encore mûr, provoquer l'avortement ? (*Théétète*, 149 c d.)

La scène se complique : condamnant l'écriture comme fils perdu ou parricide, Platon se conduit comme un fils *écrivain* cette condamnation, réparant et confirmant ainsi la mort de Socrate. Mais dans cette scène où nous avons marqué l'absence du moins apparente de la mère, Socrate n'est pas davantage le père, seulement le *suppléant* du père. Cet accoucheur, fils d'accoucheuse, cet intercesseur, cet entremetteur n'est ni un père, quoiqu'il prenne la place du père, ni un fils, quoiqu'il soit aussi le camarade ou le frère des fils et qu'il obéisse à la voix paternelle du dieu. Socrate est la relation supplémentaire du père au fils. Et

interprètes, suivant les circonstances et les personnes (*Lois*, VIII, 845 *d e*).

L'écriture et la parole sont donc maintenant deux sortes de trace, deux valeurs de la trace ; l'une, l'écriture, est trace perdue, semence non viable, tout ce qui dans le sperme se dépense sans réserve, force égarée hors du champ de la vie, incapable d'engendrer, de se relever et de se régénérer soi-même. Au contraire, la parole vive fait fructifier le capital, elle ne dévie pas la puissance séminale vers une jouissance sans paternité. Dans son séminaire, elle se conforme à la loi. En elle se marque encore l'unité de *logos* et de *nomos*. De quelle loi ? L'Athénien l'énonce ainsi :

... c'est exactement ce que j'entendais en parlant du procédé que j'ai pour imposer cette loi qui demande qu'on obéisse à la nature dans l'accouplement destiné à la procréation ; qu'on ne touche pas au sexe mâle ; qu'on ne tue pas délibérément la race humaine ; qu'on ne jette pas la semence parmi les rocs et les cailloux où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre nature ; qu'on s'abstienne enfin, dans le champ féminin, de tout labour qui se refuse volontairement à la fécondation. Si cette loi prend à la fois permanence et force, autant de force qu'en a maintenant celle qui prohibe tout commerce entre pères et enfants, et si, dans les autres commerces, elle obtient, comme elle doit, la même victoire, elle sera mille et mille fois bienfaisante. Sa conformité à la nature est, en effet, son premier mérite ; en outre, cette rage érotique et cette folie, et tous ces adultères, et tous ces excès dans le boire et le manger, elle en détourne les hommes et les porte à aimer leurs propres femmes ; enfin nombre d'autres biens se produiront, dès qu'on aura pu imposer en maître cette loi. Mais peut-être se dressera devant nous quelque homme fort et jeune, plein d'une

lorsque nous disons que Platon écrit à partir de la mort du père, nous ne pensons pas seulement à tel événement intitulé « la mort de Socrate » auquel il est dit que Platon n'assista pas (*Phédon* 59 b : « Platon, je crois, était malade »); mais d'abord à la stérilité de la semence socratique abandonnée à elle seule. Socrate sait qu'il ne sera jamais ni fils ni père ni mère. L'art de l'entremetteuse devrait être celui-là même de l'accoucheuse (c'est au « même art qu'il appartient de soigner et recueillir les fruits de la terre et de connaître en quelle terre quel plant et quelle semence on doit jeter »), si la prostitution et la transgression de la loi ne les avaient séparés. Si l'art de Socrate est encore supérieur à celui d'une entremetteuse-accoucheuse, c'est sans doute parce qu'il a à distinguer entre le fruit apparent ou faux (*eidolon kai pseudos*) et le fruit vivant et vrai (*gonimon tē kai alethes*); mais Socrate partage pour l'essentiel le sort des accoucheuses : la stérilité. « J'ai en effet même impuissance que les accoucheuses... accoucher les autres est contrainte que le dieu m'impose, procréer est puissance dont il m'a écarté. » Et rappelons-nous l'ambiguïté du *pharmakon* socratique, anxiogène et tranquillisant : « or ces douleurs, mon art a la puissance de les éveiller et de les apaiser » (*Théétète*, 150 a-151 e).

La semence doit donc se soumettre au *logos*. Et se faire ainsi violence car la tendance naturelle du sperme l'oppose à la loi du *logos* : « C'est cette moelle que nous avons appelée dans nos discours antérieurs le sperme. Elle a une âme et elle respire. L'ouverture par laquelle elle respire lui donne la concupiscence vitale de sortir au-dehors. Et c'est ainsi que la moelle a produit l'amour de la génération. De là vient que, chez les mâles, ce qui touche la substance des parties honteuses est insolent et autoritaire, tel un vivant rebelle au raisonnement (*tou logou*), et s'efforce, sous l'action de ses désirs furieux, de tout dominer » (*Timée*, 91 b).

Il faut y prendre garde : au moment où Platon semble relever l'écriture en faisant de la parole vive une sorte de graphie psychique, il maintient ce mouvement

à l'intérieur d'une problématique de la *vérité*. L'écriture *en tè psuchè* n'est pas une écriture de frayage, mais seulement d'enseignement, de transmission, de démonstration, au mieux de découverte, écriture d'*aletheia*. Son ordre est celui de la didactique ou de la maïeutique, en tout cas de l'élocution. De la dialectique. Cette écriture doit être capable de se soutenir elle-même dans le dialogue vivant et surtout d'enseigner convenablement le vrai, tel qu'il est *déjà* constitué.

Cette autorité de la vérité, de la dialectique, du sérieux, de la présence, ne se démentira pas au terme de cet admirable mouvement, lorsque Platon, après avoir en quelque sorte réapproprié l'écriture, pousse l'ironie — et le sérieux — jusqu'à la réhabilitation d'un certain jeu. Comparée à d'autres jeux, l'écriture ludique et hypomnésique, l'écriture du second ordre vaut mieux, doit « passer avant ». Avant ses autres frères, car il y a encore pire dans la famille. Aussi le dialecticien s'amusera-t-il parfois à écrire, à accumuler les monuments, les *hypomnemata*. Mais il le fera en les mettant au service de la dialectique et pour laisser une trace (*ichnos*) à qui veut suivre sa piste sur la voie de la vérité. La limite passe maintenant, plutôt qu'entre la présence et la trace, entre la trace dialectique et la trace non dialectique, entre le jeu au « bon » sens et le jeu au « mauvais » sens du mot.

SOCRATE : Ces jardinets en caractères d'écriture, ce sera au contraire, selon toute apparence, pour se divertir (*paidias karin*), et qu'il les ensemencera, et qu'il écrira ; mais quand il lui arrive d'écrire, c'est un trésor de remémorations (*hypomnemata*) qu'ainsi il se constitue, et à lui-même en cas qu'il arrive à l'oublieuse vieillesse, et à quiconque suit la même piste (*tauton ikhnos*). Il prendra son plaisir à voir pousser ces tendres cultures ; d'autres useront d'autres divertissements, se gorgeant de beuveries et de tous les plaisirs encore qui sont frères de ceux-là, pendant que lui, c'est bien probable, il leur préférera

« contraire », la « logique » est nécessairement déroutante. Le jeu et l'art, Platon les perd en les sauvant, et son *logos* est alors soumis à cette contrainte inouïe qu'on ne peut même plus appeler « logique ». Platon parle bien du jeu. Il en prononce l'éloge. Mais l'éloge du jeu « au meilleur sens du mot », si l'on peut dire sans annuler le jeu sous la niaiserie rassurante d'une telle précaution. Le meilleur sens du jeu, c'est le jeu surveillé et contenu dans les garde-fous de l'éthique et de la politique. C'est le jeu compris sous la catégorie innocente et inoffensive de l'*amusant*. Du divertissant : si gauchissante qu'elle soit, la traduction fréquente de *paidia* par *divertissement* ne fait sans doute que consolider la répression platonicienne du jeu.

L'opposition *spoudè/paidia* ne sera jamais de simple symétrie. Ou bien le jeu *n'est rien* (c'est sa seule *chance*), ne peut donner lieu à aucune activité, à aucun discours digne de ce nom, c'est-à-dire chargé de vérité ou au moins de sens. Il est alors *alogos* ou *atopos*. Ou bien le jeu commence à *être* quelque chose et sa présence même donne prise à quelque confiscation dialectique. Il prend sens et travaille au service du sérieux, de la vérité, de l'ontologie. Seuls les *logoi peri ontôn* peuvent être pris au sérieux. Dès qu'il vient à l'être et au langage, 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*. Ils ne peuvent, d'affirmation classique, être affirmés sans être niés.

Platon joue ainsi à prendre le jeu au sérieux. C'est ce que plus haut nous appelions son beau jeu. Non seulement ses écrits sont définis comme des jeux⁷⁰ mais les affaires des hommes en général n'ont pas selon lui à être prises au sérieux. On connaît ce fameux texte des *Lois*. Relisons-le néanmoins pour y suivre l'assomption théologique du jeu dans les jeux,

ceux dont je parle et qui sont le divertissement de son existence !

PHÈDRE : Quelle magnificence, Socrate, au regard de la bassesse des autres, dans le divertissement que tu dis : celui de l'homme capable de se divertir à la composition littéraire (*en logois*), en imaginant de beaux discours sur la Justice, ainsi que sur les autres objets par toi nommés !

SOCRATE : En fait il en est bien ainsi, mon cher Phèdre. Mais il y a beaucoup plus de beauté, je crois, dans une certaine façon de s'appliquer pour de bon (*spoudè*) à cette fin : c'est quand par l'usage de l'art dialectique et une fois prise en main l'âme qui y est appropriée, on y plante et sème des discours que le savoir accompagne (*phuteuè te kai speirè met' epistémès logous*) ; discours qui sont en mesure de se donner assistance (*boethein*) à eux-mêmes ainsi qu'à celui qui les a plantés, et qui, au lieu d'être stériles, ont en eux une semence de laquelle, en d'autres naturels (*en allois ethesi*), pousseront d'autres discours ; en mesure de procurer toujours, impérissablement, ce même effet et de réaliser en celui qui le possède le plus haut degré de félicité qui soit possible pour un homme ! (276 d-277 a.)

9. LE JEU : DU PHARMAKON A LA LETTRE ET DE L'AVEUGLEMENT AU SUPPLÉMENT

« Kai tè tes spoudes adelphè paidia »
(*Lettre VI 323 d*).

« Logos de gé en è tès ses diaphorotetos
ermeneia »
(*Théétète 209 a*).

On a pu croire que Platon simplement condamnait le jeu. Et du même coup l'art de *mimesis* qui n'en est qu'une espèce⁶⁹. Mais quand il s'agit du jeu et de son

la neutralisation progressive de la *singularité* du jeu :

Assurément les affaires humaines ne valent pas qu'on les prenne au grand sérieux (*megales men spoudès ouk axia*); cependant nous sommes forcés de les prendre au sérieux, et c'est là notre infortune. Mais, puisque nous sommes où nous sommes, orienter vers quelque objet de façon concevable ce zèle inévitable sera peut-être tâche à notre mesure (*emin summetron*) [...] Je veux dire qu'il faut s'appliquer sérieusement à ce qui est sérieux, non à ce qui ne l'est pas; que par nature, Dieu mérite tout notre bienheureux zèle (*makariou spoudès*), mais que l'homme, nous l'avons déjà dit⁷¹, n'a été fait que pour être un jouet (*paignon*) aux mains de Dieu, et c'est là vraiment le meilleur de son lot. Voilà donc à quel rôle doit, tout au long de sa vie, se conformer tout homme et toute femme, en jouant aux plus beaux jeux qui soient, mais dans de tout autres pensées qu'ils n'ont aujourd'hui [...] Aujourd'hui, on s'imagine, en somme, que les choses sérieuses doivent se faire en vue des jeux: ainsi, pense-t-on, les choses de la guerre, qui sont sérieuses, c'est en vue de la paix qu'il faut les bien conduire. Or la guerre, en vérité, n'a jamais pu nous offrir ni la réalité ni la promesse d'un jeu authentique ou d'une éducation digne de ce nom, qui sont précisément, à nos yeux, nous l'affirmons, la chose sérieuse par excellence. Aussi est-ce dans la paix qu'il faut vivre, et le mieux qu'on pourra, la plus longue part de son existence. Où donc est la voie droite? Vivre en jouant, et jouant des jeux tels que les sacrifices, les chants, les danses, qui nous feront capables et de gagner la faveur des dieux et de repousser les attaques de nos ennemis et de les vaincre dans le combat... (803 b.)

Le jeu se perd toujours en se sauvant dans les jeux. Nous avons suivi ailleurs, dans l'« époque de Rousseau⁷² », cette disparition du jeu dans les jeux. Cette (non)-logique du jeu et de l'écriture permet de comprendre ce devant quoi on s'est beaucoup étonné⁷³ : pourquoi, subordonnant ou condamnant l'écriture et le jeu, Platon a tant écrit, présentant, à *partir de la mort* de Socrate, ses écrits comme des jeux, et *accusant* l'écrit dans l'écrit, portant contre lui cette plainte (*graphè*) qui n'a jamais cessé de retentir jusqu'à nous ?

Quelle loi commande cette « contradiction », cette opposition à soi du dit contre l'écriture, dit qui se dit contre soi-même dès lors qu'il s'écrit, qu'il écrit son identité à soi et enlève sa propriété *contre* ce fond d'écriture ? Cette « contradiction », qui n'est autre que le rapport à soi de la diction s'opposant à la scription, se *chassant* elle-même en poursuivant ce qui est proprement son *leurre*, cette contradiction n'est pas contingente. Il suffirait déjà, pour en convenir, de remarquer que ce qui semble s'inaugurer dans la littérature occidentale avec Platon ne manquera pas de se rééditer au moins chez Rousseau, puis chez Saussure. Dans ces trois cas, à ces trois « époques » de la répétition du platonisme qui nous donnent à suivre un nouveau fil et à reconnaître d'autres nœuds dans l'histoire de la *philosophia* ou de l'*epistémè*, l'exclusion et l'abaissement de l'écriture doivent quelque part composer, dans leur déclaration même, avec

1. une écriture générale et en elle avec
2. une « contradiction » : la proposition écrite du logocentrisme ; l'affirmation simultanée de l'être-dehors du dehors et de son intrusion néfaste dans le dedans ;
3. la construction d'une œuvre « littéraire ». Avant les *Anagrammes* de Saussure, il y eut ceux de Rousseau ; et l'œuvre de Platon peut être lue, au-delà et indépendamment de son « contenu » logocentrique qui n'y est plus alors qu'une « fonction » inscrite, dans sa texture anagrammatique.

C'est ainsi que la « linguistique » élaborée par

Sans doute sommes-nous prévenus par le *Timée* : dans toutes ces *comparaisons* avec l'écriture, il ne faut pas prendre les lettres à la lettre. Les *stoikheia tou pantos*, les éléments (ou lettres) du tout ne s'assemblent pas comme des syllabes (48 c). « Il ne convient même pas de les comparer avec quelque vraisemblance à des syllabes, si borné qu'on soit⁷⁴. » Et pourtant, dans le *Timée*, non seulement tout le jeu mathématique des proportionnalités renvoie à un *logos* qui peut se passer de la voix, le calcul de Dieu (*logismos theou*) (34 a) pouvant s'exprimer dans le silence des chiffres ; mais de plus, l'introduction de l'*autre* et du *mélange* (35 a), la problématique de la cause *errante* et du *lieu* — troisième genre irréductible —, la dualité des paradigmes (49 a), tout cela « contraint » (49 a) à définir comme *trace* l'origine du monde, c'est-à-dire l'inscription des formes, des schèmes, dans la *matrice*, dans le *réceptacle*. Dans une matrice ou dans un réceptacle qui ne sont nulle part et jamais offerts sous la forme de la présence ou dans la présence de la forme, l'une ou l'autre supposant déjà l'inscription dans la mère. Ici en tout cas, les tournures qu'on appelle avec quelque embarras les « métaphores de Platon » sont exclusivement et irréductiblement scripturales. Relevons d'abord un de ces signes d'embarras dans telle préface au *Timée* : « Pour concevoir le lieu, il faut toujours, par une abstraction pratiquement presque irréalisable, séparer, détacher les objets de la "place" qu'ils occupent. Pourtant, cette abstraction nous est imposée par le fait même du changement, puisque deux objets différents ne peuvent pas coexister à la même place et puisque, sans changer de place, un objet peut devenir "autre". Par suite, nous ne pouvons nous représenter la "place" elle-même que par des métaphores. Platon en a employé plusieurs, assez différentes, qui ont fort embarrassé les modernes. Le "lieu", la "place", "ce en quoi" les choses apparaissent, "ce sur quoi" elles se manifestent, le "réceptacle", la "matrice", la "mère", la "nourrice", toutes ces formules nous font penser à l'espace, qui contient les choses. Mais

Platon, Rousseau et Saussure doit à la fois mettre l'écriture dehors et lui emprunter cependant, pour des raisons essentielles, toute sa ressource démonstrative et théorique. Nous avons tenté de le montrer ailleurs pour les Genevois. Le cas est au moins aussi net pour Platon.

On sait que Platon *s'explique* souvent *avec* les lettres de l'alphabet. Il s'explique avec elles, cela veut dire qu'il semble s'en servir pour expliquer la dialectique, non pour « s'expliquer-avec » l'écriture dont il se sert. Son intention est alors d'apparence didactique et analogique. Mais elle obéit à une nécessité constante, qui n'est jamais thématifiée comme telle : c'est toujours pour faire apparaître la loi de la différence, l'irréductibilité de la structure et de la relation, de la proportionnalité, de l'analogie.

Nous avons noté plus haut que *tupos* pouvait désigner aussi pertinemment le caractère graphique que le modèle eidétique. Dans la *République*, avant même de se servir du mot *tupos* dans le sens de forme-modèle (*eidos*), Platon avait dû recourir, toujours pour des fins apparemment pédagogiques, à l'exemple de la lettre comme modèle qu'il faut connaître avant d'en reconnaître les copies, les icônes dans le reflet de l'eau ou du miroir :

Quand nous avons appris à lire, nous ne nous sommes crus assez forts que quand nous avons su distinguer les lettres, qui sont d'ailleurs en petit nombre dans toutes les combinaisons où elles entrent, sans en négliger aucune comme inutile à noter, quel que soit l'espace, grand ou petit, qu'elle occupe, mais en nous appliquant au contraire à les distinguer dans toutes les occurrences, parce que c'était à nos yeux le seul moyen de devenir bons lecteurs [...] Et si les images des lettres (*eikonas grammatôn*) sont représentées dans l'eau ou dans un miroir, nous ne les reconnaitrons pas avant de connaître les lettres elles-mêmes ; car tout cela est l'objet du même art et de la même étude (402 a b).

plus loin, il s'agit du "porte-empreintes", de l' "excipient", de la substance entièrement désodorisée, dans laquelle les parfumeurs fixent les odeurs, de l'or auquel le bijoutier peut imprimer des quantités de figures diverses » (Rivaud, éd. Budé, p. 66). Voici le passage au-delà de toutes les oppositions du « platonisme », vers l'aporie de l'inscription originale :

... Alors nous avons distingué deux sortes d'être. Maintenant, il nous faut en découvrir un troisième genre. En effet, les deux premières sortes suffisaient pour notre exposition antérieure. L'une, nous avons supposé que c'était l'espèce du Modèle (*paradeigmatos*), espèce intelligible et immuable; la seconde, copie du Modèle, était sujette à la naissance et visible. Nous n'en avons pas alors distingué une troisième, parce que nous avons estimé que ces deux-là suffisaient. Mais, maintenant, la suite de notre raisonnement semble nous contraindre à tenter de faire concevoir par nos paroles, cette troisième espèce, laquelle est difficile et obscure. Quelles propriétés faut-il supposer qu'elle a naturellement? Avant tout quelque'une de ce genre : de toute naissance (*pases geneséôs*), elle est le support et comme la nourrice (*upodokhen auten oion tithenen*) [...] (A cette nourrice) il convient de donner toujours le même nom. Car, jamais non plus elle ne pourra perdre absolument ses propriétés. En effet, elle reçoit toujours toutes choses, et jamais en aucune circonstance elle ne prend en rien une figure semblable à aucune de celles qui entrent en elles. Car elle est, par nature, un porte-empreintes (*ekmageion*) pour toutes choses. Elle est mise en mouvement et découpée en figures par les objets qui y pénètrent et, grâce à leur action, elle apparaît tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre. Quant aux figures qui y entrent ou qui en ressortent, ce sont les images des êtres éternels

(*tôn ontôn aei mimemata*), que ceux-ci impriment en elle (*tupôthenta*), d'une certaine manière difficile à exprimer et merveilleuse, dont nous ajournons la description. Pour le moment, qu'il suffise de bien se fixer dans l'esprit ces trois genres d'être : ce qui naît, ce en quoi cela naît, et ce à la ressemblance de quoi se développe ce qui naît. Et il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature intermédiaire entre les deux à un enfant. De plus, il faut bien concevoir ceci : l'empreinte devant être très diverse et présenter à l'œil toutes les variétés, ce en quoi se forme cette empreinte serait mal propre à la recevoir, si cela n'était pas absolument exempt de toutes les figures que cela doit recevoir de quelque part ailleurs [...] Aussi ne dirons-nous pas que la mère est le réceptacle de tout ce qui naît, de tout ce qui est visible et d'une manière générale, objet de sensation, est terre ni air ni feu ni aucune des choses qui naissent de celles-là ou desquelles celles-là naissent. Mais si nous en disions qu'elle est une certaine espèce invisible et sans forme, qui reçoit tout et participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre, nous ne mentirions point (48 e-51 e; La *khôra* est grosse de tout ce qui se dissémine ici. Nous y pénétrons ailleurs).

D'où, un peu plus loin, le recours au rêve, comme dans ce texte de la *République* (533 b), où il s'agit de « voir » ce qui ne se laisse pas penser simplement dans l'opposition du sensible et de l'intelligible, de l'hypothétique et de l'anhypothétique, une certaine *bâtardise* dont on n'exclut pas que la notion (*nothos*) fût familière à Démocrite (Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière...*, p. 310, n. 744) :

... il y a toujours un troisième genre, celui du lieu : il ne peut mourir et fournit un emplace-

où il s'agit de rendre compte du principe de la différence et de la diacriticité en général comme condition de la signification. Ainsi s'explique la deuxième apparition de Theuth sur la scène platonicienne. Dans le *Phèdre*, l'inventeur du *pharmakon* tenait en personne un long discours et présentait ses lettres à la créance du roi. Plus brève, plus indirecte, plus allusive, son autre intervention nous paraît philosophiquement aussi remarquable. Elle ne se fait pas au nom de l'invention de la graphie mais de la grammaire, de la science grammaticale comme science des différences. C'est au début du *Philèbe* : le débat est ouvert sur les rapports de la jouissance (*khairein*) et de la sagesse ou prudence (*phronein*) (11 d). On bute sur la difficulté de la limite. Et par conséquent, comme dans le *Timée*, de la composition du même et de l'autre, de l'un et du multiple, de la finité et de l'infinité. « ... les anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associés (*en autois sumphuton*), la limite et l'infinité (*peras de kai apeirian*). » La dialectique est l'art de respecter ces intermédiaires (*ta mesa*) (16 c-17 a); Socrate l'oppose à l'éristique pressée de passer à l'infinité. Cette fois, les lettres, à la différence de ce qui se passe dans le *Phèdre*, sont chargées d'introduire la clarté (*sapheneia*) dans le discours :

PROTARQUE : Il y a, dans ce que tu dis là, Socrate, des choses que je crois comprendre, et d'autres pour lesquelles j'ai encore besoin de quelque éclaircissement.

SOCRATE : Cet éclaircissement, Protarque, les lettres te le donneront; demande-le à celles mêmes qu'a épelées ton enfance.

PROTARQUE : Comment ?

SOCRATE : Le son (*phonè*) que nous émettons par la bouche est un chez tous et chacun de nous, et, d'autre part, est d'une diversité infinie.

ment à tous les objets qui naissent. Lui-même il n'est perceptible que grâce à une sorte de raisonnement hybride (*logismô tini nothô* : raisonnement *bâtard*) que n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire. C'est lui certes que nous apercevons comme en un rêve, quand nous affirmons que tout être est forcément quelque part, en un certain lieu, occupe une certaine place, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni quelque part dans le ciel n'est rien du tout. Mais toutes ces observations et d'autres, leurs sœurs, qui portent sur la nature même de cet être, tel qu'il est en vérité et hors du rêve, souvent, à l'état de veille, nous sommes incapables, du fait de cette sorte d'état de rêve, de les distinguer nettement et de dire ce qui est vrai (52 b c).

L'inscription est donc la *production du fils* en même temps que la constitution d'une *structuralité*. Le lien entre les relations structurales de proportionnalité et la littéralité n'apparaît pas seulement dans le discours cosmogonique. Dans le discours politique aussi, et dans le discours linguistique.

Dans l'ordre du politique, la structure est une écriture. Au moment de l'ultime difficulté, quand aucune autre ressource pédagogique n'est disponible, quand le discours théorique ne peut plus formuler autrement l'ordre, le monde, le *cosmos* du politique, on recourt à la « métaphore » grammaticale : l'analogie des « grandes lettres » et des « petites lettres » intervient dans le fameux texte de la *République* (368 c-e) au point où « une vue pénétrante » est nécessaire et où « cette pénétration nous fait défaut ». La structure est lue comme une écriture dans l'instance où l'intuition de la présence, sensible ou intelligible, vient à manquer.

Même geste dans le champ linguistique. Comme dans le *Cours de linguistique générale*, la référence scripturale devient absolument indispensable au point

PROTARQUE : Assurément.

SOCRATE : Et ni l'une ni l'autre chose ne suffit encore à nous rendre savants, soit de le connaître comme infini, soit de le connaître comme un ; mais connaître quelle quantité il a et quelles différences, voilà ce qui fait de chacun de nous un grammairien (17 a b).

Après un détour par l'exemple des intervalles (*diastemata*) musicaux, on revient aux lettres pour expliquer les diastèmes et la différence phoniques :

SOCRATE : ... Mais recourons encore aux lettres pour éclairer ce que nous disons [...] Quand fut perçue l'infinité de la voix, soit par un dieu, soit par quelque homme divin, — une tradition égyptienne raconte, en effet, que Theuth fut le premier à percevoir que, dans cet infini, les voyelles (*ta phoneenta*) sont non pas une, mais multiples, et qu'il y a, en outre, d'autres émissions qui, sans avoir un son, ont pourtant un bruit, et qu'elles aussi ont un certain nombre ; il mit à part, comme troisième espèce, ce que nous appelons maintenant les muettes (*aphona*) ; après quoi il divisa une à une ces muettes qui n'ont ni bruit ni son (*aphtonga kai aphonea*), puis, de la même façon, les voyelles et les intermédiaires, enfin détermina leur nombre et donna, à chacune d'elles et à toutes ensemble, le nom d'éléments (*stoikheion*). Constatant donc qu'aucun de nous n'était capable d'apprendre l'une quelconque d'entre elles détachée de tout l'ensemble, il considéra cette interdépendance (*desmon*) comme un lien unique qui fait d'elles toutes une unité et leur désigna une science unique qu'il nomma l'art grammatical (18 b d).

La « métaphore » scripturale intervient donc chaque fois que la différence et la relation sont irréductibles, chaque fois que l'altérité introduit la détermination et

met un système en circulation. Le jeu de l'autre dans l'être, Platon est contraint de le désigner comme écriture dans un discours qui se voudrait parlé en son essence, en sa vérité, et qui pourtant s'écrit. Et s'il s'écrit *à partir de la mort de Socrate*, c'est sans doute pour cette raison profonde. A partir de la mort de Socrate, c'est-à-dire aussi bien, ici, du parricide du *Sophiste*. Sans l'irruption violente, contre la vénérable et paternelle figure de Parménide, contre sa thèse de l'unité de l'être, sans l'intrusion irruptive de l'autre et du non-être, du non-être comme autre dans l'unité de l'être, l'écriture et son jeu n'auraient pas été nécessaires. L'écriture est parricide. Est-ce un hasard encore si, pour l'*Étranger* du *Sophiste*, la nécessité, la fatalité du parricide, « évidente, comme on dit, même pour un aveugle (*tuphlô*) » (il faudrait dire *surtout* pour un aveugle), est la condition de possibilité d'un discours sur le faux, l'idole, l'icône, le mimème, le phantasme, et « des arts qui s'en occupent ? » Et donc de l'écriture ? Celle-ci n'est pas nommée à ce point mais cette lacune n'empêche pas — au contraire — que son lien avec tous ces derniers concepts reste systématique, et nous l'avons reconnu comme tel :

L'ÉTRANGER : C'est qu'il nous faudra nécessairement, pour nous défendre, mettre à la question la thèse de notre père Parménide (*Ton tou patros Parmenidou logon*) et, de force, établir que le non-être (*mè on*) est, sous un certain rapport, et que l'être (*on*), à son tour, en quelque façon, n'est pas.

THÉÉTÈTE : C'est là, évidemment, qu'il nous faut porter le fort du débat (*Phainetai to toiouton diamakheteon en tois logois*).

L'ÉTRANGER : Comment ne serait-ce pas évident et, comme on dit, évident même pour un aveugle ? Tant que ne sera faite ni cette réfutation ni cette démonstration, on ne pourra guère parler de discours faux ni d'opinions fausses, ni d'images, de copies, d'imitations ou de simula-

bout à volonté (*para poda matabalôn emauton anô kai katô*) (242 a b).

Le discours est alors entamé. Le *logos* paternel est sens dessus dessous. Est-ce donc un hasard si, dès lors que l'être est apparu comme un *triton ti*, un tiers irréductible aux dualismes de l'ontologie classique, il faut une fois de plus prendre l'exemple de la science grammaticale et des rapports entre les lettres pour expliquer l'entrelacement tissant le système des différences (solidarité-exclusion) des genres ou des formes, la *sumplokè tôn eidôn* par laquelle « le discours nous est né » (*a logos gegonen emin*) (259 e)? La *sumplokè*, aussi, de l'étant et du non-étant (240 c)? Pour la règle de l'accord et du désaccord, de l'union et de l'exclusion entre les différents, de cette *sumplokè* « le cas serait le même à peu près que celui des lettres » (253 a; cf. le *Politique* où le « paradigme » de la *sumplokè* est aussi littéral, 278 a b⁷⁶).

Sans doute la science grammaticale n'est-elle pas la dialectique. Platon tient à subordonner la première à la seconde (253 b c). Et cette distinction va de soi pour lui; mais qu'est-ce qui la justifie en dernier recours? Toutes les deux sont, d'une certaine manière, des sciences du langage. Car la dialectique est aussi la science qui nous guide « *dia tôn logôn* », à travers les discours ou les arguments (253 b). A ce point, ce qui la distingue de la grammaire paraît double: d'une part, les unités linguistiques dont elle s'occupe sont plus grandes que le mot (*Cratyle*, 385 a-393 d); d'autre part, elle est toujours guidée par une intention de *vérité*; seule peut la combler la présence de l'*eidos* qui est ici à la fois le signifié et le référent: la chose même. La distinction entre grammaire et dialectique ne peut donc s'établir en toute rigueur qu'au point où la vérité est pleinement présente et remplit le *logos*⁷⁷. Or ce qu'établit le parricide du *Sophiste*, c'est non seulement l'impossibilité d'une présence *pleine* et *absolue* de l'étant (de l'étant-présent le plus « étant »: le bien ou soleil qu'on ne peut regarder en face), l'impossibilité

ces, pas plus que d'aucun des arts qui s'en occupent, sans s'empêtrer inévitablement en des contradictions ridicules.

THÉÉTÈTE : C'est très vrai.

L'ÉTRANGER : Voilà pourquoi, précisément, le moment est venu de s'attaquer à la thèse paternelle (*tô patrikô logô*), ou de lui céder le champ sans retour, au cas où, devant le premier parti, quelque scrupule nous retiendrait.

THÉÉTÈTE : Mais, quant à cela, que rien absolument ne nous retienne (241 d-242 a).

Ce parricide, qui ouvre le jeu de la différence et de l'écriture, c'est une décision effrayante. Même pour un Étranger anonyme. Il y faut des forces surhumaines. Et il faut risquer la folie ou de passer pour fou dans la société sage et sensée des fils reconnaissants⁷⁵. Aussi l'Étranger a-t-il encore peur de ne pas avoir la force, de jouer le fou, certes, mais aussi de tenir un discours qui pour de bon serait sans queue ni tête ; ou encore, si l'on veut, de s'engager sur un chemin tel qu'il ne pourrait y marcher que sur la tête. Ce parricide en tout cas sera aussi décisif, tranchant et redoutable qu'une peine capitale. Sans espoir de retour. On y joue, si l'on veut bien lui donner ce nom, sa tête en même temps que le chef. Aussi, après avoir, sans illusion, demandé à Théétète de ne point le considérer comme parricide (*patraloian*), l'Étranger adresse une autre prière :

L'ÉTRANGER : Pour la troisième fois, en ce cas, j'aurai à te demander une légère faveur.

THÉÉTÈTE : Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER : J'ai avoué, je crois, tout à l'heure, d'une façon expresse, qu'une telle réfutation a toujours dépassé mes forces et les dépasse assurément encore.

THÉÉTÈTE : Tu l'as avoué.

L'ÉTRANGER : J'ai donc peur que ce que j'ai dit ne te donne l'occasion de me regarder comme un détraqué (*manikos*) qui se retourne bout pour

d'une intuition pleine de (la) vérité, mais que la condition d'un discours, *qu'il soit vrai ou faux*, c'est le principe diacritique de la *sumplokè*. Si la vérité est la présence de l'*eidos*, elle doit toujours composer, sauf aveuglement mortel par le feu du soleil, avec la relation, la non-présence et donc avec la non-vérité. Il s'ensuit que la condition absolue d'une différence rigoureuse entre grammaire et dialectique (ou ontologie) ne peut au principe être remplie. Ou du moins, elle le peut *au principe*, au point de l'archi-étant et de l'archi-vérité, mais ce point a été raturé par la nécessité du parricide. C'est-à-dire par la nécessité même du *logos*. Et c'est la différence qui interdit qu'il y ait *en fait* une différence entre grammaire et ontologie.

Or qu'est-ce que l'impossibilité d'une vérité ou d'une présence pleine de l'étant, du pleinement-étant ? Ou inversement, puisqu'une telle vérité est la mort comme absolu de l'aveuglement, qu'est-ce que la mort comme vérité ? Non pas *qu'est-ce que ?* puisque la forme de cette question est produite par cela même qu'elle questionne ; mais comment s'écrit, comment s'inscrit l'impossible plénitude d'une présence absolue de l'*ontôs on* ? Comment se prescrit la nécessité de la multiplicité des genres et des idées, de la relation et de la différence ? Comment se trace la dialectique ?

L'invisibilité absolue de l'origine du visible, du bien-soleil-père-capital, le dérobement à la forme de la présence ou de l'étantité, tout cet excès que Platon désigne comme *epekeina tes ousias* (au-delà de l'étantité ou de la présence) donne lieu, si l'on peut encore dire, à une structure de suppléance telle que toutes les présences seront les suppléments substitués à l'origine absente et que toutes les différences seront, dans le système des présences, l'effet irréductible de ce qui reste *epekeina tes ousias*.

De même que, nous l'avons vu, Socrate supplée le père, de même la dialectique supplée la *noesis* impossible, l'intuition interdite de la face du père (bien-soleil-capital). Le retrait de la face ouvre et limite à la fois l'exercice de la dialectique. Il la soude irrémédiable-

ment à ses « inférieurs », les arts mimétiques, le jeu, la grammaire, l'écriture, etc. La disparition de la face est le mouvement de la différence qui ouvre violemment l'écriture ou, si l'on veut, qui s'ouvre à l'écriture et que s'ouvre l'écriture. Tous ces « mouvements », dans tous ces « sens », appartiennent au même « système ». Appartiennent au même système la proposition de la *République*, décrivant en termes non violents l'inaccessibilité du père *epekeina tes ousias*, et la proposition parricide qui, venant de l'Étranger, menace le *logos* paternel. Et menace du même coup l'intériorité domestique et hiérarchisée de la pharmacie, le bon ordre et la bonne circulation, la bonne ordination de ses produits contrôlés, classés, dosés, étiquetés, rigoureusement distingués en remèdes et poisons, semences de vie et semences de mort, bonnes et mauvaises traces. Unité de la métaphysique, de la technique, du binarisme ordinateur. Cette maîtrise philosophique et dialectique des *pharmaka* qu'on devrait se transmettre de père légitime en fils bien né, une scène de famille la met sans cesse en question, constituant et fissurant à la fois le passage qui relie la pharmacie à la maison. Le « platonisme » est à la fois la *répétition* générale de cette scène de famille et l'effort le plus puissant pour la dominer, pour en étouffer le bruit, pour la dissimuler en tirant les rideaux au matin de l'Occident. Pouvons-nous partir à la recherche d'une autre garde, dès lors que le « système » pharmaceutique ne contraint pas seulement, d'une seule et même prise, la scène du *Phèdre*, la scène de la *République* et la scène du *Sophiste*, la dialectique, la logique et la mythologique platoniciennes, mais aussi, semble-t-il, certaines structures non grecques de la mythologie ? Et s'il n'est pas assuré qu'il y ait quelque chose de tel que des « mythologies » non grecques, l'opposition *mythos/logos* ne s'autorisant jamais que d'après Platon, à quelle nécessité générale et innommable sommes-nous renvoyés ? En d'autres termes, que signifie le platonisme comme répétition ?

Répetons. La disparition du bien-père-capital-soleil

dans la *mnèmè*, dans le *logos* et dans la *phonè*. Mais d'un autre côté, la répétition est le mouvement même de la non-vérité : la présence de l'étant s'y perd, s'y disperse, s'y multiplie par mimèmes, icônes, phantasmes, simulacres, etc. Par phénomènes, déjà. Et cette répétition est la possibilité du devenir sensible, la non-idéalité. Du côté de la non-philosophie, de la mauvaise mémoire, de l'hypomnèse, de l'écriture. Ici la tautologie est la sortie sans retour de la vie hors de soi. Répétition de mort. Dépense sans réserve. Excès irréductible, par le jeu du supplément, de toute intimité à soi du vivant, du bien, du vrai.

Ces deux répétitions se rapportent l'une à l'autre selon le graphique de la supplémentarité. C'est dire qu'on ne peut pas plus les « séparer » l'une de l'autre, les penser à part l'une de l'autre, les « étiqueter », 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 vital du mortel, le premier du second, etc. Pensé dans cette réversibilité originale, le *pharmakon* est le *même* précisément parce qu'il n'a pas d'identité. Et le même (est) en supplément. Ou en différence. En écriture. S'il avait *voulu-dire* quelque chose, tel eût été le discours de Theuth faisant au roi, de l'écriture comme *pharmakon*, un singulier présent.

Mais Theuth, surtout, n'a pas repris la parole.

La sentence du grand dieu fut laissée sans réponse.

.....

Après avoir fermé la pharmacie, Platon s'est retiré, à l'abri du soleil. Il a fait quelques pas dans l'ombre, vers le fond de la réserve, s'est penché sur le *pharmakon*, a décidé d'analyser.

Dans l'épaisseur liquide, tremblant au fond de la drogue, toute la pharmacie se réfléchissait, répétant l'abîme de son phantasme.

L'analyste alors entend distinguer, entre deux répétitions.

Il voudrait isoler la bonne de la mauvaise, la vraie de la fausse.

Il se penche encore : elles se répètent l'une l'autre.

est donc la condition du discours, cette fois compris comme moment et non comme principe de l'écriture générale. Cette écriture (est) *epekeina tes ousias*. La disparition de la vérité comme présence, le déroberement de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation de) vérité. La non-vérité est la vérité. La non-présence est la présence. La différence, disparition de la présence originaire, est à la fois la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. A la fois. « A la fois » veut dire que l'étant-présent (*on*) dans sa vérité, dans la présence de son identité et l'identité de sa présence *se double* dès qu'il apparaît, dès qu'il se présente. *Il apparaît, dans son essence, comme la possibilité de sa propre duplication*. C'est-à-dire, en termes platoniciens, de sa non-vérité la plus propre, de sa pseudo-vérité réfléchie dans l'icône, le phantasme ou le simulacre. Il n'est ce qu'il est, identique et identique à soi, unique, qu'en *s'ajoutant* la possibilité d'être *répété* comme tel. Et son identité se creuse de cet ajout, se dérober dans le supplément qui la présente.

La disparition de la face ou la structure de répétition ne se laissent donc pas dominer par la valeur de vérité. L'opposition du vrai et du non-vrai est au contraire tout entière comprise, *inscrite* dans cette structure ou dans cette écriture générale. Le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition. Et il n'y a de répétition possible que dans le *graphique de la supplémentarité*, ajoutant, au défaut d'une unité pleine, une autre unité qui vient la suppléer, étant à la fois assez la même et assez autre pour remplacer en ajoutant. Ainsi, d'une part, la répétition est ce sans quoi il n'y aurait pas de vérité : la vérité de l'étant sous la forme intelligible de l'idéalité découvre dans l'*eidos* ce qui peut se répéter, étant le même, le clair, le stable, l'identifiable dans son égalité à soi. Et seul l'*eidos* peut donner lieu à la répétition comme anamnèse ou maïeutique, dialectique ou didactique. Ici la répétition se donne comme répétition de vie. La tautologie est la vie ne sortant de soi que pour rentrer en soi. Se tenant auprès de soi

Tenant le *pharmakon* d'une main, le calame dans l'autre, Platon transcrit le jeu des formules en murmurant. L'espace clos de la pharmacie amplifie démesurément la résonance du monologue. La parole emmurée se heurte aux encoignures, des mots se détachent, les bribes de phrases se séparent, des membres désarticulés circulent entre les couloirs, se fixent le temps d'un trajet, s'y traduisent, se réarticulent, se répercutent, se contredisent, font des histoires, reviennent comme des réponses, organisent leurs échanges, se protègent, instituent un commerce intérieur, se prennent pour un dialogue. Plein de sens. Toute une histoire. Toute la philosophie.

« *è èkè toutôn tôn logôn...* le son de ces paroles bourdonne en moi et m'empêche de rien entendre d'autre ».

Dans le bourdonnement bredouillant, au passage de telle séquence philologique, on distingue à peu près ceci, mais on entend si mal : le *logos* s'aime lui-même... *pharmakon* veut dire coup... « de sorte que *pharmakon* aurait signifié : ce qui concerne un coup démoniaque ou qui est employé comme moyen curatif contre pareil coup » ... un coup de force... un coup tiré... un coup monté... mais un coup pour rien... un coup dans l'eau... *en udati grapsei...* et un coup du sort... Theuth qui inventa l'écriture... le calendrier... les dés... *kubeia...* le coup du calendrier... le coup de théâtre... le coup de l'écriture... le coup de dés... le coup double... *kolaphos... gluph... colpus...* coup... glyphe... scalpel... scalpe... *khryse, khrysolithe, khrysologie...*

Platon se bouche les oreilles, pour mieux s'entendre-parler, pour mieux voir, pour mieux analyser.

Il entend distinguer, entre deux répétitions.

Il cherche l'or. *Pollakis de legomena kai aei akouomena...* « il faut bien des redites, des leçons continues, de longues années, et c'est à peine si, avec de grands efforts, on arrive à les purifier comme on purifie l'or... ». Et la pierre philosophale. La « commande d'or ».

Il faudrait distinguer, entre deux répétitions.

— Mais elles se répètent l'une l'autre, encore, elles se substituent l'une à l'autre...

— Mais non, elles ne se remplacent pas, puisqu'elles s'ajoutent...

— Justement...

Il faut encore noter cela. Et finir cette Deuxième Lettre; « ... Réfléchis donc à cela et prends garde d'avoir à te repentir un jour de ce que tu laisserais aujourd'hui se divulguer indignement. La plus grande sauvegarde sera de ne pas écrire, mais d'apprendre par cœur... *to mèn graphèin all' ekmanthanein*... car il est impossible que les écrits ne finissent par tomber dans le domaine public. Aussi, au grand jamais, je n'ai moi-même écrit sur ces questions... *oud' estin sungramma Platônos ouden oud' estai*, il n'y a pas d'ouvrage de Platon et il n'y en aura pas. Ce qu'à présent l'on désigne sous ce nom *Sôkratous estin kalou kai neou gegonotos*... est de Socrate au temps de sa belle jeunesse. Adieu et obéis-moi. Aussitôt que tu auras lu et relu cette lettre, brûle-la... »

— J'espère que celle-ci ne se perdra pas. Vite, un double... graphite... carbone... relu cette lettre... brûle-la. Il y a là cendre. Et maintenant il faudrait distinguer, entre deux répétitions...

La nuit passe. Au matin, on entend des coups à la porte. Ils semblent venir du dehors, cette fois, les coups...

Deux coups... quatre...

— Mais c'est peut-être un reste, un rêve, un morceau de rêve, un écho de la nuit... cet autre théâtre, ces coups du dehors...

NOTES DE LA PHARMACIE DE PLATON

1. « *Istos*, ou, propr. *objet dressé*, d'où : I *mât de navire*. II *rouleau vertical* chez les anciens, non horizontal comme chez nous (sauf aux Gobelins et dans les manufactures de l'Inde), d'où partent les fils de la chaîne sur un métier de tisserand, d'où 1. *métier de tisserand*; 2. p. suite, *la chaîne fixée sur le métier* d'où *la trame*; 3. *tissu, toile, pièce de toile*; 4. p. anal. *toile d'araignée*; ou *cellule d'abeille*. III *baguette, verge*. IV p. anal. *os de jambe*. »

2. « L'ÉTRANGER : Il est difficile, mon bon ami, si l'on n'use pas de paradigme, de traiter un sujet de quelque importance de façon satisfaisante. Car on pourrait presque dire que chacun de nous sait tout comme en un rêve et se retrouve ne rien savoir à la clarté de l'éveil. SOCRATE LE JEUNE : Que veux-tu dire? L'ÉTRANGER : C'est, semble-t-il, une rencontre bien bizarre qui me fait toucher là au phénomène que constitue en nous la science. SOCRATE LE JEUNE : Qu'est-ce donc? L'ÉTRANGER : Un paradigme, ô bienheureux jeune homme, il m'en faut un maintenant pour expliquer mon paradigme lui-même. SOCRATE LE JEUNE : Eh quoi, parle, sans avoir avec moi besoin de tant d'hésitations! L'ÉTRANGER : Je parlerai, puisque je te vois prêt à me suivre. Car nous savons, j'imagine, que les enfants, lorsqu'ils ont tout fraîchement fait connaissance avec l'écriture... (*otan arti grammatôn empeiroi gignôntai...*) » (277 d e, tr. Diès). Et la description de l'entrelacement (*sumplokè*) dans l'écriture fait apparaître la nécessité du recours au paradigme dans l'expérience grammaticale puis conduit progressivement à l'usage de ce procédé dans sa forme « royale » et au paradigme du tissage.

3. Sur l'histoire des interprétations du *Phèdre* et sur le problème de sa composition, on trouvera un riche bilan dans *La Théorie platonicienne de l'amour* de L. Robin (P.U.F., 2^e édit., 1964) et dans *l'Introduction* du même auteur à l'édition Budé du *Phèdre*.

4. H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905. E. Bourguet le critique dans son article « Sur la composition du *Phèdre* », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919, p. 335.

5. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, p. 233.

6. Robin traduit ici, quand il est question du *logos, tekhnè* par art. Plus loin, au cours du réquisitoire, le même mot, concernant cette

fois l'écriture, sera traduit par « connaissance technique » (275 c).

7. Si, dans le *Cours* de Saussure, la question de l'écriture est exclue ou réglée dans une sorte d'exkursus préliminaire et hors d'œuvre, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, le chapitre que Rousseau lui consacre est aussi donné, malgré son importance effective, comme une sorte de supplément un peu contingent, un critère d'appoint, « un autre moyen de comparer les langues et de juger de leur ancienneté ». Même opération dans l'*Encyclopédie* de Hegel ; cf. « Le puits et la pyramide », (1-1968) in *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F., 1970, coll. « Épiméthée ».

8. Thamou est sans doute chez Platon l'autre nom du dieu Ammon, dont nous aurons à dessiner plus tard, pour elle-même, la figure (roi solaire et père des dieux). Sur cette question, et le débat auquel elle a donné lieu, cf. Frutiger *op. cit.*, p. 233, n. 2 et notamment Eisler, *Platon und das ägyptische Alphabet*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1922 ; Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (art. Ammon) ; Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (art. Thamou).

9. L'association *logos-zôon* apparaît dans les discours d'Isocrate *Contre les sophistes* et d'Alcidamas *Sur les sophistes*. Cf. aussi W. Süss qui compare ligne à ligne ces deux discours et le *Phèdre* dans *Ethos*, *Studien zur älteren griechischen Rhetorik* (Leipzig 1910, p. 34 sq.) et A. Diès, « Philosophie et rhétorique » in *Autour de Platon*, 1, p. 103.

10. Fr. Ast, *Lexique platonicien*. Cf. aussi B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, 1942, p. 211, et P. Louis, *Les Métaphores de Platon*, 1945, p. 43-44.

11. Je dois à l'amitié et à la vigilance de Francine Markovits de l'avoir remarqué. On doit bien entendu conférer ce texte avec ceux des livres VI et VII de la *République*.

12. Nous ne pouvons ici que renvoyer à tous les travaux sur les communications de la Grèce avec l'Orient et le Moyen-Orient. On sait qu'ils sont abondants. Sur Platon, ses rapports avec l'Égypte, l'hypothèse de son voyage à Héliopolis, les témoignages de Strabon et de Diogène Laërce, on trouvera les références et les pièces essentielles dans la *Révélation d'Hermès Trismégiste* de Festugière (t. I), *Platon à Héliopolis d'Égypte*, de R. Godel, *Les Prêtres de l'ancienne Égypte*, de S. Sauneron.

13. Cf. Jacques Vandier, *La Religion égyptienne*, P.U.F., 1949, en particulier p. 64-65.

14. Cf. S. Morenz, *La Religion égyptienne*, Payot, 1962, p. 58. Cette formule est remarquable, selon Morenz, par la présence de la première personne. « Cette rareté nous paraît remarquable parce que de telles formules sont fréquentes dans les hymnes composés en grec et faisant intervenir la déesse égyptienne Isis (« Je suis Isis », etc.) ; on est donc en droit de se demander si cela ne trahit pas une origine extra-égyptienne de ces hymnes. »

15. Cf. S. Sauneron, *op. cit.*, p. 123 : « Le dieu initial, pour créer, n'eut qu'à parler ; et les êtres et les choses évoqués naquirent à sa voix », etc.

16. Cf. Morenz, *op. cit.*, p. 46, et S. Sauneron qui précise à ce sujet : « Ce que signifie exactement son nom, nous l'ignorons. Il se prononçait cependant de la même façon qu'un autre mot qui signifiait « cacher », « se cacher », et les scribes jouèrent sur cette assonance pour définir Amon comme le grand dieu qui masque son réel aspect à ses enfants... Mais certains n'hésitèrent pas à aller plus loin encore : Hécatée d'Abdère a recueilli une tradition sacerdotale selon laquelle ce nom (Amon) serait le terme employé en Égypte pour appeler quelqu'un... Il est exact que le mot *amoini* signifie « viens », « viens à moi » ; c'est un fait, d'autre part, que certains hymnes commencent par les mots *Amoini Amoun*... « Viens à moi, Amon ». La seule assonance de ces deux mots a incité les prêtres à soupçonner entre eux quelque relation intime — à y trouver l'explication du nom divin : *aussi, s'adressant au dieu primordial... comme à un être invisible et caché, ils l'invitent et l'exhortent, en l'appelant Amon, à se montrer à eux et à se découvrir* » (*op. cit.*, p. 127).

17. Cf. Morenz, *op. cit.*, p. 232-233. Le paragraphe qui se clôt ici aura marqué que cette pharmacie de Platon entraîne aussi le texte de Bataille, inscrivant dans l'histoire de l'œuf le soleil de la part maudite. L'ensemble de cet essai n'étant lui-même rien d'autre, comme on l'aura vite compris, qu'une lecture de *Finnegans Wake*.

18. Cf. Vandier, *op. cit.*, p. 36 : « ces deux dieux [Horus et Thot], auraient été associés dans l'acte créateur, Horus représentant la pensée qui conçoit, et Thot, la parole qui exécute » (p. 64). Cf. aussi A. Erman, *La Religion des Égyptiens*, Payot, p. 118.

19. Cf. Morenz, *op. cit.*, p. 46-47 ; et Festugière, *op. cit.*, p. 70-73. Messenger, Thot est aussi, par conséquent, interprète, *hermeneus*. C'est un des traits, parmi d'autres, fort nombreux, de cette ressemblance à Hermès. Festugière l'analyse dans le chapitre IV de son livre.

20. J. Černý cite un hymne à Thot commençant en ces termes : « Salut à toi, Thot-Lune, qui a rendu différentes les langues de chaque pays. » Černý avait cru ce document unique mais ne tarda pas à s'apercevoir que Boylan (*Thot, The Hermes of Egypt*, Londres, 1922) citait (p. 184) un autre papyrus analogue (« toi qui distinguas [ou séparas] la langue, de pays à pays ») et encore un autre (p. 197) (« toi qui distinguas la langue de chaque pays étranger »). Cf. Černý, *Thoth as Creator of languages*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Londres, 1948, p. 121 sq., S. Sauneron, *La Différenciation des langages d'après la tradition égyptienne*, Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1960.

21. A. Erman, *op. cit.*, p. 90-91.

22. A. Erman, *op. cit.*, p. 96.

23. J. Vandier, *op. cit.*, p. 51.

24. *Ibid.*, p. 52.

25. A. Erman, *op. cit.*, p. 101.

26. C'est ainsi que le dieu de l'écriture peut devenir le dieu de la parole créatrice. C'est une possibilité structurelle qui tient à son statut supplémentaire et à la logique du supplément. On peut aussi le constater comme une évolution dans l'histoire de la mythologie.

point de toi ; mais puis-je m'empêcher de rire quand tu déchiffres ici des écrits qui n'ont aucune puissance ? Si vraiment tu désires lire un écrit efficace, viens avec moi ; je te ferai aller au lieu où est le livre que Thot a écrit de sa main lui-même et qui te mettra immédiatement au-dessous des dieux. Les deux formules qui y sont écrites, si tu en récites la première, tu charmeras le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux ; tu comprendras ce que les oiseaux du ciel et les reptiles disent tous tant qu'ils sont ; tu verras les poissons, car une force divine les fera monter à la surface de l'eau. Si tu lis la seconde formule, encore que tu sois dans la tombe, tu reprendras la forme que tu avais sur la terre ; même tu verras le soleil se levant au ciel, et son cycle, la lune en la forme qu'elle a lorsqu'elle paraît ». Satni dit : « Par la vie ! qu'on me dise ce que tu souhaites et je te le ferai donner ; mais mène-moi au lieu où est le livre ! » Le noble dit à Satni : « Le livre en question n'est pas mien. Il est au milieu de la nécropole, dans la tombe de Nefoukerptah, fils du roi Minebptah... Garde-toi bien de lui enlever ce livre, car il te le ferait rapporter, une fourche et un bâton à la main, un brasier allumé sur la tête... » Au fond de la tombe, la lumière sortait du livre. Les doubles du roi et de sa famille étaient avec lui, « par la vertu du livre de Thot »... Tout cela se répétait. Nefoukerptah avait déjà vécu lui-même l'histoire de Satni. Le prêtre lui avait dit : « Le livre en question est au milieu de la mer de Coptos, dans un coffret de fer. Le coffret de fer est dans un coffret de bronze ; le coffret de bronze est dans un coffret de bois de cannellier ; le coffret de bois de cannellier est dans un coffret d'ivoire et d'ébène. Le coffret d'ivoire et d'ébène est dans un coffret d'argent. Le coffret d'argent est dans un coffret d'or, et le livre est dans celui-ci. [Erreur du scribe ? ma première version l'avait consignée ou reproduite, une édition ultérieure du livre de Maspéro l'a relevée, en note : « Le scribe s'est trompé ici dans l'énumération. Il aurait dû dire : le coffret de fer renferme... etc. ». (Pièce laissée pour compte d'une logique de l'inclusion).] Et il y a un schoene [à l'époque ptolémaïque, environ 12 000 coudées royales de 0,52 m] de serpents, de scorpions de toute sorte, de reptiles autour du coffret dans lequel est le livre, et il y a un serpent immortel enroulé autour du coffret en question. » Après trois essais, l'imprudent tue le serpent, boit le livre dissous dans la bière et acquiert ainsi la science illimitée. Thot s'en plaint devant Rê et provoque les pires châtiements.

Notons enfin, avant de quitter ici le personnage égyptien de Thot, qu'il a, outre l'Hermès grec, un homologue remarquable dans le personnage de Nabû, fils de Marduk. Dans la mythologie babylonienne et assyrienne, « Nabû est essentiellement le dieu-fils et, de même que Marduk éclipse son père, Ea, de même nous verrons Nabû usurper la place de Marduk ». (*Les Religions de Babylone et d'Assyrie*, par E. Dhorme, P.U.F., 1945, p. 150 sq.) Marduk, le père de Nabû, est le dieu-soleil. Nabû, « seigneur du calame », « créateur de l'écriture », « porteur des tablettes des destins des dieux », passe parfois avant son père dont il emprunte l'instrument symbolique, le *marru*. « Un objet votif en cuivre, retrouvé à Suse, et représentant

C'est ce que fait en particulier Festugière : « Cependant Thot ne se contente pas de ce rang secondaire. Au temps où les prêtres d'Égypte forgèrent des cosmogonies en lesquelles chaque clergé local voulut donner le premier rôle au dieu qu'il honorait, les théologiens d'Hermopolis, émules de ceux du Delta et d'Héliopolis, élaborèrent une cosmogonie où la part principale était dévolue à Thot. Comme Thot était magicien, comme il connaissait la puissance des sons qui, si on les émet sur le ton juste, produisent inmanquablement leur effet, c'est par la voix, la parole ou, mieux, l'incantation que Thot devait créer le monde. La voix de Thot est ainsi créatrice : elle forme et crée ; et, se condensant elle-même, se figeant en matière, elle devient un être. Thot s'identifie à son souffle, dont la seule émission fait naître toutes choses. Il n'est pas impossible que ces spéculations hermopolitaines aient offert quelque ressemblance avec le *logos* des Grecs — ensemble Parole, Raison et Démiurge — et la *sophia* des Juifs alexandrins ; peut-être même, dès avant l'ère chrétienne, les prêtres de Thot subirent-ils sur ce point l'influence de la pensée grecque, mais on ne saurait l'affirmer » (*op. cit.*, p. 68).

27. *Ibid.*, cf. aussi Vandier et Erman, *op. cit.*, passim.

28. Erman, *op. cit.*, p. 81.

29. *Ibid.*

30. Vandier, *op. cit.*, p. 182.

31. Vandier, *op. cit.*, p. 136-137 ; Morenz, *op. cit.*, p. 173 ; Festugière, *op. cit.*, p. 68.

32. Morenz, *op. cit.*, p. 47-48.

33. A. Erman, *op. cit.*, p. 249.

34. *Ibid.*, p. 250.

35. *Ibid.*, p. 41.

36. Boylan, *op. cit.*, p. 62-75 ; Vandier, *op. cit.*, p. 65 ; Morenz, *op. cit.*, p. 54 ; Festugière, *op. cit.*, p. 67.

37. Morenz, *op. cit.*, p. 95. Autre compagne de Thot, Maât, déesse de la vérité. Elle est aussi « la fille de Rê, la maîtresse du ciel, celle qui gouverne le double pays, l'œil de Rê qui n'a pas son semblable ». A. Erman, dans la page qu'il lui consacre, écrit en particulier ceci : « ... on lui attribue, comme insigne, Dieu sait pour quelle raison, une plume de vautour » (p. 82).

38. Vandier, *op. cit.*, p. 71 sq. Cf. surtout Festugière, *op. cit.*, p. 287 sq. De nombreux textes sur Thot inventeur de la magie y sont rassemblés. L'un d'eux commence ainsi, qui nous intéresse ici tout particulièrement : « Formule à réciter devant le soleil : " Je suis Thot, l'inventeur et le créateur des philtres et des lettres, etc. " » (p. 292).

39. Vandier, *op. cit.*, p. 230. La cryptographie, la médecine magique et la figure du serpent sont d'ailleurs entrelacées dans un étonnant conte populaire, transcrit par G. Maspéro, dans *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*. C'est l'aventure de Satni-Khamois avec les momies. Satni-Khamois, fils d'un roi, « passait son temps à courir la métropole de Memphis pour y lire les livres en écriture sacrée et les livres de la *Double maison de vie*. Un jour, un noble se moqua de lui. — Pourquoi ris-tu de moi ? Le noble dit : — Je ne ris

« un serpent qui tenait dans la gueule une sorte de pale », était marqué, note Dhorme, de l'inscription « marre du dieu Nabû » (p. 155). Cf. aussi *Les Dieux et le Destin en Babylonie*, par M. David, P.U.F., 1949, p. 86 sq.

On pourrait épeler un par un tous les traits de la ressemblance entre Thot et Nabû biblique (Nébo).

40. Je me permets de renvoyer ici, à titre indicatif et préliminaire, à la « *Question de méthode* » proposée dans *De la grammatologie*. Avec quelques précautions, on pourra dire que *pharmakon* joue un rôle analogue, dans cette lecture de Platon, à celui de *supplément* dans la lecture de Rousseau.

41. Cf. en particulier *République* II, 364 a sq. Lettre 7, 333 e. Le problème est évoqué avec de très abondantes et précieuses références dans *La Musique dans l'œuvre de Platon* (p. 13 sq.) de E. Moutsopoulos, P.U.F., 1959.

42. Nous renvoyons ici en particulier au texte si riche de Jean-Pierre Vernant (qui aborde ces problèmes avec de tout autres intentions) : « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspéro, 1965. Sur le mot *Tupos*, ses rapports avec *perigraphè* et *paradeigma*, cf. A. von Blumenthal, *Tupos und Paradeigma*, cité par P. M. Schuhl, in *Platon et l'art de son temps*, P.U.F., 1952, p. 18, n. 4.

43. Nous nous servons ici du mot de Diès et renvoyons à son étude sur *La Transposition platonicienne*, plus particulièrement à son chapitre I, « La Transposition de la rhétorique », in *Autour de Platon*, t. II, p. 400.

44. Si l'on tient, comme Robin, que le *Phèdre* est, malgré certaines apparences, « un réquisitoire contre la rhétorique d'Isocrate » (Introduction au *Phèdre*, éd. Budé, p. CLXXIII) et que ce dernier est plus soucieux, quoi qu'il dise, de *doxa* que d'*epistémè* (p. CLXVIII), on ne se laissera plus étonner par le titre de son discours « *Contre les sophistes* ». Et d'y trouver par exemple ceci, dont la ressemblance formelle avec l'argument socratique est aveuglante : « Ce n'est pas seulement eux, mais ceux qui promettent d'enseigner l'éloquence publique (*tous politikous logous*) qu'il faut critiquer. Car ces derniers, sans se soucier aucunement de la vérité, pensent que la science consiste à attirer le plus de gens possible par la faiblesse du salaire... [Il faut savoir qu'Isocrate pratiquait des tarifs très élevés ; et de quel prix était la vérité quand elle parlait par sa bouche]... Eux-mêmes inintelligents, ils croient que les autres le sont aussi, au point qu'écrivant leurs discours plus mal que certains profanes n'improvisent, ils promettent cependant de faire de leurs élèves des orateurs assez habiles pour ne laisser échapper dans leurs affaires aucun des arguments possibles. Dans ce pouvoir ils n'attribuent aucune part ni à l'expérience ni aux qualités naturelles du disciple, et ils prétendent lui transmettre la science du discours (*ten tòn logòn epistémèn*) de la même façon que celle de l'écriture... Je m'étonne de voir jugés dignes d'avoir des disciples des gens qui, sans s'en apercevoir, ont donné comme exemple des procédés fixes pour un art créateur. En effet, eux exceptés, qui donc ignore que les

lettres sont fixes et gardent la même valeur, de sorte que nous employons toujours les mêmes lettres pour le même objet tandis que c'est tout le contraire pour les paroles ? Ce qu'un homme a dit n'a pas la même utilité pour celui qui parle en second lieu ; et le plus habile en cet art est celui qui s'exprime comme le demande le sujet, mais en pouvant trouver des expressions absolument différentes de celles des autres. Et voici qui prouve le mieux la dissemblance de ces deux choses : les discours ne peuvent être beaux s'ils ne sont pas en accord avec les circonstances, adéquats au sujet et pleins de nouveauté ; mais les lettres n'ont jamais eu besoin de rien de tout cela. » Conclusion : il faut payer pour écrire. Les hommes d'écriture devraient ne jamais être payés. L'idéal : qu'ils y soient même toujours de leur poche. Qu'ils paient, puisqu'ils ont besoin de recevoir les soins des maîtres du *logos*. « Ainsi les gens qui emploient de tels exemples (*paradeigmata* : les lettres) devraient bien plutôt payer que recevoir de l'argent, car ayant eux-mêmes besoin de soins attentifs, ils entreprennent de faire l'éducation des autres. » (*Katà tôn sophistôn*, XIII, 9, 10, 12, 13.)

45. Je cite la traduction publiée dans *La Revue de poésie* (« La Parole dite », N° 90, octobre 1964). Sur ce passage de l'*Éloge*, sur les rapports de *thelgô* et *peithô*, du charme et de la persuasion, sur leur usage chez Homère, Eschyle et Platon, cf. Diès, *op. cit.*, p. 116-117.

46. « Voix nue, dégarnie, etc. » ; *psilos logos* a aussi le sens d'argument abstrait ou d'affirmation simple et sans preuve (cf. *Théétète*, 165 a).

47. A la fois et/ou tour à tour, le *pharmakon* socratique pétrifie et réveille, anesthésie et sensibilise, tranquillise et angoisse. Socrate est la torpille narcotique mais aussi l'animal à aiguillon : rappelons-nous l'abeille du *Phédon* (91 c) ; plus loin nous ouvrirons l'*Apologie* au point où Socrate se compare précisément au taon. Toute cette configuration de Socrate compose donc un bestiaire. Est-il étonnant que le démonique se signe dans un bestiaire ? C'est à partir de cette ambivalence zoopharmaceutique et de cette autre *analogie* socratique que se déterminent les limites de l'*anthropos*.

48. On aura remarqué que cette scène est une étrange réplique, inverse et symétrique, de la scène du *Phèdre*. L'inversion : l'unité qui sous le manteau faisait passer l'un dans l'autre un texte et un *pharmakon* est *pré-écrite* dans le *Phèdre* (le *pharmakon* est le texte déjà écrit par le « plus habile des écrivains actuels »), seulement *prescrite* dans le *Charmide* (l'ordonnance du *pharmakon* prescrit par Socrate doit être prise sous sa dictée). La prescription socratique est ici orale et le discours accompagne le *pharmakon* comme la condition de son efficacité. Dans l'épaisseur et la profondeur de cette scène, il faut relire, au centre du *Politique*, la critique de l'ordonnance médicale écrite, des « *hypomnemata graphêin* » dont la rigidité ne s'adapte pas à la singularité et à l'évolution de la maladie : illustration du problème politique des lois écrites. Comme le médecin revenant voir son malade, le législateur doit pouvoir modifier ses premières prescriptions (294 a-297 b ; voir aussi 298 d e).

49. Début du dialogue : « ÉCHECRATE : Étais-tu en personne,

comme Œdipe, " a lancé sa flèche plus loin qu'un autre " et est devenu *isothéos*? Quand elle fonde l'ostracisme, elle crée une institution dont le rôle est symétrique et inverse du rituel des Thargélies. Dans la personne de l'ostracisé, la Cité expulse ce qui en elle est trop élevé et incarne le mal qui peut lui venir par le haut. Dans celle du *pharmacos*, elle expulse ce qu'elle comporte de plus vil et qui incarne le mal qui commence par le bas. Par ce double et complémentaire rejet, elle se délimite elle-même par rapport à un au-delà et un en deçà. Elle prend la mesure propre de l'humain en opposition d'un côté au divin et à l'héroïque, de l'autre au bestial et au monstrueux » (p. 1275). De Vernant et Détienne, cf. aussi (notamment sur le *poikilon* dont nous parlons ailleurs p. 167) *La metis d'Antiloque*, in *Revue des Études grecques* (janv.-déc. 1967, et *La metis du renard et du poulpe*, *ibid.*, juill.-déc. 1969). Autre confirmation : en 1969 paraissent les *Œuvres* de Mauss. On peut y lire ceci :

« D'ailleurs, toutes ces idées sont à deux faces. Dans d'autres langues indo-européennes, c'est la notion de poison qui est incertaine. Kluge et les étymologistes ont le droit de comparer la série *potio* « poison » et *gift*, *gift*. On peut encore lire avec intérêt la jolie discussion d'Aulu-Gelle (12) sur l'ambiguïté du grec *pharmakon* et du latin *venenum*. Car la *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis*, dont Cicéron nous a heureusement conservé la « récitation » même, spécifie encore *venenum malum* (13). Le breuvage magique, le charme délicieux (14), peut être bon ou mauvais. *Philtro*n grec n'est pas non plus un terme nécessairement sinistre, et la boisson d'amitié, d'amour, n'est dangereuse que si l'enchanteur le veut. »

(12) 12, 9 qui cite fort à propos Homère.

(13) *Pro Cluentio*, 148. Au Digeste, il est encore prescrit de spécifier de quel « venenum », « bonum sive malum », il est question.

(14) Si l'étymologie qui rapproche *venenum* (v. Walde, *Lat. etym. Wört.*, ad. verb.) de Vénus et de skr. *van*, *vanati* est exacte, comme il est vraisemblable.

(*Gift-gift* (1924), Extrait des *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves*, Istra, Strasbourg, in *Œuvres* 3, p. 50, éd. de Minuit, 1969.)

Ce qui reconduit à l'*Essai sur le don* qui renvoyait déjà à cet article :

« *Gift, gift*. Mélanges Ch. Andler, Strasbourg 1924. On nous a demandé pourquoi nous n'avons pas examiné l'étymologie *gift*, traduction du latin *dosis*, lui-même transcription du grec *δοσις*, dose, dose de poison. Cette étymologie suppose que les dialectes hauts et bas allemands auraient réservé un nom savant à une chose d'usage vulgaire ; ce qui n'est pas la loi sémantique habituelle. Et de plus, il faudrait encore expliquer le choix du mot *gift* pour cette traduction, et le tabou linguistique inverse qui a pesé sur le sens « don » de ce mot, dans certaines langues germaniques. Enfin, l'emploi latin et surtout grec du mot *dosis* dans le sens de poison, prouve que, chez les Anciens aussi, il y a eu des associations d'idées et de règles morales du genre de celles que nous décrivons.

Phédon, aux côtés de Socrate, ce jour où il but le poison (*pharmakon*) dans sa prison ? » (57 a).

Fin du dialogue : « SOCRATE :... il vaut mieux en effet, ce semble, m'être lavé moi-même avant de boire le poison (*pharmakon*) et ne pas donner aux femmes la peine de laver un cadavre » (115 a). Cf. aussi 117 a.

50. On pourrait donc aussi considérer la ciguë comme une sorte de *pharmakon* d'immortalité. On y serait déjà invité par la forme rituelle et cérémoniale qui clôt le *Phédon* (116 b c). Dans *Le Festin d'immortalité* (Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne, 1924), G. Dumézil fait allusion à des « traces, à Athènes, d'un cycle théséen en corrélation avec les Thargélies » (nous aurons à parler plus loin d'un certain rapport entre les Thargélies, la naissance et la mort de Socrate) et note : « Ni Phérécyde ni Appollodore n'ont consigné les rites qui devaient correspondre, en certain canton de la Grèce, à l'histoire du *pharmakon* d'immortalité convoité par les Géants, et à celle de la " Déesse artificielle ", Athéna, faisant perdre aux Géants leur immortalité » (p. 89).

51. Les principales sources permettant de décrire le rituel du *pharmakos* sont rassemblées dans les *Mythologische Forschungen* (1884) de W. Mannhardt, elles-mêmes rappelées en particulier par J. G. Frazer dans *Le Rameau d'or* (tr. fr. p. 380 sq.), par J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion* (1903, p. 95 sq.), *Themis, a study of the social origins of greek religion* (1912) (p. 416), par Nilsson, *History of greek religion* (1925, p. 27), par P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, p. 36-37. On pourra consulter aussi le chapitre que Marie Delcourt consacre à Œdipe dans ses *Légendes et culte des héros en Grèce* (1942, p. 101); du même auteur, *Pyrrhos et Pyrrha, Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, 1965, p. 29, et surtout *Œdipe ou la légende du conquérant* (1944), p. 29-65.

C'est sans doute le moment de marquer, à propos du rapprochement si nécessaire du personnage d'Œdipe et du personnage du *pharmakos*, que, malgré certaines apparences, le discours que nous tenons ici n'est pas, *stricto sensu*, psychanalytique. Et cela au moins dans la mesure où nous touchons au fonds textuel (culture, langue, tragédie, philosophie grecques, etc.), auquel Freud a dû commencer par puiser et n'a pu cesser de se référer. C'est ce fonds que nous proposons d'interroger. Cela ne signifie pas que la distance ainsi marquée par rapport à un discours psychanalytique qui évoluerait naïvement dans un texte grec insuffisamment déchiffré, etc., soit du même type que celle à laquelle tiennent par exemple M. Delcourt (*Légendes*, p. 109, 113, etc.) et J. P. Vernant (*Œdipe sans complexe*, in *Raison présente*, 1967).

Depuis la première publication de ce texte a paru le remarquable essai de J. P. Vernant, *Ambiguïté et renversement, sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi*, in *Échanges et Communications*, mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, Mouton, 1970. On peut y lire en particulier ceci qui paraît confirmer notre hypothèse (cf. note 47) : « Comment la Cité pourrait-elle admettre en son sein celui qui,

Nous avons rapproché l'incertitude du sens de *gift* de celle du latin *venenum*, de celle de φιλτρον et de φάρμακον ; il faudrait ajouter le rapprochement (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410), *venia*, *venus*, *venenum*, de *vanati* (sanskrit, faire plaisir) et *gewinnen*, *winn* (gagner). Il faut aussi corriger une erreur de citation. Aulu-Gelle a bien disserté sur ces mots, mais ce n'est pas lui qui cite Homère (*Odyssée*, IV, p. 226) ; c'est Gaius, le juriste lui-même, en son livre sur les *Douze Tables* (*Digeste*, L. XVI, De verb. signif., 236). » (*Sociologie et anthropologie*, P.U.F., p. 255, n. 1.)

52. Cf. Harrison, *op. cit.*, p. 104.

53. « De même, l'intention de ceux qui frappaient le bouc émissaire sur les organes génitaux, avec des scilles [plante herbacée, bulbeuse, parfois cultivée pour ses vertus pharmaceutiques, en particulier diurétiques], était sûrement de délivrer ses pouvoirs de reproduction d'un charme ou d'une contrainte imposée par des démons ou d'autres créatures malfaisantes... » (Frazer, *Le Bouc émissaire*, p. 230).

54. Rappelons ici l'étymologie présumée de *pharmakon*/*pharmakos*. Citons E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. « *Pharmakon* : charme, philtre, drogue, remède, poison. *Pharmakos* : magicien, sorcier, empoisonneur ; celui qu'on immole en expiation des fautes d'une ville (cf. Hipponax ; Aristophane), d'où scélérat *. *pharmasso* : att. *tto* : travailler ou altérer à l'aide d'une drogue.

* Havers IF XXV 375-392, partant de *parempharaktos* : *parakekommenos*, dérive *pharmakon* de *pharma* : « coup » et celui-ci de R. *bher* : frapper. cf. lit. *burju*, de sorte que *pharmakon* aurait signifié : « ce qui concerne un coup démoniaque ou qui est employé comme moyen curatif contre pareil coup », étant donnée la croyance populaire fort répandue que des maladies sont causées par des coups du démon et guéries de même. Kretschmer Glotta 111388 sq., objecte que *pharmakon* dans l'épopée désigne toujours une substance, herbe, onguent, boisson ou autre matière, mais non l'action de guérir, de charmer, d'empoisonner ; l'étymologie de Havers n'ajoute qu'une possibilité en face d'autres, par exemple la dérivation de *pherō*, *pherma*, « *quod terra fert* ».

Cf. aussi Harrison, p. 108 : « ... *pharmakos* signifie simplement « homme-magique ». Le terme apparenté, en lituanien, est *burin*, magique ; en latin, il apparaît sous la forme de *forma*, formule, charme magique ; notre « formulaire » retient quelque vestige de sa connotation primitive. *Pharmakon* veut dire en grec drogue curative, poison, teinture, mais toujours, pour le meilleur ou pour le pire, en un sens magique ».

Dans son *Anatomy of criticism*, Northrop Frye reconnaît dans la figure du *pharmakos* une structure archétypique et permanente de la littérature occidentale. L'exclusion du *pharmakos*, qui n'est, dit Frye, « ni innocent ni coupable » (p. 41) se répète chez Aristophane ou Shakespeare, elle opère aussi bien sur Shylock que sur Falstaff, sur Tartuffe non moins que sur Charlot. « Nous rencontrons une figure de *pharmakos* dans la Hester Prynne de Hawthorne, le Billy

Budd de Melville, la Tess de Hardy, le Septimus de *Mrs. Dalloway*, dans les histoires de juifs et de Noirs persécutés, dans les histoires d'artistes dont le génie les transforme en Ishmaels de la société bourgeoise » (p. 41, cf. aussi p. 45-48, p. 148-49).

55. Frazer, *Le Bouc émissaire*, p. 228. Cf. aussi Harrison, p. 102.

56. On pourrait montrer que toute la phénoménologie husserlienne est systématiquement organisée autour d'une opposition analogue entre présentation et re-présentation (*Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*), puis entre souvenir primaire (qui fait partie de l'originnaire « au sens large ») et souvenir secondaire. Cf. *La Voix et le Phénomène*.

57. J'étudierai ce passage, d'un autre point de vue, dans un texte à paraître, « *Entre deux coups de dés* ».

58. Sur la place et l'évolution du concept de *mimesis* dans la pensée de Platon, nous renvoyons avant tout à l'*Essai sur le Cratyle* (1940), de V. Goldschmidt (notamment p. 165 sq.). Il y apparaît en particulier que Platon n'a pas toujours et partout condamné la *mimesis*. On peut en conclure au moins ceci : qu'il condamne ou non l'imitation, Platon pose la question de la poésie en la déterminant comme *mimesis*, ouvrant ainsi le champ dans lequel la *Poétique* d'Aristote, tout entière commandée par cette catégorie, produira le concept de la littérature qui régnera jusqu'au XIX^e siècle, jusqu'à Kant et Hegel exclus (exclus si du moins l'on traduit *mimesis* par *imitation*).

D'autre part, Platon condamne sous le nom de *phantasme* ou de *simulacre* ce qui s'avance aujourd'hui, dans sa plus radicale exigence, comme écriture. Du moins peut-on ainsi nommer à l'intérieur de la philosophie et de la « mimétologie » ce qui excède les oppositions de concepts dans lesquelles Platon définit le phantasme. Au-delà de ces oppositions, au-delà des valeurs de vérité, non-vérité, cet excédent d'écriture ne peut plus, on s'en doute, se laisser simplement qualifier par le simulacre ou le phantasme. Ni surtout par le concept classique d'écriture.

59. « N'y aurait-il pas deux objets (*pragmata*), tels que Cratyle et l'image de Cratyle, si un dieu, non content de reproduire ta couleur et ta forme, comme les peintres, figurait en outre, tel qu'il est, tout l'intérieur de ta personne, en rendait exactement les caractères de mollesse et de chaleur, et y mettait le mouvement, l'âme et la pensée, tels qu'ils sont en toi ; bref, si tous les traits de ta personne, il en plaçait auprès de toi la copie fidèle ? Y aurait-il alors là Cratyle et une image de Cratyle, ou bien deux Cratyles ? CRATYLE : Deux Cratyles, Socrate, il me semble » (432 b c).

60. Sur tous ces thèmes, cf. notamment P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*.

61. P. M. Schuhl, *op. cit.*, p. 22. Cf. aussi l'*Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 39 sq.

62. Cf. aussi le *Philèbe*, 18 a b.

63. J. P. Vernant signale une telle « démocratisation » de et par l'écriture dans la Grèce classique. « A cette importance que prend alors la parole, devenue désormais l'instrument par excellence de la

Politique (293 e : les « imitations » de constitutions ne sont pas « bien nées »). Cf. aussi *Gorgias*, 513 b ; *Lois* 741 a, etc.

66. Une allusion analogue à l'agriculteur se retrouve dans le *Théétète* (166 a sq.), prise en une problématique semblable, au milieu de l'extraordinaire apologie de Protagoras à qui Socrate fait dire en particulier ses quatre (non) vérités qui nous importent ici au plus haut point : où se croisent tous les corridors de cette pharmacie. SOCRATE : Tout ce que, pour sa défense nous venons de dire ainsi, il foncera là-contre, j'imagine, en grand mépris de nous, et dira : « Voilà bien ce brave Socrate ! Un enfant a pris peur, auquel il demandait si le même homme peut, tout à la fois, se rappeler une chose et ne la point savoir. L'enfant a pris peur et a dit non, parce qu'il ne pouvait prévoir ; et le bafoué, c'est moi : Socrate a fait arguments pour démontrer cela [...] Car, moi, j'affirme que la Vérité est telle que je l'ai écrite (*ôs gegrapha*) : mesure est chacun de nous et de ce qui est et de ce qui n'est point. Infinie pourtant est la différence de l'un à l'autre (*murion mentoi diapherein eteron eterou autô toutô*) [...] Cette définition (*logon*) elle-même, ne va point la poursuivre dans le mot-à-mot (*tô remati*) de sa formule. Voici plutôt qui te fera, plus clairement encore, comprendre ce que je veux dire. Rappelle-toi, par exemple, ce que nous disions précédemment : qu'au malade un mets apparaît et est amer qui, à l'homme bien portant, est et apparaît tout le contraire. Rendre l'un des deux plus sage n'est ni à faire ni, en réalité, faisable ; pas plus qu'accuser d'ignorance le malade parce que ses opinions sont de tel sens et déclarer sage le bien-portant parce que les siennes sont d'un autre sens. Il faut faire l'inversion (*metableton*) des états ; car l'une de ces dispositions vaut mieux que l'autre. De même, dans l'éducation, c'est d'une disposition à la disposition qui vaut mieux que se doit faire l'inversion : or le médecin produit cette inversion par les remèdes (*pharmakois*), le sophiste par ses discours (*logois*) [...] Quant aux sages (*sophous*), ami Socrate, je suis bien loin de les aller chercher parmi les grenouilles ; je les trouve, pour le corps, dans les médecins ; pour les plantes, dans les agriculteurs [...] Ainsi il y a des gens plus sages (*sophôteroi*) les uns que les autres, sans que personne ait des opinions fausses... »

67. « Aux fêtes d'Adonis, note Robin, on faisait pousser, hors saison, dans une coquille, dans un panier, dans un vase, des plantes qui mouraient vite : offrandes qui symbolisaient la fin prématurée de l'aimé d'Aphrodite. » Adonis, né dans un arbre — métamorphose de Myrrha — fut aimé et chassé par Vénus, puis par Mars, jaloux et changé en sanglier : qui le tua d'une blessure à la cuisse. Dans les bras de Vénus accourue trop tard, il devient anémone, fleur éphémère du printemps. Anémone, c'est-à-dire souffle.

On rapprochera de l'opposition agriculteur/jardinier (fruits/ fleurs ; durable/éphémère ; patience/hâte ; sérieux/jeu, etc.) le thème du double don dans les *Lois* : « Quant aux fruits de l'automne, part doit en être faite à chacun de la façon suivante. C'est la déesse elle-même qui nous gratifie d'un double don ; l'un est le jouet de Dionysos (*paidian Dionusiada*) et ne se garde pas, l'autre est destiné par nature à être conservé. Portons donc, pour les fruits

vie politique, correspond aussi un changement dans la signification sociale de l'écriture. Dans les royaumes du Proche-Orient l'écriture était la spécialité et le privilège des scribes. Elle permettait à l'administration royale de contrôler en la comptabilisant la vie économique et sociale de l'État. Elle visait à constituer des archives toujours tenues plus ou moins secrètes à l'intérieur du palais... » En Grèce classique, « au lieu d'être le privilège d'une caste, le secret d'une classe de scribes travaillant pour le palais du roi, l'écriture devient " chose commune " à tous les citoyens, un instrument de publicité... Les lois doivent être écrites... Les conséquences de cette transformation du statut social de l'écriture seront fondamentales pour l'histoire intellectuelle ». *Op. cit.*, p. 151-2 (cf. aussi p. 52, p. 78, et *Les Origines de la pensée grecque*, p. 43-4). Or ne peut-on dire que Platon continue à penser l'écriture depuis la place du roi, à la présenter à l'intérieur des structures alors périmées de la *basileia*? Sans doute dans les mythes qui informent ici sa pensée. Mais d'autre part, Platon croit à la nécessité d'écrire les lois; et la suspicion des vertus occultes de l'écriture viserait plutôt une politique non « démocratique » de l'écriture. Il faut démêler tous ces fils et respecter tous ces étages ou tous ces décalages. Le développement de l'écriture phonétique est en tout cas inséparable du mouvement de « démocratisation ».

64. L'orphelin est toujours, dans le texte de Platon — et ailleurs —, le modèle du persécuté. Nous insistions pour commencer sur l'affinité de l'écriture et du *mythos*, dans leur opposition commune au *logos*. L'orphelinat est peut-être un autre trait de parenté. Le *logos* a un père; le père du mythe est presque toujours introuvable : d'où la nécessité de l'assistance (*boetheia*) dont parle le *Phèdre* à propos de l'écriture comme orphelin. Elle apparaît aussi ailleurs :

SOCRATE : ... Ainsi étaient anéantis et le mythe de Protagoras, et le tien, en même temps, qui identifie science et sensation.

THÉÉTÈTE : Apparemment.

SOCRATE : Mais point réellement, j'imagine, mon cher, si du moins le père du premier mythe vivait, car lui aurait paré bien des coups : mais il n'y a plus là qu'un orphelin, et nous le traînons dans la boue. D'autant que les tuteurs même que Protagoras lui a laissés lui refusent tout secours (*boethein*), notre Théodore le premier. C'est donc nous qui nous risquons, par scrupule de justice, à lui porter secours (*boethein*).

THÉODORE : ... nous te saurons gré si tu le veux bien secourir (*boethes*).

SOCRATE : Bien parlé, Théodore. Considère donc mon secours (*boetheian*), tel que je l'apporte... (*Théétète*, 164 d-165 a).

65. Cf. M. J. Milne, *A study in Alcidas and his relation to contemporary sophistic*, 1924. P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*, p. 49.

Autre allusion aux fils légitimes en 278 a. Sur l'opposition des bâtards et des fils bien nés (*nothoi/gnesioi*), cf. notamment la *République* (496 a : les « sophismes » n'ont rien de « gnésion »), le

d'automne, la loi suivante : Quiconque goûtera aux fruits dits champêtres, raisins ou figues, avant que soit venue, avec le lever d'Arcturus, la saison des vendanges... devra payer à Dionysos cinquante drachmes sacrées, etc. » (VIII, 844, d e).

Dans l'espace problématique qui rassemble en les opposant l'écriture et l'agriculture, on pourrait facilement montrer que les paradoxes du supplément comme *pharmakon* et comme écriture, comme gravure et comme bâtardise, etc. sont les mêmes que ceux de la greffe, de l'opération de greffer (qui veut dire « graver »), du greffeur, du greffier (à tous les sens de ce mot), du greffoir et du greffon. On pourrait aussi montrer que toutes les dimensions (biologiques, psychiques, éthiques) les plus modernes du problème de la greffe, même quand elles concernent les parties qu'on croit hégémoniques et parfaitement « propres » de ce qu'on croit être l'individu (l'intellect ou le chef, l'affect ou le cœur, le désir ou les reins) sont prises et contraintes dans le graphique du supplément.

68. Alcidamas avait aussi défini l'écriture comme un jeu (*paidia*). Cf. Paul Friedlander, *Platon : Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* 1^{re} partie, ch. v et A. Diès, *op. cit.*, p. 427.

69. Cf. *République*, 602 b sq. ; *Politique*, 288 c d ; *Sophiste*, 234 b c ; *Lois* II 667 e-668 a ; *Epinomis* 975 d, etc.

70. Cf. *Parménide* 137 b ; *Politique* 268 d ; *Timée* 59 c d. Sur le contexte et sur le fonds historique de cette problématique du jeu, cf. notamment P. M. Schuhl, *Platon et l'Art de son temps*, p. 61-63.

71. Cf. *Lois* I, 644 d e : « Représentons-nous chacun des êtres vivants que nous sommes comme une marionnette (*paignon*) fabriquée par les dieux ; était-ce amusement (*paignon*) de leur part, était-ce dans un but sérieux (*ôs spoudè*), cela, nous ne pouvons le savoir ; ce que nous savons, c'est que ces affections qui sont en nous comme des tendons ou des ficelles nous tirent et, opposées qu'elles sont, nous entraînent en sens inverse l'un de l'autre vers des actions contraires, sur la ligne de partage entre la vertu et le vice. Il faut, déclare le raisonnement (*logos*), que chacun obéisse constamment à une seule des tractions et ne la lâche en aucune circonstance, en résistant à la traction des autres nerfs ; celle-là, c'est la commande d'or, la sainte commande de la raison (*ten tou logismou agôgen khruzen kai ieran*) que l'on nomme loi commune de la cité et qui, tandis que les autres sont de fer, raides et semblables à des modèles de toute sorte, est souple parce qu'elle est d'or... etc. » Tenir désormais d'une main cette bride nommée *khryse* ou *khrysologie*.

72. *De la grammatologie*, p. 443 sq.

73. Les principales références sont rassemblées dans *La Théorie platonicienne de l'amour* de Robin, p. 54-59.

74. Quant à l'usage des lettres, sur la comparaison entre le *Timée* et le *Jafr*, science islamique des lettres comme science de la « permutation », cf. notamment H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, N.R.F., p. 204 sq.

75. On aura tout loisir d'articuler sur cette analyse tel passage des *Lois* (VIII, 836 b c), au cours duquel il est question de chercher un *pharmakon* pour trouver « une issue (*diaphugen*) hors de ce danger »,

à savoir de la pédérastie. L'Athénien se demande, sans en rien espérer, ce qui se passerait « si, en effet, on se conformait à la nature en édictant la loi qui régnait avant Laïos (*tè phusei thesei ton pro tou Laiou nomon*) et proclamant qu'il n'est pas permis d'user comme de femmes d'hommes et de jeunes garçons... ». Laïos, à qui l'oracle avait prédit qu'il serait tué par son fils, était aussi le représentant de l'amour contre-nature. Cf. *Œdipe*, in *Légendes et cultes de héros en Grèce*, par Marie Delcourt, p. 103.

On sait aussi que selon les *Lois*, il n'est pire crime ou pire sacrilège que le meurtre des parents : tel meurtrier « mériterait plus que personne de subir plusieurs morts » (IX 869 b). Et même plus que la mort, qui n'est pas l'ultime châtement. « Il faut donc que les châtements infligés à ces gens pour de tels crimes, ici même, pendant la vie, ne soient, autant que possible, inférieurs en rien à ceux de chez Hadès » (881 b).

76. Sur le problème des lettres de l'alphabet, tel qu'il est notamment traité dans le *Politique*, cf. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, P.U.F., 1947, pp. 61-67.

77. La structure de cette problématique est tout à fait analogue dans les *Recherches logiques* de Husserl. Cf. *La Voix et le Phénomène*. On relira autrement ici, puisqu'il est question de *sumplokè* et de *pharmakon*, la fin du *Politique*. Dans son travail de tissage (*sumplokè*), le royal tisserand saura ourdir sa toile en enchaînant les contraires qui composent la vertu. Littéralement, la *sumplokè*, le tissage, (*s'*)intrigue avec le *pharmakon* : « C'est seulement dans les caractères en qui la noblesse est innée et entretenue par l'éducation que les lois pourront le faire naître (*kata physin monois dia nomôn emphuesthai*) ; c'est pour eux que l'art a créé ce remède (*pharmakon*) ; il est, comme nous le disions, le lien vraiment divin, qui unit entre elles les parties de la vertu, si dissemblables et si contraires que puissent être leurs tendances » (310 a).