

Giorgio Agamben, Lirréalisable

Chapitre 2 -- Chora

1. Que le problème de la *chora* dans le *Timée* soit pour le moins obscur est un lieu commun que les interprètes anciens et modernes ne se lassent pas de rappeler. Un tel jugement semble d'ailleurs autorisé par Platon lui-même, qui définit la *chora* comme "une espèce difficile et incertaine" (*kalepon kai amydron eidos*, 49a) et met sur les lèvres du Timée une curieuse théorie qui - puisque "les discours sont apparentés (*syggeneis*, de la même famille) aux choses dont ils sont les interprètes (29b)" - semble justifier l'obscurité et l'incohérence de l'exposé par la nature particulière du thème abordé. Il ne faut cependant pas oublier que l'obscurité fait partie intégrante de "l'art d'écrire" et qu'un discours apparemment énigmatique peut cacher un sens parfaitement clair. Une lecture plus attentive du passage en question montre en effet que l'ésotérisme platonicien ne se résout pas ici en une justification de l'imprécision, mais qu'au contraire, la forme particulière d'exposition que Timée a choisi d'adopter est celle qui permet la plus grande clarté possible. En effet, Timée distingue deux types de discours : le premier, qui concerne le paradigme, doit être, comme celui-ci, immobile (*monimos, akinetos*) et ferme (*bebaios*), tandis que le second, qui concerne l'image, doit être, comme celle-ci, plutôt de la vraisemblance (*eikotas*, la correspondance est fortement signalée par l'allitération *eikonos eikotas : ontos de eikonos eikotas ana logon te ekeinon ontas* "qu'étant une image, ils seront par analogie imaginaires", 29c). Si le second discours ne sera certainement pas aussi "irréfutable" que le premier, il n'en transmettra pas moins son sens de la manière la plus convaincante, comme Timée prend soin de le souligner : "mais si en effet nous proposons des discours qui ne sont pas moins (*medenos etton*) semblables, il faut s'en contenter", 29d). La formule *medenos etton*, pas moins, qui marque avec force une opposition, est d'autant plus significative qu'elle sera explicitement reprise lorsqu'il passera à l'exposé de la *chora* : "en restant fidèle à ce que j'ai dit au début sur la force des discours véridiques, j'essaierai d'énoncer des discours non moins véridiques, voire plus véridiques (*medenos etton eikota, mallon*

de, 48d)". Loin d'impliquer, comme une tradition exégétique remontant à Chalcidius continue imprudemment à le répéter, une conjecture dans l'obscurité sur ce que quelque chose n'est pas plutôt que sur ce qu'il est, la prémisse méthodologique du *Timée* exige, compatible avec son objet, la plus grande perspicacité possible. La formule "une espèce difficile et incertaine (*kalepon kai amydron eidos*)", si souvent citée pour sanctionner une obscurité inévitable (mais *amydron* ne signifie pas tant "obscur" que difficile à discerner ou à lire : *amydra*, non lisibles, sont les *grammata* par excellence, les lettres), n'acquiert son sens véritable qu'en le restituant dans la perspective de cette nécessité : "la parole (*logos*) semble maintenant nous obliger à essayer d'éclaircir - *enphanisai* - avec des mots (*logois*) une espèce difficile et incertaine".

Les attributs par lesquels *Timée* définit le paradigme intelligible ne sont pas nécessairement positifs. *Akinetos*, immobile, dans le *Sophiste*, est utilisé par l'étranger pour se moquer de l'immobilité de l'être parménidéen : "ayant l'esprit, la vie et l'âme, restera-t-il, animé comme il l'est, absolument immobile (*akinetos* [...] *estanai*, 249a) ?" Que la distinction entre les deux espèces de discours n'implique pas une relation hiérarchique est également prouvé par le passage qui suit immédiatement. Après avoir affirmé que les discours sur l'image s'apparenteront par analogie à l'image, le *Timée* ajoute que "ce qu'est l'*ousia* par rapport à la génération, la vérité l'est par rapport à la foi (*otiper pros genesin ousia, touto pros pistin aletheia*, 29c)". Le sens de cette affirmation apparaît clairement si on la met en relation avec le passage de la *République* (533e) dont elle est une citation partielle. Platon construit ici une théorie des formes de connaissance qui culminent dans la dialectique : réservant le nom de science à la dialectique, il en distingue par le nom de *dianoia* la géométrie et les disciplines apparentées, et de celles-ci la foi ou croyance (*pistis*) et l'imagination (*eikasia*). "Ces deux dernières, prises ensemble, ajoute-t-il à ce stade, nous les appelons opinion (*doxa*) et les deux premières intuition (*noesis*). Et ce que l'essence (*ousia*) est par rapport à la génération, l'intellection (*noesis*) l'est par rapport à l'opinion (*doxan*), et de même que l'intellection est par rapport à l'opinion, la science (*epistemen*) l'est par rapport à la croyance et la pensée dianoétique

l'est par rapport à l'imagination". Il a été observé à juste titre²⁰ que la *pistis* occupe ainsi le même rang dans la sphère de l'opinion que l'*épistémè* dans celle de la *noèse*. Si l'intuition par la dialectique est la seule à pouvoir saisir l'essence, l'exposé de Socrate ne vise pas tant à établir une hiérarchie qu'à éviter la confusion des modes de connaissance et, comme on le lit dans le *Rép.* 534c, à tenter de saisir par l'opinion cette idée du bien qui ne peut être que l'objet de la science. Dans le *Timée*, le parallélisme entre les deux formes de connaissance, celle de l'intelligible et celle du sensible, est encore plus marqué : elles sont clairement distinctes, mais non hiérarchisées. C'est en ce sens qu'il faut lire la thèse selon laquelle ce qu'est l'*ousia* par rapport à la genèse, la vérité l'est par rapport à la *pistis*. Et que, dans leur sphère propre, les croyances (*pisteis*) soient à leur manière " fermes et vraies " (*bebaioi kai aletheis*) est affirmé sans réserve à propos de l'âme du monde (37b-c) : " quand elle est produite à l'égard du sensible [...] alors naissent des opinions et des croyances fermes et vraies, quand elle est produite à l'égard du rationnel [...] alors la pensée et la science (*nous episteme te*) parviennent à la perfection ". On peut dire, dans cette perspective, que la modernité commence lorsque, à partir de Descartes, la certitude et la science sont déplacées dans la sphère étrangère de la connaissance du monde sensible.

La lecture de la doctrine platonicienne de la *chora* a été influencée au cours des dernières décennies par l'essai éponyme de Derrida publié en 1987, d'autant plus intéressant que l'auteur, avec un geste qui lui est familier, utilise le terme pour fournir non pas tant ou pas seulement une exégèse aiguë du *Timée*, mais une sorte d'auto-interprétation lucide de sa propre pensée. L'un des mérites de l'essai est certes de souligner avec force l'exceptionnalité et l'irréductibilité du concept, mais l'accent est ici poussé jusqu'à la négation de son caractère conceptuel même. Les noms que la *chora* reçoit dans le *Timée* " ne désignent pas une essence, l'être stable d'un *eidos*, parce que la *chora* n'est ni de l'ordre de l'*eidos* ni de celui des mimèmes,

²⁰ A. Taglia, *Il concetto di pistis in Platone*, Le Lettere, Rome 1998, p. 159 ; J.L. Stocks, *The divided Line*, in : *Classical Quarterly*, V, 1911, p. 79.

des images de l'*eidos* qui viennent s'imprimer en elle - qu'ainsi elle n'est pas, elle n'appartient pas aux deux genres d'être connus ou reconnus. Il n'est pas et ce non-être ne peut que s'annoncer, c'est-à-dire se laisser saisir ou concevoir [...]. Il n'est rien d'autre que la somme ou le processus de ce qui vient s'inscrire sur lui, à son sujet, à son sujet lui-même, mais il n'est pas le sujet ou le support actuel de toutes ces interprétations, sans pour autant s'y réduire [...]. Cette absence de support, qui ne peut se traduire en support absent ou en absence de support, provoque et résiste à toute détermination binaire ou dialectique, à tout arraisonnement philosophique, disons plus strictement ontologique".²¹ L'analogie avec la définition (ou plutôt la description) que Derrida donne des termes fondamentaux de sa pensée comme la *différance* ou la trace est pour le moins évidente : "Ce que signifient la *différance*, la trace, etc. - qui en réalité ne signifie rien - serait "avant" le concept, le nom ou le mot, un "quelque chose" qui ne serait rien, qui n'appartiendrait plus à l'être, à la présence ou à la présence du présent, mais qui n'appartiendrait pas non plus à l'absence".²² La *chora* devient ainsi le fondement négatif qui permet d'articuler avec une clarté inhabituelle les principes mêmes de la méthode déconstructive : "Nous ne prétendrons jamais proposer "le mot juste" pour la *chora*, ni même finalement la nommer elle-même, au-delà de tous les tours et détours de la rhétorique, ni même l'aborder elle-même pour ce qu'elle aura été en dehors de tout point de vue, en dehors de toute perspective anachronique". Le tropisme et l'anachronisme sont inévitables. Tout ce que nous voulons montrer, c'est la structure qui, en les rendant si inévitables, fait qu'ils ne sont que des accidents, des faiblesses et des moments temporaires. Cette loi structurelle ne semble pas avoir été abordée en tant que telle par toute l'histoire des interprétations du *Timée*".²³

²¹ J. Derrida, *Chora*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, EHESS, Paris 1987, pp. 270-273.

²² J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 542.

²³ J. Derrida, *Chora*, p. 268.

Que cette " loi structurelle " coïncide avec la méthode de l'auteur, c'est ce qu'il semble discrètement suggérer. Devenu un nom *privé de référent réel*²⁴, le terme *chora* peut ainsi être isolé de sa fonction d'explication de la genèse du cosmos sensible dans le dialogue et transformé en condition de possibilité de toute pratique déconstructive. On pourrait dire qu'il peut y avoir déconstruction, avec ses tropes et ses anachronismes, parce qu'il y a *chora*. Le non-concept *chora se* situe ici, par rapport à la tradition de la philosophie grecque, exactement comme la *différance*, la trace et l'*espacement* dans la déconstruction. Derrida peut ainsi écrire que son "interprétation de l'ininterprétable *chora*" coïncide avec ce qu'il a le plus fidèlement tenté de penser de l'héritage grec.²⁵ Ce n'est donc pas un hasard si le nom de *chora* apparaît pour la première fois dans l'essai de 1968 - *La pharmacie de Platon* - dans lequel il élabore sa théorie du supplément originel à partir d'une lecture de Platon. Comme on l'a noté²⁶, la lecture du *Timée* proposée dans l'essai de Derrida confine en ce sens à la théologie négative et n'a certainement pas contribué à dissiper l'obscurité que la tradition attribuait au dialogue.

2. Si le *Timée* ne peut donc plus être considéré, selon la formule malicieuse de Jérôme, comme l'*obscurissimus Platonis liber*, " que même les lèvres d'or de Cicéron n'ont pas réussi à rendre lisible ", l'interprétation devra d'autant plus s'attacher aux subtilités de l'exposition et aux choix terminologiques du texte, pour tenter d'en comprendre toutes les implications stratégiques. Le premier problème qui se pose est celui de la détermination avec laquelle Platon décide d'appeler " l'idée difficile et incertaine " qu'il entend définir par le terme, certes peu évident, de *chora*. La question est d'autant plus délicate que, depuis Aristote, une longue tradition exégétique a constamment identifié la matière à la *chora* (et celle-ci au lieu, *topos* - *Phys.*209b11-16). Si pour Plotin l'identité était si triviale qu'il pouvait

²⁴ Ibid, p. 271.

²⁵ J. Derrida, *Nous autres grecs*, in aa.vv., *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992.

²⁶ S. Regazzoni, *Nel nome di Chora. Da Derrida a Platone e al di là*, il melangolo, Genova 2008, p. 34.

inscrire sans la moindre hésitation son analyse de la *chora* dans le traité *Des deux sujets*, au XXe siècle encore, l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée grecque, Carlo Diano, a pu intituler sa lecture particulièrement aiguë du *Timée : La doctrine de la matière chez Platon*. Lorsque les commentateurs anciens s'interrogeaient sur le choix terminologique de Platon, ils s'empressaient de répondre qu'il utilisait le mot métaphoriquement (*metaphorikos*) ou par analogie (*kata analogian*), car le lieu, que Platon laissait indéfini, reçoit les corps comme la matière (Simplicio, *In Phys.* 540, 22-29, qui, lui, ne parle pas de métaphores, mais souligne la proximité réelle entre le lieu et la matière).

Le fait est que les autres noms par lesquels Timée tente de préciser la nature de la *chora* semblent confirmer l'analogie. Ce "troisième genre" ou principe - à côté de l'intelligible "qui est toujours et immuable" et du sensible "qui devient et est visible" - est d'abord appelé "réceptacle" ou "asile" (49a6, *hypodochē*, comme le verbe *dechomai* dont il dérive), appartient au vocabulaire de l'accueil et de l'hospitalité et Thucydide l'utilise pour l'asile offert aux esclaves en fuite) et encore "ce qui reçoit tous les corps" (50b5, *tapanta dechomenos somata*), ou "tous les genres" (50e5, *to ta panta ekdexomenon en autoi gene*). C'est pourquoi il est assimilé à une mère (50d2, *proseikasai to men dechomenon metri*), mais avant cela à une nourrice (*tithene*, le terme de 49a6 est juxtaposé à *hypodochē* : le troisième genre donne l'hospitalité et la nourriture). L'analogie avec la matière semble encore plus pertinente dans le passage (50b-c) où la *chora* est finalement comparée à un porte-empreinte (*ekmageion*) : "Si quelqu'un moulait avec de l'or (*ek chrysou*) toutes les figures et ne cessait de les transformer les unes en les autres, si l'on montrait l'une d'elles et demandait ce qu'elle est, le plus sûr serait de répondre que c'est de l'or [...]. Il en est de même de la nature qui embrasse tous les corps, dont on doit dire qu'elle est toujours la même. En effet, elle ne perd rien de sa puissance (*dynamis*), au contraire, elle accueille toujours tout et ne prend aucune forme semblable à aucune des choses qui entrent en elle : par nature, elle est (*keitai*, gît) (comme) porte-empreinte de tout, mue et conformée par ce qui la pénètre et, pour cette raison, elle apparaît toujours différente. »

Il est possible que ce soit précisément sur ce passage qu'Aristote ait fondé son affirmation, par ailleurs illégitime, selon laquelle Platon identifiait la *chora* à la matière, ainsi que sa définition de l'*hyle* comme "ce qui se trouve en dessous" (*hypokeimenon*) : en tout état de cause, il est significatif que les interprètes modernes continuent à voir dans la spatialité de la *chora* quelque chose qui s'apparente à la matière. Le milieu spatial (*chora*)", écrit ainsi un fin connaisseur du platonisme, est à la fois "ce **en** quoi les phénomènes apparaissent" et "ce **de** quoi les choses **sont constituées**", - de sorte que l'ambiguïté du terme *chora* résulte de l'indistinction relative de l'aspect constitutif et de son aspect spatial"²⁷ (ce qui revient à répéter presque dans les mêmes termes le jugement de Proclus dans son commentaire du *Timée*, selon lequel la matière est à la fois lieu et élément constitutif, "ce à partir de quoi et ce dans quoi (*ex ou et en oi*)" (*In Pl. Tim. I, 357, 13-14*).

Il est étrange que les critiques ne se soient pas demandés si une analogie aussi évidente avait pu échapper à Platon. On répète souvent que Platon ne connaissait pas le terme *hyle* dans le sens de matière. Pourtant, non seulement la seule occurrence de *hyle* dans le *Timée* a le sens générique de " matière " (*tekton* désigne non seulement le charpentier et le menuisier, mais plus généralement tout artisan qui ne travaille pas les métaux), mais une simple consultation du *Lexicon platonicum* d'Ast et du *Lexicon platonicum* plus récent de Des Places montre que le sens de *materia* est toujours répertorié à côté de celui de bois et de charpente (6 fois chez Ast et 3 chez Des Places). Si l'occurrence dans *Philebos. 54c2* (" les drogues et tous les instruments et toutes sortes de matières - *pasan hylen* - sont à la portée de tous en vue de produire ") ne semble pas laisser de doute à ce sujet, dans *les Lois, 705c1* Platon semble juxtaposer intentionnellement le terme *hyle* (au sens de " bois ou matériau de construction ") à *chora* et *topos*, comme pour marquer leur proximité et, en même temps, leur différence : "Quel matériau (*ou bois*) pour construire des navires (*naupegesimes hyles*) le lieu de notre territoire (*ou topos emin tes choras*) fournit-il ?"

²⁷ L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, Klincksieck, Paris 1974, pp. 218 et suivantes.

C'est précisément parce que Platon, bien que très conscient de l'analogie entre les deux termes (ou les trois, si l'on inclut le *topos*), n'en a résolument choisi qu'un seul, que la plus élémentaire prudence philologique devrait nous conseiller de nous interroger sur les raisons de ce choix plutôt que de nous contenter de constater leur substantielle coïncidence sémantique. Si Platon, contredisant le jugement de Proclus, a privilégié l'être-en (49e7 : "ce en quoi - en *oi* - toutes les choses engendrées sont manifestées puis à nouveau détruites" ; 50d7 : " ce en quoi (*en hoi*) quelque chose est engendré " par opposition à " l'être-par " (*ek hou*) et a également distingué l'être-dans de la *chora* de celui du lieu, seul un examen attentif de l'usage platonicien de ces mots permettra de saisir leur prétendue identification dans la tradition qu'Aristote a transmise à la modernité. [livre italien p.103]

L'habitude de projeter l'interprétation aristotélicienne sur le texte même du dialogue est si tenace que bien des lectures du *Timée*, anciennes et modernes, aboutissent en fait à une exégèse minutieuse de *Phys.* 209 11.16 et 33-35, qui analyse les deux thèses contenues dans ces passages comme s'il s'agissait des propres paroles de Platon. Aristote y affirme, d'une part, que "Platon dit dans le *Timée* que l'*octet* et la *chora* sont la même chose" et, d'autre part, que "dans les enseignements dits non écrits" (*en tois legomenois agraphois dogmasin*), il appelle la *chora* le "participant" (*metaleptikon*) et l'identifie "à la dyade grand-petit ou à la matière". Le témoignage est accepté de façon si peu critique (ce qui n'est peut-être pas surprenant chez les commentateurs anciens, mais l'est au moins chez les modernes), que les enseignements non écrits sont cités comme s'il s'agissait d'un ouvrage intitulé *De bona*²⁸ et que l'on se demande si le terme *byte* circulait déjà à l'Académie (sur les lèvres de Speusippus sinon du maître) ou s'il s'agit d'une invention aristotélicienne, sans se rendre compte que l'équivalence entre les deux concepts est à ce point considérée comme allant de soi. Il est difficile, dans ces conditions, de ne pas adopter l'avertissement de Cherniss selon lequel, puisque Aristote relie arbitrairement les doctrines du *Timée* (le fait que *hyle* et *chora* soient la même chose n'est indiqué nulle

²⁸ Cf. H. Happ, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin - New York 1971, passim.

part dans le dialogue), son compte-rendu des doctrines non écrites pourrait être tout aussi peu fiable.

Puisque les affirmations des commentaires de Simplicio et de Philoponus sur la *Physique* ne font que répéter les thèses d'Aristote, le seul texte qu'il faille peut-être considérer avec attention est celui d'Hermodore, compagnon de Platon (*tou Platonos etairou*) que Simplicio cite dans le livre de Dercillide sur la philosophie de Platon. Mais même ici, il faut distinguer le préambule de Dercillide, qui affirme que Platon expliquerait l'*hyle* à partir des choses qui admettent le plus et le moins, des paroles d'Hermodore lui-même, qui ne cite pas explicitement le *Timée*, mais oppose simplement les entités dites per se (*kath'auta*), qui sont immobiles et stables, à celles dites par rapport à d'autres (*pros hetera*), qui impliquent toujours le plus et le moins et la contrariété. Même le dernier passage d'Hermodore, qui utilise des termes tels qu'amorphe et instable, qui peuvent se référer à la *chora*, affirme cependant, dans des termes de dérivation aristotélicienne évidente, qu'elle est "dite ne pas être selon la négation de l'être".²⁹

On peut en dire autant du passage de la *Métaphysique* de Théophraste où l'on lit que Platon et les Pythagoriciens admettent une sorte d'antithèse entre la dyade une et la dyade illimitée, dans laquelle il y a "l'illimité, le désordonné et, pour ainsi dire, toute absence de forme (to apeiron kai to atakton kai pasa os eipein amorphia)". le désordre et, pour ainsi dire, toute absence de forme (*to apeiron kai to atakton kai pasa os eipein amorphia*)", en précisant que sans elle non seulement "la nature du tout ne serait pas possible", mais qu'"elle a une dignité égale, sinon supérieure, à l'Un".³⁰ Il est certes permis, dans une lecture du *Timée*, de tenir compte de ce passage, mais à condition de ne pas confondre l'exégèse qu'il contient avec les paroles mêmes de Platon.

²⁹ Simplicio, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros [...] commentaria*, édité par H. Diels, I, Berolini 1882, pp. 247-248.

³⁰ Théophraste (Theophraste), *Métaphysique*, édité par A. Laks et G.W. Most, Les Belles Lettres, Paris 1993, pp. 21-22.

3. Dans une étude très documentée, Jean-François Pradeau a analysé la différence entre les termes *chora* et *topos* dans la langue grecque et, en particulier, dans l'usage platonicien. *Chora* signifie d'abord en grec "l'espace qu'une chose occupe et qu'elle libère en se déplaçant" mais aussi "le territoire d'une communauté politique, la région qui entoure une ville et dont les terres sont habitées et cultivées".³¹ Il ne faut pas oublier ce double sens - géographique et politique à la fois - pour comprendre la fonction du terme dans le *Timée*, où il apparaît 12 fois, et sa différence avec le *topos* (31 occurrences).

"Le *topos*, observe Pradeau, désigne toujours le lieu où se trouve ou se situe un corps. Et le lieu est inséparable de la constitution du corps, c'est-à-dire aussi de son mouvement. Mais lorsque Platon explique que toute réalité sensible possède par définition un lieu, un lieu propre dans lequel elle exerce sa fonction et conserve sa nature, il utilise alors le terme de *chora*. Du *topos* à la *chora*, nous passons donc de l'explication et de la description physique au postulat et à la définition de la réalité sensible. L'usage du terme devient indispensable lorsque Platon formule sa théorie du lieu relatif. Celle-ci le conduit à distinguer, parmi tous les lieux, des lieux propres conformes à la nature élémentaire des corps considérés, ce qui n'a de sens que si la nécessité d'être quelque part (de posséder un "lieu") est incluse dans la même définition de la chose sensible et du corps. On distingue ainsi la localisation physique relative de la propriété ontologique qui fonde cette localisation. Pour exprimer cette nécessaire localisation, Platon recourt au terme de *chora*, qui désigne précisément l'appartenance à un sujet d'une extension limitée et définie (qu'il s'agisse du territoire d'une cité ou du lieu d'une chose). De même qu'une cité possède un territoire, de même chaque corps a par définition un certain lieu, qui est celui où il exerce sa fonction selon sa nature".³²

Il est particulièrement significatif que *chora* soit souvent associé à un verbe signifiant "posséder, tenir, dominer" et opposé pour cette raison

³¹ J.-F., Pradeau, *Être quelque part, occuper une place. Topos et chora dans le Timée*, in *Les Études philosophiques*, 3, 1995, 375-400, p. 375.

³² *Ibid.*, p. 396.

à une simple localisation ponctuelle, comme dans 52b4 : "il faut que ce qui existe soit quelque part (*pou*) et en quelque lieu (*en tini topoi*) et qu'il possède une certaine *chora* (*katechon chorán tiva*, un espace ou un territoire qui lui soit propre)". La différence entre *topos* et *chora* est à nouveau soulignée dans le passage des *Lois* que nous avons cité (705c1), que Pradeau n'examine curieusement pas : *ho topos emin tes choras*, c'est-à-dire "la situation géographique du territoire auquel nous appartenons". D'où la conclusion suivante de Pradeau : "Cette précision suffit à expliquer le sens du terme *chora* dans le "*Timée*" et fournit la clé de la distinction que Platon opère entre *topos* et *chora*, d'abord d'un point de vue géographique et politique, lorsqu'on distingue la région-*topos* dans laquelle se trouve une chose (par exemple une ville particulière dans une région au climat tempéré) du *territoire-chorag*²⁰⁵⁵ possédé par une cité particulière (*Chora* désigne alors la possession et la particularité, le territoire propre à cette cité). Par ailleurs, dans le domaine de la physique, la description du mouvement et de la localisation des corps, Platon distingue les différents lieux dans lesquels un corps peut se trouver en fonction de son mouvement, de la place qu'occupe un corps, son "lieu propre".³³

En résumant et en clarifiant les considérations de Pradeau sur la distinction entre les deux concepts, on peut alors les résumer dans les oppositions paradigmatiques : localisation/territorialité, individuation géographique/appartenance politique, réalité topographique/réalité existentielle.

4. Le point où Pradeau se rapproche le plus d'une définition de la *chora* au sens philosophique est peut-être celui où il la distingue du *topos* comme la " propriété ontologique qui fonde la localisation " du " lieu physique relatif ". Il est certain, cependant, qu'il n'est pas possible de saisir pleinement le sens philosophique de l'antinomie si l'on ne se mesure pas d'abord à l'interprétation de l'autre trait par lequel Platon, après avoir distingué la *chora en quelque sorte a parte objecti* des deux

³³ Ibid, p. 393.

autres principes - l'intelligible et le sensible - tente de la définir par rapport à ceux-ci sur le mode de sa connaissabilité. Après avoir rappelé que le premier genre - l'intelligible, "immuable, engendré et immortel" - est insensible (*anaistheton*) et ne peut être connu que par la pensée et que le second, le sensible, "engendré et toujours en mouvement", peut être perçu *met' aistheseos*, par la sensation, il affirme que le troisième genre "peut être touché par un raisonnement bâtard (*logismoï tini nothoi*) avec l'absence de sensation (*met' anaisthesis*)" (52b2). Si tous les interprètes se sont attardés sur le "raisonnement bâtard", qui est tel parce qu'il n'est ni intelligible ni sensible, la seconde expression - qui avait suscité l'étonnement de Chalcidius - est généralement restée incontestée. Parmi les modernes, seul Carlo Diano a relevé le caractère paradoxal de la formulation *met' anaisthesis*, "accompagnée d'une absence de sensation" et s'est demandé à juste titre pourquoi Platon avait écrit "avec absence de sensation" et non simplement "sans sensation, *koris aistheseos*".³⁴ La traduction de Chalcidius *sine sensu*, suivie par la quasi-totalité des modernes, est trompeuse, car elle aplatit le troisième genre sur le premier, ce qui est évidemment impossible.

Il s'agit donc de trois modes de connaissance, à chacun desquels correspond un genre d'être particulier. Les trois modes de connaissance forment un système : alors que l'objet du premier genre ne peut être perçu par les sens, il est *anaistheton*, non sensible, et que le second est perçu *met' aistheseos*, avec sensation, la *chora* contracte les deux modes de connaissance l'un sur l'autre et est perçue, pour ainsi dire, avec une absence de sensation, par l'anesthésie (pour reprendre les termes de Diano, "avec le sens de cette absence").³⁵ Cela n'est possible que si la sensation se sent dépourvue d'objet, c'est-à-dire uniquement par le biais d'une auto-affection. La sensation n'est ici ni privée d'objet (comme dans le premier genre non-sensible) ni n'a d'objet sensible, comme dans le second genre, mais, se percevant comme manquant d'un objet sensible extérieur, elle perçoit pour ainsi dire sa propre anesthésie.

³⁴ C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padoue 1973, p. 272.

³⁵ Ibid, p. 179.

La connaissance de la *chora* est bâtarde, car elle n'expérimente ni une réalité intelligible ni un objet sensible, mais sa propre réceptivité, elle souffre de sa propre anesthésie. Percevant une réceptivité sans objet, elle connaît un pur pouvoir de connaître, une pure connaissabilité.

Diano assimile à juste titre la *chora* platonicienne (qu'il appelle matière)³⁶ à l'Esserci de la phénoménologie, à la structure même du *Dasein*. Il faut relire dans cette perspective les pages où Heidegger définit dans *Être et Temps* la spatialité propre au *Dasein*. L'Être n'est pas dans l'espace, ni l'espace, comme chez Kant, une forme a priori de son sens interne ; l'Être, pour lequel il va dans son être d'être lui-même, est déjà toujours spatial, la spatialité lui appartient constitutivement. "L'être dans le monde constitutif de l'être lui-même a déjà toujours ouvert l'espace. L'espace n'est pas dans le sujet, et le sujet ne considère pas le monde "comme s'il" était dans un espace : le "sujet", au sens ontologique, c'est-à-dire l'Être, est au sens originel spatial. Et dans la mesure où l'Être est dans ce sens spatial, l'espace se manifeste comme a priori".³⁷ Si l'espace apparaît comme constitutif du monde, "c'est en conséquence de la spatialité essentielle de l'Être lui-même, comme détermination essentielle de son être dans le monde"³⁸, ce qui coïncide avec l'ouverture même du *Dasein*. On peut comprendre de ce point de vue pourquoi, à la fin de son parcours philosophique, Heidegger a pu déclarer que la tentative de réduire l'espace à la temporalité dans *Être et Temps* devait être abandonnée. L'insistance, dans ses écrits ultérieurs, sur le thème de l'ouverture et de la *Lichtung* est une reprise cohérente de la spatialité originelle de l'Être.

5. On comprend alors pourquoi Platon prend soin de distinguer la spatialité de la matière et du lieu au sens strict. Il ne s'agit pas, dans la *chora*, que les choses soient constituées par un *hyle*, par un certain

³⁶ Ibid. p. 178.

³⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen¹² 1972, p. 110.

³⁸ Ibid. 113.

matériau de construction, ni qu'elles se trouvent dans un certain lieu ponctuel, mais, pour ainsi dire, qu'elles " aient lieu ", au sens d'" exister ", d'" advenir et de se manifester ". L'étymon du terme latin *spatium*, de *patere*, ouvert et étendu, est instructif à cet égard. Ce qui se trouve dans un certain lieu (*en topoi tini*) a, pour cette raison, une spatialité et une extension propres - à condition que nous comprenions l'extension non pas comme la *res extensa* de Descartes ou le *X hypokeimenon* d'Aristote, mais comme une ouverture et une extension au sens étymologique - une tension vers l'extérieur - distincte du corps qui l'occupe également. La *chora* est l'ouverture, le *spatium*, "l'espacement" ou la connaissabilité qui se rapporte à quelque chose dans la mesure où il existe et a lieu. Elle n'est pas l'or dont est fait l'objet, mais son pur être-dans-l'or, son indivisibilité distincte de son où. Il faut distinguer, en ce sens, l'être-en de ce en quoi quelque chose est. L'*hypodoké* n'est pas le réceptacle, mais la réceptivité, l'hospitalité dans laquelle tout corps s'ouvre et vit nécessairement, mère et nourrice à la fois, passive et active.

La proximité entre la *chora* et la matière devient alors plus prégnante et, en même temps, leur différence se précise. La *chora* n'est ni une substance ni, comme la matière chez Aristote, une quasi-substance (*Phys.* 1923 : "proche et en quelque sorte ousia") : elle est ce qui permet de donner et de changer (au sens spinozien) les formes dans les corps sensibles, de les espacer et de se donner à connaître. Matière et *chora* communiquent dans la réceptivité et l'être-dans, mais elles se distinguent l'une de l'autre parce que la *chora* est, pour ainsi dire, toujours tendue vers un extérieur, alors que la matière chez Aristote est ce qui sous-tend et se trouve en dessous. Mais si la matière était également comprise comme une tension, comme se matérialisant et se produisant, si une tension vers la forme et l'existence était introduite en elle, comme Aristote a tenté de le faire à travers le concept de privation (*steresis*), alors la distance entre les deux concepts serait certainement réduite.

6. La théorie de la *chora est en effet* née à la fin du Platon pour résoudre les apories du rapport entre les idées et le sensible, comme une réponse

ingénieuse aux contradictions produites par le *chorismos*, par la séparation drastique entre l'intelligible et le sensible. Un philosophe japonais, Norio Fujisawa, s'est attaché à montrer comment le langage de la participation (*methexis, metechein, metalepsis, metalambanein*) pour expliquer le rapport entre les idées et le sensible n'apparaît que dans les dialogues du milieu à partir du *Symposium* et disparaît dans les derniers dialogues, pour faire place au langage du paradigme, qui était déjà présent dès le début.³⁹ La critique de la participation dans le *Parménide* (131a-134a) est une critique solide de l'existence séparée des idées et du sensible, et les paradigmes des derniers dialogues nous permettent de formuler la relation entre l'intelligible et le sensible indépendamment de toute idée de participation. Contre la thèse, avancée par de nombreux chercheurs, selon laquelle, puisque le langage de la participation implique l'immanence et celui du paradigme la transcendance, la pensée de Platon passerait résolument d'un modèle immanent à un modèle transcendant, Fujisawa montre bien que la participation implique au contraire une transcendance⁴⁰ et que le mouvement de la pensée platonicienne s'effectuerait plutôt en sens inverse. Même si Fujisawa laisse tomber la question, il faut au moins rappeler ici que le terme *paradeigma* ne signifie pas archétype ou modèle, mais avant tout " exemple " et que l'exemple (littéralement : ce qui se montre à côté) n'est certainement pas transcendant par rapport à ce qui le suit ou l'imite.

Le fait est, cependant, qu'au moins dans le *Timée*, qui nous intéresse particulièrement ici, il ne s'agit pas tant, comme le croit Fujisawa, de faire jouer le paradigme contre la participation. Si déjà dans le *Parménide* - 132d - l'idée même de paradigme semble conduire à des contradictions, dans le *Timée* les deux langages sont présents (de la *chora* on dit qu'elle participe à l'intelligible - *metalambanon* [...] *tonoetou*, 51b), mais il s'agit précisément de résoudre la même opposition

³⁹ Norio Fujisawa, *Echein, Metechein and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms*, in *Phronesis*, 19, 1974, pp. 30-57, passim.

⁴⁰ *Ibid*, p. 47.

drastique entre transcendance et immanence à travers l'idée d'une *chora*, d'un "avoir lieu" ensemble d'idées et d'entités sensibles.

Énonçant le discours sur la *chora* comme un nouveau départ, Timée précise qu'il est devenu nécessaire en raison de l'inadéquation de la division antinomique entre l'intelligible et le sensible : "Ces deux espèces étaient suffisantes (*ikana*) pour ce que nous disions auparavant : l'une, celle du paradigme, intelligible et toujours identique, la seconde, l'imitation du paradigme, qui est générée et visible. Nous n'en avons pas distingué de troisième, parce que nous pensions que deux suffisaient (*exein ikanos*). Mais voilà que le discours semble nous obliger à essayer de rendre claire par des mots une espèce difficile et incertaine" (48e-59a). Et c'est seulement grâce à ce troisième genre que "nous percevons en rêvant" que les choses sensibles, "toujours emportées comme des fantômes d'autre chose", peuvent exister et avoir lieu (52c) et que, d'autre part, les idées peuvent leur imprimer leur image "d'une manière difficile à dire et merveilleuse (*dysphraston kai thaumaston*)" (50c).

En ce sens, l'interprétation par Derrida de la *chora* comme une sorte de pré-origine, " avant le monde, avant la création, avant le don et l'être "²² peut sembler pertinente, à condition de préciser qu'il ne peut y avoir d'avant ici, car la *chora*, comme toute véritable origine, ne résulte que de la neutralisation de l'opposition entre les deux autres principes coexistants (" les trois principes, *tria triche* " existent " avant le ciel ", 52d). C'est ce que suggère Platon lorsqu'il écrit que tant que deux choses sont séparées, "jamais l'une ne peut devenir l'autre de manière à être ensemble une chose et deux" (51e). Dans la *chora*, l'intelligible et le sensible sont précisément un et deux.

Pour montrer comment deux choses peuvent être "une et deux", Platon utilise l'image de la lettre *chi*. À la fin de sa description de la création de l'âme, le Timée explique que, après avoir façonné la forme de l'âme selon des rapports numériques compliqués, "toute cette structure, le dieu l'a coupée en deux parties et, croisant les deux moitiés l'une sur l'autre sous la forme de la lettre *chi* (*oion khei*) au

milieu, il les a pliées en cercle, joignant les extrémités de chacune au point opposé de leur intersection" (36b-c). De même que, dans la structure de l'âme, le même et l'autre sont unis et en même temps séparés, de même le troisième genre unit et en même temps divise l'intelligible et le sensible. Dans la *chora*, qui offre un lieu commun et un foyer aux deux principes, on doit percevoir, comme il était inévitable pour une oreille grecque, une référence et une réponse à leur division (*chorismos*). La *chora* a, en ce sens, la structure d'un chiasme.

7. Il est nécessaire ici de réfléchir à nouveau sur le sens particulier de l'"être-dans" qui définit la *chora*. Dans un passage du quatrième livre des *Physiques*, consacré au problème du lieu, Aristote réfléchit précisément sur l'expression "être-dans", en se demandant "en quel sens est-il dit que quelque chose est dans quelque chose d'autre (*pos allo en alici legetai*)". Après avoir évoqué la partie et le tout ("dans un premier sens, on dit que le doigt est dans la main et la partie dans le tout") et l'espèce et le genre ("comme l'homme est dans l'animal"), il mentionne comme sens plus général (*olos*) la forme et la matière ("comme la forme dans la matière, *to eidos en tei hyle*"), puis définit comme le sens le plus propre de tous (*panton kyriotaton*) le sens strictement locatif ("comme lorsqu'on dit "dans un vase" ou, en général, dans un lieu, *en topoi*" 210a 14-24). Ce passage suit de peu celui que nous avons cité à plusieurs reprises, dans lequel Aristote affirme que Platon avait identifié à tort la matière avec la *chora* (209b11).

Si Aristote entend manifestement privilégier le sens locatif de l'être-dans contre la prétendue identification platonicienne de l'espace et de la matière, c'est précisément le sens de l'être-dans la stratégie du *Timée* qu'il s'agit de comprendre. Si la séparation de l'intelligible et du sensible apparaît ici insuffisante (elle a déjà conduit à des conséquences inacceptables dans le *Parménide*), le troisième genre permet de résoudre l'antinomie en leur offrant un espace dans lequel ils peuvent être ensemble.

Au moment où nous percevons non pas le sensible ni l'intelligible, mais, grâce à "un raisonnement bâtard accompagné d'une absence de sensation (*met'anaisthesis*)", leur réalisation, leur endoctrinement et leur être l'un dans l'autre, alors l'intelligible et le sensible coïncident en quelque sorte, c'est-à-dire qu'ils tombent ensemble. Ce qui est connu ici n'est pas un objet, mais une pure connaissabilité. C'est pourquoi Platon peut écrire que la *chora*, " sorte d'espèce invisible et informe (*anoraton eidos ti kai amorphon*) ", dans la mesure où elle reçoit en elle l'espèce du sensible, " participe à l'intelligible de la manière la plus imperméable (*aporotata*) et la plus inexpugnable (*dysalototaton*) " (51a-b).

C'est le mode de cette participation pourtant "infranchissable et imprenable" qui doit être interrogé. Une fois encore, c'est le mode de connaissance "avec absence de sensation" qui fournit la clé. La perception d'une anesthésie, le toucher avec absence de sensation est un acte de pensée incoactif ou, plus précisément, un seuil - imperméable pour cette raison - où s'opère le passage de la sensation à l'intelligence : en ce sens, plus de sensation et pas encore de pensée. Dans le même ordre d'idées, Pierre Duhem, dans la partie de son *Système du monde* consacrée à la théorie platonicienne de l'espace, a montré que le "raisonnement bâtard" dont il est question dans le *Timée* n'est autre que le "raisonnement géométrique, qui repose à la fois sur la *noèse* et, par l'imagination qui l'accompagne, sur l'*aisthèsis*".⁴¹ Les figures géométriques élémentaires, que le *Timée* rattache à chacun des éléments (le *kybikon eidos* à la terre, etc.) sont en effet à la fois idéales et sensibles et, comme le suggère Rivaud, c'est en elles "que s'opère le passage de l'ordre idéal à l'ordre sensible et que s'opère la participation".⁴² Si Platon multiplie les avertissements sur les difficultés de son exposé, cela ne signifie pas qu'il déplace la théorie de la *chora* dans l'ineffable, mais qu'il sait qu'il s'adresse à des lecteurs " rompus à la méthode de la connaissance " et capables de suivre le chemin imperméable qu'il leur fait emprunter (52c).

⁴¹ P. Duhem, *Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I, Hermann, Paris 1913, p. 37.

⁴² A. Rivaud, *Introduction*, in : Platon, *Timée, Critias*, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 72.

L'intelligible et le sensible, séparés et incommunicables, sont deux abstractions nécessaires, que seule la *chora* permet de penser ensemble. La *chora* offre un " où " aux deux principes premiers, mais, en elle, ceux-ci échouent et il en résulte finalement une pure connaissabilité, une pure extériorité. Il faut ici redonner au paradigme sa signification d'exemple, de ce qui se montre à côté (*para-deigma*) et le rend connaissable : l'être-dans n'est pas simplement une relation entre l'intelligible et le sensible, mais il est ce qui leur donne la connaissabilité. La paradigmaticité, qui tient ensemble l'idée et la chose sensible dans la *chora*, est une pure médialité, par laquelle l'intelligible peut être touché par l'anesthésie et le sensible pensé par un raisonnement bâtard. Et c'est de cette médialité, de cette pure connaissabilité - et non d'un objet, qu'il soit intelligible ou sensible - qu'il est question dans la *chora*.

Dans son livre dense *Sul Diaphano*, Anca Vasiliu a fortement souligné le caractère de médialité qui définit la *chora* : "Le troisième genre (c'est-à-dire ce en quoi cela devient, *to d'en hoi gignetai*) se trouve en position médiane par rapport aux deux autres genres : ce qui devient (*to men gignomenori*) et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient (*to d'other aphomoioumenon phyetai to gignomenon*)".⁴³ La position médiane du troisième genre correspond à la définition du terme moyen d'une proportion, que Timée évoque à propos des éléments : "Pour que deux éléments soient ensemble d'une belle manière, il n'est pas possible qu'il n'y en ait pas un troisième (*tritou koris*) : car il faut qu'au milieu (*en mesoi*) d'eux se produise un lien (*desmon*) qui les tienne ensemble" (31b).

En vérité, une bonne définition de la pensée de Platon, contre la représentation courante qui en exagère la structure antinomique, serait celle qui la caractérise selon la fonction essentielle qu'y joue le concept de milieu (*métaxie*). Comme dans le *Symposium*, comme dans le *Timée*, les antinomies dont part Platon se composent dans une médialité. La

⁴³ A. Vasiliu, *Du diaphane. Image, Milieu, Lumière dans la Pensée Antique et Médiévale*, Vrin, Paris 1997, pp. 231-232.

théorie de la *chora* est l'euphorie dans laquelle Platon dissout les apories du *Parménide*.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'absence de forme par laquelle Platon définit la *chora*. Si ce qui reçoit toutes les formes avait une forme en soi, il ne pourrait pas les recevoir, car il afficherait inévitablement sa forme à côté des autres (*ten autou paremphinon opsin*). Or Platon ne se contente pas de qualifier la *chora* d'amorphe (c'est un *eidon anoraton kai amorphon*, 51a), mais précise qu'elle est " en dehors de toute forme " (*panton ektos eidon*, 50e). La même expression singulière est reprise avec force un peu plus loin : "il est par nature en dehors de toute forme" (*panton ektos auto prosekei pephykenai ton eidon*, 51a). *Ektos*, opposé à *entos* (intérieur) indique ce qui est extérieur, externe : *ta ektos* sont les choses extérieures (*oi ektos*, ceux qui sont à l'extérieur, c'est-à-dire les étrangers). La *chora* n'est pas amorphe comme la matière brute, mais comme une pure extériorité, un pur extérieur ; elle est l'extérieur, l'extériorité des formes, leur être pur. Et ce que Plotin pressent en comparant la matière et la *chora* à un miroir : "tout ce qui s'y engendre n'est qu'un jeu, des images dans une image (*eidola en eidoloi*), comme dans un miroir ce qui est à un endroit apparaît à un autre [...] les choses qui entrent dans la matière et en sortent sont des fantômes, des images dans une image informe et qui, par son absence de forme, semblent produire en elle des choses visibles" (III,6,7)".

8. Au semestre d'été 1944, alors que la défaite de l'Allemagne semble désormais inéluctable et qu'Hitler s'est miraculeusement sauvé d'une tentative d'assassinat par des officiers de *la Wehrmacht* le 20 juillet, Heidegger donne un cours sur Héraclite, dont le titre est : *Logique. La doctrine du Logos chez Héraclite. Il s'agit* précisément de reconstruire la conception du Logos d'Héraclite, à travers la lecture et le commentaire d'une série de fragments. Arrivé au fr. 108, que l'on traduit généralement par "d'autant de discours que j'ai entendus, personne n'arrive à comprendre que le sage est séparé de tous (*oti sophon esti panton kechorismenon*)", il rend ces derniers mots d'une

manière entièrement nouvelle : "le propre de la connaissance est en relation avec chaque entité depuis son (propre) quartier - *im Bezug auf alles seiende aus seiner (eigenen) Gegend west*".⁴⁴ Il justifie la traduction inédite du terme *kechorismenon* en le rapprochant du terme *chora* : "Nous ne devons pas faire violence au mot décisif *kechorismenon* en lui donnant un sens spécialement inventé. Il nous suffit de libérer le terme de son sens habituel, usé et superficiel, pour lui rendre la dignité d'un mot qu'un penseur prononce pour nommer ce qu'il convient de connaître. *Kechorisme n'est pas* dérivé de *chorizo*, que l'on traduit habituellement par "séparer, isoler, mettre à l'écart". On ne pense alors qu'à la mise à l'écart et à la séparation (*wegstellen*) d'une chose par rapport à une autre, sans prêter attention à ce qui est propre à la mise à l'écart et à ce qui la sous-tend, ni réfléchir au fait que la traduction par "séparer" et "isoler" n'évoque plus rien de la signification du terme grec [...]. Dans *chorizein*, il y a *he chora*, *ho choros*, que nous traduisons par : l'environnement (*die Umgebung*, ce qui est donné autour), la région environnante (*die umgehende Umgegend*), qui permet et garde une habitation. Les termes *chora*, *choros* dérivent de *chao* (d'où *chaos*), bâiller, s'étendre, s'ouvrir ; la *chora* en tant que région environnante est donc "le quartier" (*die Gegend*). Par ce terme, nous entendons le domaine ouvert et l'immensité (*den offenen Bereich und die Weite*), dans lesquels quelque chose peut s'installer, d'où il vient, s'échappe et réagit. Dans un usage imprécis de la langue, *he chora* peut également signifier lieu. Mais le quartier et le lieu ne sont pas la même chose. Pour désigner le lieu, les Grecs utilisent le mot "*topos*".⁴⁵

Heidegger tente ici, non sans difficulté, de définir le sens de *chora-contrada* par opposition à *topos-lieu*. La *contrada* n'est pas le lieu, mais "l'immensité environnante, qui accorde des lieux et des directions, s'ouvre et s'assemble aimablement (*die umgehende, Orte und Richtungen gewährende, sich öffnende und entgegenkommende*

⁴⁴ Martin Heidegger, *Heraklit*, GA, vol. 55, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p. 330.

⁴⁵ Ibid. p. 335.

Weite)".⁴⁶ Dans la mesure où il "entoure chaque fois le lieu et lui donne et seulement de cette manière permet la détermination et l'occupation des lieux, il est dans un certain sens l'essence d'un lieu, sa localité (*Ortschaft*). Pour cette raison, et seulement pour cette raison, *chora* peut aussi signifier lieu au sens d'espace occupé (*der eingenommene Platz*), c'est-à-dire le quartier qui est revendiqué (*in Anspruch genommenen Gegend*) par rapport à un lieu déterminé et dans une mesure et une délimitation particulières".⁴⁷ Et c'est par endroits que la force "qui relie et donne forme" (*das Fügende und Prägende*) de la contrada apparaît en pleine lumière, sans pour autant devenir elle-même un objet. "La non-objectivité de la contrada (*das Gegenstandlose der Gegend*) est le signe non pas d'un être diminué, mais d'un être supérieur".⁴⁸ La compréhension du verbe *khorizein* à partir de la *chora*", conclut Heidegger, "n'est donc ni une prétention exagérée ni une violence", puisqu'il signifie : "amener dans une région environnante, dans une contrada, et à partir de cette contrada, laisser l'être être présent".⁴⁹

L'insistance sur le caractère non arbitraire de la compréhension d'un verbe signifiant " séparer " à partir du terme *chora* trahit une difficulté, qui concerne l'articulation de la pensée de l'être dans une terminologie résolument spatiale. En d'autres termes, il est possible de voir dans ce qui semble n'être que l'interprétation d'un fragment héraclitéen le symptôme de ce déplacement de la conceptualité ontologique de la sphère temporelle vers la sphère spatiale qui définit la dernière pensée de Heidegger.

Dans un texte datant de neuf ans plus tôt, presque entièrement consacré à la compréhension du sens du verbe être, la difficulté de saisir le sens ontologique des termes spatiaux est annoncée dans un passage qui contient la première apparition du terme *chora* dans la pensée de Heidegger. Dans le chapitre "*La grammaire et l'étymologie du verbe*

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid, p. 336.

⁴⁹ Ibid.

être", il écrit : "Ce dans quoi quelque chose devient, c'est ce que nous appelons l'espace (*Raum*). Les Grecs n'ont pas de mot pour désigner l'espace. Ce n'est pas un hasard. En effet, ils ne vivent pas ce qui occupe l'espace sur la base de l'extension (*extensió*), mais sur la base du lieu (*topos*) entendu comme *chora*, qui ne signifie ni lieu ni espace, mais ce qui est pris et occupé par ce qui est là, le lieu appartenant à la chose elle-même. Ce qui devient est placé dans cet espace local et en est extrait".⁵⁰ Heidegger cite ici le passage du *Timée* sur le caractère nécessairement informe de la *chora* et ajoute immédiatement après entre parenthèses des considérations qui méritent réflexion : "La référence au passage du *Timée* a pour but non seulement de clarifier le lien entre le *paremphinon* et le *on*, du con-apparaître et de l'être comme stabilité, mais aussi d'indiquer en même temps comment, à partir de la philosophie platonicienne, sur la base de l'interprétation de l'être comme *idée*, est préparée la transformation de l'essence nouvellement comprise du lieu et de la *chora* en l'espace défini par l'extension [...]. La *chora* ne pourrait-elle pas signifier ce qui se sépare de toute chose particulière, ce qui se soustrait, ce qui admet précisément quelque chose et lui fait de la place ?"⁵¹

La déclinaison d'une pensée du lieu et de la *chora* " à peine comprise (*kaum gefasst*) " en direction de l'extension (l'allusion est de toute évidence à la doctrine de la *res extensa* que Descartes aurait transmise à la modernité), qui est ici curieusement imputée précisément au philosophe qui l'avait théorisée le premier, trahit une fois de plus une difficulté avec laquelle Heidegger lui-même devra sans cesse revenir se mesurer. S'il est vrai que la dernière pensée de Heidegger peut être définie comme une tentative de déplacer la pensée de l'être du temps vers l'espace, il est tout aussi vrai que dans cette tentative Heidegger semble se heurter à des difficultés qu'il ne parvient pas à affronter. Et

⁵⁰ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1952 (éd. it. *Id., Introduzione alle metafisica*, Mursia, Milan 1991), p. 76.

⁵¹ *Ibid.*, p. 77.

il est possible, comme cela a été suggéré⁵², que cette difficulté trouve précisément sa racine dans une confrontation insuffisante avec la *chora* du *Timée*.

Dans *Zur Sache des Denkens*, Heidegger déclare sans réserve que la tentative du paragraphe 70 de *Sein und Zeit* de remonter de l'espace à la temporalité ne peut être maintenue. Dans *Vier Seminare*, il rappelle de manière tout aussi décisive que sa pensée n'interroge plus le sens de l'être, mais le lieu et la localité de l'être. Cependant, comme en témoignent les annotations fébriles sur l'espace-temps (*Zeitraum*) dans la section *Sur l'espace-temps comme terrain abyssal* des *Contributions à la philosophie*, le concept de temps n'est jamais abandonné. Ainsi, dans le dialogue *Pour indiquer la place de l'abandon* dans *Gelassenheit*, le concept de *contrada* est repris avec force, mais il est néanmoins défini avec un jeu de mots comme un croisement entre un concept spatial (*flette*, l'immensité) et un concept temporel (*Creile*, la durée). La *contrada*, l'espace-temps, l'*Ereignis* sont en définitive des concepts par lesquels il tente à nouveau de nommer une figure de l'être. Comme l'a montré Schürmann, le Heidegger tardif abandonne l'être en tant que principe des envois historico-épochoaux, mais pas l'être en tant que pure venue en présence. Il n'est donc pas surprenant que l'évocation de la *chora* dans le cours de 1944 sur Héraclite se termine par l'identification de la *contrada-cóora* avec le *logos* : "Le *logos* est dans la mesure où *logospanton kechorismenon* : il est, par rapport à l'ensemble de l'être, la *contrada* qui entoure tout, s'ouvre à tout et s'oppose à tout (*und allem sich entgegnende*)".⁵³ Heidegger cherche ici à penser la relation entre le *contrada-logos* et l'être et, en ce sens, cherche à s'éloigner de l'ontologie en direction d'une chorologie.

9. Le moment est venu de s'interroger à nouveau sur les modes d'existence et de connaissance de la *chora*, que *Timée*, nous l'avons vu,

⁵² Nader E-Bizri, *On KAI XΩPA : Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus*, in *Studia Phaenomenologica* 4 (1), janvier 2002, p. 75.

⁵³ Heidegger 1987, a.a.O., p. 338.

définit comme " infranchissable et inexpugnable ", de sorte qu'elle ne peut être appréhendée que par un raisonnement bâtard accompagné d'une absence de sensation. Dans la *République* - dialogue dont la contiguïté avec *Timée* est discrètement évoquée par Socrate avec un "hier" ("ce que nous disions hier sur la république", 17b) - Platon, après avoir comparé l'idée du bien au soleil qui donne de la visibilité aux choses vues, utilise le terme de *chora* dans un passage décisif du mythe de la caverne. Celui qui, après s'être arraché aux ombres de la caverne, s'est enfin élevé vers le soleil, sera nécessairement d'abord ébloui par la splendeur, mais ensuite, s'habituant progressivement à la lumière, "pourra finalement regarder le soleil non pas dans une image de lui dans l'eau ou dans un autre milieu, mais contempler le soleil lui-même dans sa *chora* (*en tei autou chora*)" (516c).

10. Il convient de réfléchir à la proximité que Platon établit ainsi entre la *chora* et l'idée du bien, dont le soleil est le symbole. Il y a une *chora du bien*, et le moment le plus élevé est celui où nous contemplons enfin l'idée du bien dans sa propre *chora*, dans sa propre région et sa propre connaissabilité. Auparavant, dans un passage commenté d'innombrables fois (509 b6-9), il est dit du bien qu'il confère aux choses connues non seulement la connaissabilité, mais aussi l'être et l'*ousia*, et qu'il est "au-delà de l'être" (*epekeina tes ousias*). Qu'est-ce que cela signifie que le bien est au-delà de l'être ? Comme l'idée du bien, la *chora* n'est pas une chose - un substrat ou une matière selon le malentendu d'Aristote - mais ce qui donne aux choses leur connaissabilité. Le *megiston mathema*, la plus grande connaissance, n'est pas la connaissance d'une chose, mais d'une connaissabilité. Cela ne signifie pas qu'il sombre dans les brumes de la mystique, mais que, comme la *chora*, il est bien une pure foranité ou extériorité, Tesser en dehors de toutes les formes de la caverne et du monde, mais non pas dans un autre lieu, mais dans leur manifestation et leur réalisation mêmes.

Si le problème ultime du platonisme peut alors être énoncé dans la question : " Comment y a-t-il les choses qui sont au-delà de l'être, comment y a-t-il les choses qui ne sont pas là ? ", une réponse possible

est que celles-ci coïncident avec la connaissabilité des choses qui sont là. La *chora*, encore une fois, est ce qui donne cette connaissabilité et voir le soleil, l'idée du bien, dans sa *chora*, c'est le contempler dans son être " ni dans le ciel ni sur la terre ", mais dans l'actualité et la connaissabilité de tout être.

Il est en effet singulier que, comme le note John Sallis⁵⁴, Derrida ait cru qu'il n'y avait pas de relation entre la *chora* de la *République* et la *chora* du *Timée*. Au contraire, Sallis suggère non seulement qu'une relation existe, mais que la *chora* pourrait également avoir quelque chose à voir avec le *Tal* au-delà de l'être, que Derrida évoque à plusieurs reprises dans ses écrits sur la *chora*.

10) "Un, deux, trois - où est, cher Timée, le quatrième de nos invités d'hier et d'aujourd'hui ?" Face à cette ouverture singulière du dialogue, qui commence par dénoncer une absence, les savants et les commentateurs ont d'abord tenté d'identifier le quatrième invité manquant. Déjà Dercillides, selon le témoignage de Proclus (*In Tim.* 76), identifiait le quatrième absent en Platon lui-même. Fraccaroli, qui, dans son édition du dialogue comme premier volume de la collection *Il pensiero greco* des frères Bocca (1906), suit, comme Rivaud, cette opinion, la justifie par l'absence similaire de Platon dans le *Phédon* pour cause de maladie ("Platon était, je crois, malade - *esthenei*"), D'autres, en revanche, à commencer par Ritter (*Philologus*, LXII, 1903), pensent que Platon envisageait de composer une tétralogie et que le quatrième, absent, était en fait le dialogue qu'il avait l'intention d'écrire après le *Timée*, la *Cirtie* et *Hermocrate* (jamais écrit non plus). Il est surprenant qu'un savant aussi pointu que P. Friedländer émette une telle hypothèse, car elle implique que l'on prenne pour argent comptant l'attribution que Thrasyllus fait remonter à Platon lui-même de sa décision de publier les dialogues sous la forme de tétralogies.

⁵⁴ J. Sallis, *Derniers mots. Générosité et réserve*, in 'Rev. de Met. et de Morale', 1, 2002, no. 53, p. 38-39.

Parmi les tentatives d'identification du quatrième hôte à une figure historique, la plus convaincante est peut-être celle contenue dans la lecture résolument politique que Lampert et Planeaux ont proposée du dialogue³⁷. Selon les auteurs, dans ces dialogues, Platon met la cosmologie au service de la politique et propose par conséquent un nouveau scénario politico-logique pour remplacer celui d'Homère. Selon les auteurs, dans ces dialogues, Platon met la cosmologie au service de la politique et propose par conséquent un nouveau scénario théologico-politique pour remplacer celui d'Homère. Pour cette raison, les invités sont des hommes d'État impliqués dans l'histoire récente de la Grèce : Timée, en tant que représentant de Locri, une ville qui, en 426 av. J.-C., s'est rangée du côté de Syracuse contre Athènes et dans laquelle, comme nous l'apprend Socrate, "il a exercé les magistratures les plus importantes" (20a2), Critias d'Athènes ("pas étrangère aux affaires, politiques, dont nous parlons") et Hermocrate de Syracuse, que Thucydide qualifie de "second en intelligence", fortement impliqué en tant que stratège dans la guerre victorieuse contre l'invasion athénienne. Dans ce contexte politique, le quatrième absent ne peut être autre, selon Lampert et Planeaux, qu'Alcibiade, c'est-à-dire le protagoniste de la politique impérialiste d'Athènes, tant dans le Péloponnèse que dans l'expédition malheureuse contre Syracuse.⁵⁵ De même que dans le *Symposium*, qui se déroule en 416 av. J.-C., au moment de la profanation des mystères qui conduira à l'accusation d'impiété contre Alcibiade, il arrive trop tard pour entendre les discours des invités sur Eros, de même dans le *Timée*, il ne peut assister au discours qui inaugure un horizon cosmologique nouveau et plus juste pour la cité qu'il finira par trahir. *L'astheneia* qui le retient n'est pas une maladie, mais, selon le sens propre du terme, une faiblesse ou une infirmité morale.

Que le *Timée*, comme toute la pensée de Platon, ait une dimension politique est incontestable ; il est cependant difficile de ne pas discerner dans l'ouverture du dialogue quelque chose qui renvoie non seulement

⁵⁵ L. Lampert, et Ch. Planeaux, *Who is Who In Plato's Timaeus and Critias and why*, in *The Review of Metaphysics*, no. 205, septembre 1998, pp. 87-125, passim.

au contexte politique, mais aussi et surtout à la signification substantielle des doctrines philosophiques qui y sont exposées. Si Proclus nous informe que Syrien a déjà lu dans les paroles de Socrate une allusion au sens ésotérique de la tétrade et de la triade dans le pythagorisme, Chalkidius, dans son commentaire, considérant le solide géométrique à trois dimensions comme la "raison de l'union de l'âme et du corps" ne manque pas de mentionner l'importance de la série des nombres 1,2,3,4 pour les pythagoriciens, car leur somme donne le nombre parfait dix (*quem quidem decimanum numerum Pythagorici appellant primam quadraturam propterea quod ex primis quattuor numeris confit, uno, duobus, tribus, quattuor*). Pour sa part, à une époque plus proche de nous, C.G. Jung a relié l'incipit du *Timée* à sa doctrine du Quaternaire en tant qu'archétype psychologique fondamental.

Contre l'imprécision de telles juxtapositions, il conviendra de suivre de près le statut des nombres trois et quatre, qui ne cessent de revenir dans le dialogue précisément aux endroits où la profondeur philosophique est la plus dense et, en particulier, dans l'exposé de la doctrine de la *chora*. Nous avons déjà évoqué le passage (31b-32a) où Timée, préfigurant le statut de la *chora*, expose sa théorie de la moyenne proportionnelle, que nous pouvons maintenant relire plus attentivement : "Deux (éléments) ne peuvent s'unir d'une belle manière sans un troisième ; il faut en effet que se produise entre eux un lien qui les tienne ensemble. Le plus beau lien est celui qui unit de la façon la plus complète lui-même et les choses qui lui sont liées, et ce lien peut s'accomplir de la plus belle façon par l'analogie de nature (*analogie*). Lorsque, en effet, de trois nombres ou masses ou puissances il y a un moyen (*meson*), qui est au premier ce que le dernier est au moyen, alors, le moyen devenant à la fois premier et dernier et le dernier et le premier tous deux moyens, tous deviendront donc nécessairement le même et réciproquement ils deviendront tous un (*ben panta estai*)". Si, par la médiation du troisième, les deux premiers termes, comme cela se produira dans la *chora* pour l'intelligible et le sensible, deviennent un,

il s'ensuit que cette *poule* sera désormais par rapport aux trois premiers un quatrième, qui n'est pas nommé en tant que tel.

Un peu plus loin, à propos de la création de l'âme, le même schéma semble se répéter, à la différence qu'un quatrième est ici explicitement évoqué (35a) : " Du mélange de l'essence indivisible toujours identique à elle-même et de l'essence corporelle divisible, il créa un troisième genre d'être (*triton* [...] *ousias eidos*) comme le milieu des deux autres (*ex amphoin en mesoi*), de la nature de l'un et de l'autre, et l'a placé au milieu entre ce qui est indivisible et ce qui est divisible selon les corps. Et ayant pris ces trois-là, il les a confondus en une seule forme (*eis mian panta idean*)".

Mais c'est dans l'exposé de la doctrine de la *chora* que la relation entre les "trois en trois formes (*tria triché*, 52d)" prend tout son sens. Si la *chora* est le médium qui, d'une certaine manière, tient ensemble l'intelligible et le sensible, il est évident que de cette union résultera un quatrième qui reste innommé et qui est la véritable figure du cosmos une fois que l'antinomie a été résolue. Le quatrième dont il est question ici ne doit pas être compris selon une succession temporelle ni simplement comme l'ouverture d'un lieu. Il n'implique pas une chronologie mesurable et ne se résout pas non plus en une chorologie extatique. Et c'est cette quatrième que, peut-être, à la fin du dialogue, lorsque " le discours sur l'ensemble a atteint sa fin (*telos echein*) " et que " ce cosmos a pris les vivants mortels et immortels ensemble et a atteint sa plénitude ", Platon évoque dans la figure d'un " dieu sensible (*theos aisthetos*) l'image de l'intelligible, le plus grand, le plus beau et le plus parfait, un seul ciel monogénital " (92c). Le dieu sensible est le sensible intelligible, c'est-à-dire la chose dans le milieu de sa connaissabilité : le soleil - l'idée du bien - dans sa *chora*. La vraie philosophie, comme la vraie politique, est une chorologie.

L'image du dieu sensible qui conclut le *Timée* est reprise dans l'un des textes les plus étonnants de l'histoire de la philosophie : le fragment *Mens hyle deus* de David de Dinant : "On voit que Platon est d'accord avec cela quand il dit que le monde est un Dieu sensible

(*mundum esse Deum sensibilem*). Car l'esprit dont nous parlons, et que nous disons être un et impassible, n'est rien d'autre que Dieu (*Mens enim de qua loquimur et quam unam dicimus esse eamquem impassibilem, nihil aliud est quam Deus*). Si donc le monde est Dieu lui-même, sans être perceptible par les sens, comme l'ont dit Platon, Zénon, Socrate et bien d'autres, alors la matière du monde est Dieu lui-même, et la forme qui advient à la matière n'est autre que Dieu qui se rend sensible lui-même (*Si ergo mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui, ut Plato et Zeno et Socrates et multi alii dixerunt, igitur mundi est ipse Deus, forma vero adveniens igitur nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum*)".⁵⁶ David est cité, avec Amalric de Bène, parmi les représentants du panthéisme au Xe siècle. Amalric a interprété la déclaration de Paul selon laquelle "Dieu est tout en tous" comme une sorte de développement théologique radical de la doctrine platonicienne de la *chora*. Dieu est dans chaque chose en tant que lieu où chaque chose se trouve. C'est pourquoi il pouvait dire, selon ses adversaires scandalisés, que Dieu est la pierre dans la pierre et la chauve-souris dans la chauve-souris. Le geste de David est différent, mais similaire dans son résultat final. Si l'esprit, propre à toutes les âmes, comprend la matière qui, comme la *chora*, est propre à tous les corps, c'est parce que l'esprit et la matière ne font qu'un. Il y a donc une seule substance et cette substance est dieu, mais un dieu qui, comme le cosmos du *Timée*, s'est ainsi rendu sensible.

Le message que la dernière pensée de Platon confie à la *chora*, et que David pousse jusqu'à sa formulation extrême (une fois que l'on a compris ce que ce concept cherche à penser, l'appeler espace ou matière n'est qu'une question de noms) est que non seulement intelligible et sensible, mais aussi intelligibilité et intellection, sensibilité et sensation ne font qu'un. La *chora-matière* est le don de voir et de connaître, l'ouverture de tout et de tout : unité de l'esprit et de la matière dans un dieu sensible. Connaître, c'est co-naître, naître ensemble du connaissable et du connaissant dans une auto-affection.

⁵⁶ Calcidium, p. 174.

Les séparer comme cause et effet, objet et sujet est l'errance à laquelle, abandonnant la pensée de la *chora*, la modernité s'est livrée pour fonder sa science dans cette séparation.

11 Une mosaïque dans le narthex de l'église de la Chora à Istanbul représente, entre deux anges adoreurs, la Vierge avec l'enfant sur ses genoux. Une inscription de part et d'autre de la figure féminine indique : *He chora tou achoretou*. La traduction n'est pas évidente, car une version littérale du type "territoire du non-territorial" ou même "lieu de l'introuvable" ne semble pas satisfaisante. Puisqu'il s'agit d'une image, que nous, modernes, avons l'habitude d'attribuer aux arts visuels, une traduction telle que "figure du non-figurable" ou "manifestation du non-manifeste" pourrait sembler plus appropriée. En réalité, on ne peut comprendre le sens de ce syntagme énigmatique que si l'on y voit un *Nachleben* théologique extrême de la *chora* platonicienne, transféré de la sphère de la philosophie à celle du culte des images et de la liturgie. Deux spécialistes de l'art byzantin, Nicoletta Isar et Sotiria Kordi, ont opportunément relevé ce lien. "Dans l'histoire de la *chora* platonicienne", écrit Isar, "il existe un cas intéressant d'appropriation du terme, qui n'a pas été discuté de manière adéquate dans la perspective du dialogue platonicien. La *chora* byzantine est une synthèse fascinante de la théologie et de l'anthropologie chrétiennes, d'une part, et de la métaphysique et du mysticisme platoniciens, d'autre part".⁵⁷ Kordi, analysant la structure architecturale et les décorations *àtìparekklesion* de l'église, suggère que "l'espace du *parekklesion* peut être vu à la lumière du concept de la *chora* comme ayant le caractère d'une matrice, d'un corps spatial dans un fragment et toujours en train de se produire, en train de devenir significatif. Par extension, on peut imaginer la *parekklesion* de la *chora* comme une *chora* au sens de Platon".⁵⁸

⁵⁷ N. Isar, *Chora. Tracing the presence*, in *Review of European Studies*, I, 1, juin 2009, p. 41.

⁵⁸ S. Kordi, *The Chora parekklesion as a Space of becoming*, thèse de doctorat, Université de Leeds, février 2014, p. 277.

Le lien avec la pensée platonicienne est en réalité encore plus étroit et concerne la conception du statut des images dans les querelles théologico-politiques qui ont divisé iconoclastes et iconophiles pendant plus d'un siècle. Au centre des conflits implacables des conciles de Hieria, Nicée et Constantinople se trouvaient le dogme de l'Incarnation et celui des deux natures (humaine et divine) du Christ. En termes platoniciens, le problème est le suivant : comment une image sensible (le sensible est défini dans *l'eikon du Timée*) peut-elle manifester le non-sensible (la nature divine) ? En d'autres termes, comment est-il possible de faire l'expérience du sensible et du non-sensible au même endroit ?

Il est significatif que, dans les disputes théologiques, des concepts appartenant au vocabulaire technique de la peinture soient transformés en tant que tels en catégories théologiques. Platon dans le *Politique* (277c), anticipant l'opposition entre dessin et peinture familière aux théoriciens de la Renaissance et des temps modernes, avait évoqué la différence entre le trait qui trace les contours d'une figure (*perigraphe*, lett. "circonscription") et les couleurs qui lui donnent de l'éclat ("notre discours comme un animal peint a le *perigraphe* bien tracé de l'extérieur, mais il n'a pas l'éclat - *enargeia* - que l'on obtient par les teintures et le mélange des couleurs"). Ce même concept est repris par les iconoclastes pour affirmer l'infigurabilité de la nature divine. Puisque dans le Christ - affirme Constantin V - la nature humaine et la nature divine sont indivisiblement unies en une seule personne (*prosopon*, qui signifie aussi "visage" et "masque"), il n'est pas possible de le dessiner, car cela reviendrait à circonscrire ce qui est en soi incirconscriptible ("il est clair que celui qui a peint ce *proposon* a circonscrit la nature divine, qui est en soi incirconscriptible"). Contre cette simplification drastique, Nicéphore objecte en distinguant, comme l'avait fait Platon, le dessin *e(perigraphe)*, qui rend quelque chose présent, et la peinture (*graphie*), qui n'a pas ce pouvoir : "dans le dessin, elle est nécessairement présente, dans la peinture, elle ne l'est pas du tout [...] un homme est en effet peint (*graphetai*) à son image, mais il n'est pas circonscrit (*ou perigraphetai*, n'est pas dessiné) en elle,

sauf dans le lieu propre de la circonscription". Ces deux modes sont en fait très éloignés, car un homme est peint au moyen de couleurs et de mosaïques, si cela est nécessaire, le modelant en de nombreuses couleurs et formes et avec des splendeurs différentes, mais il ne peut en aucun cas être circonscrit au moyen de celles-ci, puisqu'il a été dit que la circonscription est quelque chose d'autre. La peinture-inscription (*graphe*) rend présente la forme corporelle de l'inscription, en imprimant sa figure (*schema*), sa forme (*morphen*) et sa ressemblance. La circonscription, en revanche, n'ayant rien de commun avec ces trois éléments, délimite le contour".⁵⁹

La distinction entre les deux éléments essentiels de la pratique picturale (dessin et couleur, ou circonscription et inscription) sert ici à légitimer le culte des images. De même que, dans la *chora* platonicienne, l'intelligible est rendu présent en s'imprimant dans une image, de même que, dans le simulacre de la *République*, le soleil autrement éblouissant peut être contemplé "dans sa *chora*" (*en tei autou chorai*), de même, dans la peinture, l'*achoretos* divin est présent sans y être circonscrit (dessiné). De même, la Vierge peut être appelée la *chora* du Christ et le nom de l'Église (*Ecclesia tou agiou soterou en tei chorai*) peut signifier littéralement : le Sauveur visible et présent dans sa *chora*.

Il n'est pas surprenant que la première trace du syntagme (sous la forme *chora tou theou achoretou*, qui apparaît au début de l'*ikos* 8) se trouve dans l'hymne *acathistos* à la mère du Seigneur (*akathistos*, non assis, c'est-à-dire chanté debout) de la liturgie byzantine. La liturgie est un ensemble de figures gestuelles et de doxologies dans lesquelles le divin devient présent : c'est donc une *chorégraphie*.

⁵⁹ Nicéphore, p. 357.

Chapitre trois

Steresis

1. Le caractère tendancieux de l'affirmation d'Aristote selon laquelle "Platon dit dans le *Timée* que la *chora* et la matière sont la même chose" (*Phys.* 209b11) ne fait aucun doute. Lisez attentivement le passage en question (209b11-16) : "C'est pourquoi Platon dit aussi dans le *Timée* que *hyle* et *chora* sont la même chose. Car le participant (*to metaleptikon*) et la *chora* sont une seule et même chose. En revanche, dans les enseignements dits non écrits, il dit que le lieu (*topos*) et la *chora* sont une seule et même chose. Tout le monde dit que le lieu est quelque chose, mais ce qu'il est, lui seul a essayé de le dire". Le "pour cela" (*dió*) doit d'abord être expliqué. Dans les lignes qui précèdent immédiatement, Aristote parle en effet d'une identification possible, bien qu'indue selon lui, entre *topos* et matière : "Dans la mesure où *le topos* semble être le prolongement de la grandeur, c'est de la matière. C'est différent de la grandeur, c'est ce qui est entouré et défini par l'*eidos*, comme par un plan ou une limite, et tels sont la matière et l'indéterminé. En effet, lorsque la limite et l'indéterminé sont retirés d'une sphère, il ne reste plus que la matière". Platon serait donc tombé dans l'erreur d'identifier *topos* et *hyle*, lieu et matière. Pour pouvoir lui porter une telle accusation, Aristote doit cependant lui attribuer une affirmation qui ne se trouve nulle part dans le *Timée*, en écrivant : "Pour cela aussi Platon, etc. Le passage suivant devrait en quelque sorte fournir la preuve de cette fausse attribution : "Car le participant et la *chora* sont une seule et même chose". Cette affirmation est également inexacte : aux endroits où Platon définit la *chora*, le terme *metaleptikon*, qu'Aristote semble utiliser comme un terme technique platonicien, n'apparaît pas. Platon écrit seulement (51b1) que "la mère et la matrice [...] est un *eidos* invisible et amorphe, qui reçoit et participe (*metalambanon*) d'une manière très aporétique et difficile à l'intelligible". Comme nous l'avons vu, les chercheurs ont d'ailleurs montré que dans les derniers dialogues, le vocabulaire de la participation tend à être remplacé par celui du paradigme. À ce stade,

Aristote attribue à Platon une autre identification, celle entre *chora* et lieu, qui est également absente du *Timée*. La référence aux enseignements non écrits, dans lesquels on trouverait une définition différente de la *chora*, est vraisemblablement reprise peu après : il est suggéré ici que le participant a été identifié par Platon à la fois au grand et au petit et, "comme il l'a écrit (*gegraphen*, comme pour clarifier l'ancien *phésin*, "dit") dans le *Timée*, à la matière" (209b33 - 210a1).

L'identité *chora-topos-hyle* n'est jamais prouvée, mais, pour ainsi dire, toujours présupposée. Platon s'est trompé deux fois, une première fois parce qu'il a identifié la *chora* à la matière et une seconde fois parce qu'il l'a identifiée au lieu ; mais, en fait, par une parfaite circularité, c'est la seconde erreur qui précède l'autre et la produit. On commence en effet par suggérer que Platon aurait identifié le lieu à la matière ; pour le prouver, on attribue ensuite à Platon deux affirmations qu'il n'a pas faites (que *chora* et *hyle* sont la même chose et que *topos* et *chora* s'identifient). On peut alors conclure, tempérant ainsi le diagnostic de sa double erreur, que Platon est pourtant le seul à avoir tenté de définir le lieu.

La circularité et le caractère tendancieux de l'argumentation sont si évidents que la tâche de l'interprète ne peut se limiter à en établir la fausseté, mais doit chercher à comprendre les raisons qui ont pu conduire l'élève à attribuer au maître une thèse qu'il savait ne pas avoir été prononcée par lui en tant que telle. En tout cas, ce n'est certainement pas dans ce passage que l'on peut comprendre ce qui était réellement en cause dans la transformation de la doctrine platonicienne de la *chora* en doctrine aristotélicienne de la matière.

2. C'est à la fin du premier livre des *Physiques* qu'Aristote déploie sa critique de la doctrine platonicienne de la matière et précise en même temps la différence entre celle-ci et sa propre pensée. Après avoir affirmé que les philosophes les plus anciens (*oi prote-ron*, ceux d'avant, c'est-à-dire Parménide et son école) s'étaient tenus à l'écart "de la voie qui mène à la génération et à la destruction et, en général, au changement" (191b32), ignorant ainsi la nature elle-même, Aristote

écrit que d'autres - c'est-à-dire les platoniciens - ont tenté de la connaître, mais de manière insuffisante. Ils reconnaissaient que quelque chose est généré à partir du non-être (*ekme ontos*), mais soutenaient que la matière est une selon le nombre et la puissance (*dynamis*). Ce qu'Aristote veut dire est immédiatement clair : la différence entre notre pensée et la leur est que "nous disons que la matière et la privation (*steresis*) sont différentes et que la matière est non-être (*ouk on*) par accident, tandis que la privation est non-être par elle-même (*kath'auten*) et que l'une (la matière) est proche et en quelque sorte substance (*ousia*), cette autre en aucune façon. Ils disent au contraire que la non-entité

(*me on*), c'est aussi le grand et le petit, ensemble et séparément" (192a1-9).

La doctrine de la matière d'Aristote et sa critique de la *chora* ne deviennent compréhensibles que si l'on tient compte du fait que c'est à cette occasion qu'Aristote élabore l'un de ses concepts fondamentaux, celui de *steresis*, ou opposition privative, qu'il énonce peu après sous forme de théorème : "la privation est en quelque sorte une forme" (*he steresis eidos pos estin*, 193b20). En effet, alors que dans la simple absence (*apousia*), il y a négation de quelque chose, " dans la privation, en revanche, une certaine nature sous-jacente est générée par rapport à laquelle on parle de privation " (*Met.* 1004 a15-16). L'erreur de Platon est de ne pas reconnaître que la matière est double, en ce qu'elle contient en elle-même - à la fois inséparable et distincte - la privation. "Ils - les platoniciens - ont compris qu'il doit y avoir une nature sous-jacente, mais ils la posent comme une seule. Mais si l'on pose une dualité, en la définissant comme le grand et le petit, et qu'on la conçoit pourtant comme la même chose, alors on néglige de tenir compte de la nature.

l'autre partie (c'est-à-dire la privation). *La nature sous-jacente* est la cause et la forme des choses générées, comme notre mère. Mais l'autre partie de la contrariété (la privation), pour ceux qui considèrent son aspect préjudiciable, peut sembler ne pas exister du tout" (192a10-15). Comme le souligne la citation de la métaphore platonicienne de la

chora comme mère, Platon comprenait l'importance de la matière dans la génération, mais ne réalisait pas que la privation en fait partie de manière constitutive.

Il convient de s'arrêter sur l'importance stratégique de l'opposition privative, qui aura une longue postérité dans la pensée moderne (en particulier, sans elle, la dialectique hégélienne serait impensable). La découverte d'Aristote est en effet que quelque chose peut être présent dans son manque, ou, comme il l'écrit, que la *stérèse* est en quelque sorte un *eidos*, qui conserve la forme de ce dont il est la privation. Ce n'est pas un hasard si, dans le vocabulaire philosophique du livre Delta de la *Métaphysique*, la définition de la *stérèse* suit celle de l'avoir, le manque de ce que l'on devrait avoir étant une sorte de degré zéro de l'avoir. Dans la *Physique*, cependant, Aristote l'utilise pour articuler sa doctrine de la genèse. "Tout est en effet engendré à partir de la matière et de la forme (*gignetai pan ek te tou hypokeimenou kai tes morphes*, 190b20)" ; mais la matière est une en nombre, mais double en ce qu'elle implique la privation : "d'une part la matière sous-jacente et d'autre part le contraire, et j'appelle le contraire l'inculte et l'homme sous-jacent, le contraire l'absence de figure, de forme et d'ordre, et le contraire la matière sous-jacente le bronze, la pierre et l'or (190b16)". Les principes de la genèse sont donc pour Aristote non pas deux, mais trois (191a1) : la forme, la privation et la matière. Et c'est précisément en raison de la fonction essentielle qu'il assigne à la privation qu'il peut écrire que la façon dont les platoniciens conçoivent la triade originelle (intelligible, sensible, *chora*) est totalement différente de la sienne (192a9).

*La différence est en effet d'autant plus significative qu'elle porte sur la manière de comprendre le statut ontologique des contraires. Chez Piston, ce qui est en jeu, c'est la connaissabilité des deux principes qui, séparés, aboutissent à des scories inconciliables : en leur offrant un espace, la *chora* rend en quelque sorte le perceptible pensable et l'intelligible visible. Et si la *chora*, sans avoir de forme propre, ne contient aucunement une contrariété et une privation, dans la triade aristotélicienne ce qui est essentiel c'est au contraire la dialectique entre la forme et son contraire, la *stérésis*, à laquelle la matière ne fait que*

servir de substrat passif à la génération. Et alors que la dialectique platonicienne tend à l'élimination des présupposés pour atteindre une *arké* anipotétique, c'est précisément sur le présupposé d'un *hypokeimenon*, d'un lying-under dans lequel est inhérente une *steresis*, une privation comprise en quelque sorte comme une forme, que la dialectique aristotélicienne fonde sa puissance.

Si l'on voulait définir la différence essentielle entre les deux conceptions par un trait unique, on pourrait la résumer dans la permanence ou non d'un présupposé en position de fondement dialectique. On pourrait ainsi dire que Platon et son élève Aristote procèdent tous deux de la conscience d'un présupposé, qui est l'effet de la puissance spécifique du logos, lequel présuppose ce dont il parle ("toutes choses, écrit Aristote, sont dites sur le présupposé d'un gisant (*cath'ypokeimenou*, *Cat.* 2a19)"). Mais alors que pour Platon, comme l'indique explicitement le *Rep.* 511b, il s'agit précisément d'éliminer ce présupposé, en traitant "les présupposés non comme des principes, mais comme des présupposés, c'est-à-dire comme des étapes ou des impulsions vers le non-présupposé (*anypotheton*)", pour Aristote, au contraire, le présupposé doit être tenu pour tel, Il s'agit d'une part de s'accommoder du pouvoir présupposant du langage, d'autre part de fonder sur lui, au moins jusqu'à un certain point, la force du logos apophantin, qui dit quelque chose à propos de quelque chose. Et c'est pour cette raison qu'Aristote ne peut que transformer la *chora*, qui exprime l'ouverture et la connaissabilité des entités, en *hyle* comme "gisant au fond primitif", qui contient cependant en lui une privation qui agit comme un puissant principe dialectique de genèse et de mouvement.

Les commentateurs d'Aristote, de Simplicio à Alexandre d'Aphrodisie, ont parfaitement compris ce caractère de l'*hyle* aristotélicien et l'ont thématiqué à travers le concept d'*epitedeiotes*, de disposition ou d'aptitude de la matière à recevoir des formes. Selon Alexandre, "le propre de la matière consiste à avoir une disposition (*ten epitedeiota echein*), en vertu de laquelle elle est capable de recevoir des qualités" et cette aptitude est "un moyen entre le fait d'avoir quelque chose et sa

privation (*metaxy ekeinou te kai tes stereseos autou*, Alexandre, *Quaest.* 52-53, 14-15)". La matière est ici la mesure de la capacité d'une entité à être affectée, et il n'est pas surprenant qu'Alexandre, reprenant l'image aristotélicienne de l'écritoire, assimile le pouvoir non pas à l'écritoire, mais à la couche de cire sensible qui la recouvre. Dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote, Simplicio écrit de la privation qu'elle est à la fois avant la forme et après elle (*prò tou eidos kai meta to eidos*), dans la mesure où elle est une certaine absence accompagnée de la disposition à la forme (*apousia tis meta epitedeiotetos tes pros to eidos*, Simplicio 212, 7-8)". C'est pourquoi, ajoute-t-il, Aristote a critiqué à juste titre Platon qui, tout en affirmant que les contraires - le grand et le petit - sont présents dans la matière, n'a pas réalisé que la matière contient une privation qui se manifeste précisément comme une "disposition (ou capacité de réception) aux contraires" (*pros ta antikeimena epitedeioteta*, Simplicio 222, 31).

Que dans la critique aristotélicienne de la doctrine platonicienne de la matière, le concept de privation joue un rôle essentiel, c'est ce que Calcidius comprend parfaitement dans sa paraphrase du texte aristotélicien. "Car Aristote dit : "Il nous semble que la matière (*silva*) ne peut être séparée du manque (*carenila*, le terme souligne le sens particulier de *steresis*), en ce sens que la matière n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais qui existe par accident, tandis que le manque est au sens propre et absolu un néant ; la matière a presque une essence, tandis que le manque n'a pas de substance. Mais pour d'autres, qui ne jugent pas correctement, il semble que la matière et le manque ne fassent qu'un, parce qu'ils définissent la même chose comme petite et grande, et réduisent à une seule deux choses qui doivent être considérées séparément, en prétendant qu'une chose est soumise à des corps. Et bien qu'ils distinguent le plus grand et le plus petit, de sorte qu'ils sont deux, ils signifient en réalité une chose et négligent l'autre, puisque la matière collabore comme une mère à la formation des corps, tandis que le manque ne contribue pas à la formation, mais l'empêche et s'y oppose. Dans la mesure où la forme est divine et désirable, le manque s'y oppose, tandis que la

matière désire la forme et l'illumination et y aspire selon sa propre nature. Si, au contraire, le manque désirait la forme, il désirerait son contraire, et toute contrariété conduit à la destruction : le manque ne peut donc pas désirer sa propre destruction". C'est ce que dit Aristote pour étayer sa doctrine sur les principes des choses et la nature de la matière ; mais comme son discours est obscur, il est nécessaire de l'expliquer. Il pose trois principes originels de toutes choses (*tres origines universae rei*) : la forme, la matière et le manque (*species, stiva, carentia*)".⁶⁰

3. Nous avons jusqu'ici insisté sur les traits les plus évidents qui différencient la théorie aristotélicienne de la matière de la théorie platonicienne de la *chora*. Mais ils doivent aussi présenter des analogies et des similitudes, sans lesquelles une identification aussi tenace et durable de la *chora* avec l'*hyle* n'aurait pas été possible. Les commentateurs anciens et les exégètes modernes ont observé qu'il s'agit dans les deux cas d'un être-dans, et nous avons déjà souligné la convergence de la *chora* et de la matière dans l'*en hoi*, dans le " où " ; or c'est précisément de l'identification de la matière avec le lieu où se trouve chaque corps qu'Aristote entend s'éloigner. Toujours au moment de définir sa théorie du lieu, il évoque, à partir d'une citation d'Hésiode sur le chaos originel, l'idée erronée selon laquelle " il faudrait d'abord poser l'existence d'une *chora* pour les entités, parce qu'on croit, comme beaucoup, que tout est quelque part et en un lieu " (208b31-32).

Si analogie il y a, il faut plutôt la chercher - c'est l'hypothèse que nous voulons suggérer - dans l'aspect noétique des deux doctrines que dans l'aspect ontologique. Il y a, en effet, un point de l'exposé du *Timée* où apparaît quelque chose comme une *stérèse*, une privation qui conserve néanmoins quelque chose de ce qui lui manque. C'est le passage (52b2) sur lequel nous nous sommes particulièrement arrêtés, dans lequel Platon décrit le mode de connaissance du troisième genre, qui " peut être touché par un raisonnement bâtard (*logismoi tini nothoi*) avec

⁶⁰ Calcidium, pp. 580-582.

absence de sensation (*met'anaisthesis*) ". Nous avons vu que l'expression singulière *meth'anaisthesis* ne signifie pas simplement "sans sensation", mais implique, en quelque sorte, la perception d'une anesthésie, la transformation d'un manque de sensation en quelque chose de positif, c'est-à-dire en la possession d'un pouvoir ou d'une capacité de sentir qui ne s'exerce pas dans l'action. La doctrine aristotélicienne de la matière est une doctrine de la puissance ; une partie essentielle de cette doctrine, comme le philosophe ne se lasse pas de le répéter contre ceux qui soutiennent que la puissance n'existe que dans l'acte de son exercice, est qu'elle existe proprement et d'abord comme impuissance (*adynamia*), c'est-à-dire comme capacité de ne pas passer à l'acte (*dynamis me energein*). L'impuissance, écrit-il (*Met.* 1046a29-32), est une privation (*steresis*) contraire à la puissance (*dynamis*). Tout pouvoir est impuissance du même et par rapport au même (dont il est le pouvoir) (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)". En ce sens, le pouvoir est avant tout la possession d'une *steresis*, la possession d'un manque : "parfois", lit-on dans *Met.* 1019b5-8, "le puissant est tel parce qu'il a quelque chose, parfois parce qu'il en manque". Si la privation est en quelque sorte une *hexis*, une habitude, le puissant est tel soit parce qu'il a une certaine *hexis*, soit parce qu'il en est privé". Avant tout passage à l'acte, la puissance est affectée par elle-même, elle est en quelque sorte *potentia potentiae*, puissance de la puissance.

L'hypothèse que nous proposons est que la conception de l'*adynamia* chez Aristote est en fait un développement de l'*anaesthesia* qui, dans le *Timée*, rend possible la perception de la *chora*. De même que l'espace de la *chora* ne s'ouvre qu'au moment où nous percevons notre anaesthésie, de même la matière et la puissance sont d'abord données sous la forme d'une *adynamie*, d'une capacité à ne pas passer à l'acte, d'une soumission pure et sans forme à toute forme et à tout acte et d'abord à elles-mêmes : " La matière selon la puissance (*kata dynamin*) ne s'engendre ni ne se détruit selon elle-même [...] si elle était engendrée, il faudrait qu'elle soit soumise à quelque chose (*hypokesthai ti*), à partir duquel et dans lequel elle est née : mais c'est sa nature, d'être

avant d'être engendrée (j'appelle matière celle qui soumet d'abord - *au proton hypocheimenon* - chaque chose)" (*Phys.* 192a26-31).

Dans les termes des théories aristotéliciennes, *chora* et *matière* - si éloignées l'une de l'autre - communiquent par leur lien constitutif avec une puissance insoupçonnée : dans la *mét'anaïsthésie* du *Timée*, comme don d'une capacité de sentir sans objet, dans l'*adynamie* comme possession d'une privation, d'une capacité de ne pas passer à l'acte. Comme à son habitude, Aristote, toujours soucieux de souligner ce qui distingue sa pensée de celle de son maître, préfère ne pas thématiser les motifs qu'il a acceptés ou repris de lui.

Chapitre quatre Sensorium Dei

1. Une résurgence extraordinaire de la doctrine platonicienne de la *chora* se trouve dans la pensée de l'un des plus grands fondateurs de la science moderne, Isaac Newton. Si la science contient toujours un élément d'imagination poétique, la thèse newtonienne de l'espace *comesensorium Dei* est l'un des moments poétiques les plus élevés de l'histoire de la science occidentale. La thèse, énoncée telle quelle, avec quelques variantes, dans les *Requêtes de l'Optique*, à partir de l'édition latine de 1706, suscite déjà l'enthousiasme et la méfiance des contemporains. Dans la *question 23* de l'édition latine de 1706, on peut lire : "*Annon spatium universum, sensorium est Entis Incorporei, Viventis et Intelligentis ; quod res ipsas cemat et complectatur intimas, totasque penitus et in se praesentes perspiciat ; quarum id quidem, quod in nobis sentit et cogitat, Imagines tantum in cerebro contuetur.*"

Bien que, alors que les premiers exemplaires du livre étaient déjà imprimés, l'identité entre l'espace et le sensorium ait été tempérée par l'introduction d'un *tamquam*, "comme" (*esse Entem Incorporeum, Viventem, Intelligentem, Omnipraesentem, qui in spatio infinito tamquam in sensorio suo res ipsas intime cemat*), la thèse suscitait déjà la méfiance et le malaise des contemporains - à l'exception de quelques adeptes enthousiastes, comme Addison, qui la considérait comme "la manière la plus noble et la plus exaltée de considérer l'espace". Il ne s'agit pourtant pas, comme on l'a souvent répété, d'une métaphore nécessairement imprécise, mais d'une notion philosophique dont il est possible de retracer la généalogie et de donner une définition aussi claire que possible.

La lecture du *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, ouvrage posthume de Newton que les éditeurs datent de la fin des années 1660, montre que le lien nécessaire entre Dieu et l'espace est élaboré en même temps qu'une remise en cause radicale de l'identité cartésienne entre le corps et l'extension. "On croit, écrit-il, que Descartes a démontré que le corps ne diffère en rien de son extension, car si l'on ôte la dureté, la

couleur, le poids, le froid, la chaleur et les autres qualités dont un corps peut être dépourvu, il ne reste que son extension en longueur, largeur et profondeur, qui est la seule qui se rapporte à son essence.⁶¹ Pour Newton, réfuter cet argument revient à saper le "fondement précipité de la philosophie cartésienne" et implique une définition préalable de "ce qu'est l'extension, ce qu'est le corps, et en quoi consiste leur différence".⁶² Et c'est ici que Newton avance des thèses ontologiques qu'il convient d'examiner attentivement. On s'attendrait, écrit-il, à ce que l'extension soit définie comme une substance ou comme un accident ou comme rien, mais en réalité elle n'est rien de tout cela, puisqu'elle a son propre mode d'existence (*proprium existendi modum*). Particulièrement significative est la raison qui conduit à exclure qu'elle soit substance : "elle n'est pas substance, puisqu'elle n'existe pas absolument en soi, mais comme effet émanatif de Dieu et comme une certaine affection de toute entité (*tamquam Deo effectus emanativi, et omnis entis affectio quaedam*)".⁶³ D'où vient l'expression singulière *Dei effectus emanativus* et que signifie-t-elle ? On sait que Newton a été influencé par la pensée d'Henry More, mais, dans ce cas, la dérivation est certaine et précise. En effet, l'axiome 16 de l'un des livres les plus populaires de More, *The Immortaliti of thè Soul*, que Newton avait lu et annoté lorsqu'il était étudiant à Cambridge, se lit comme suit : "Par cause émanative, nous entendons une cause telle que, par le simple fait de son existence et sans qu'aucune autre activité ou causalité n'intervienne, elle produit un effet".⁶⁴ L'axiome 17 qui suit conclut donc : "*Un effet émanatif coexiste avec la Substance même dont on dit qu'elle en est la cause.*"⁶⁵

Considérons la modalité ontologique spéciale qui définit l'extension comme un effet émanatif ; la substance divine, par le simple fait

⁶¹ I. Newton, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 21.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ H. More, *The immortality of Soul*, in *A Collection of several philosophical Writings of Henry More*, J. Flesher, London 1662, p. 27.

⁶⁵ Ibid, p. 28.

d'exister, fait exister une extension, mais celle-ci n'est pas distincte d'elle en tant qu'objet créé à un certain moment, mais coexiste éternellement avec elle. Le concept d'*affectio*, que Newton introduit immédiatement après, clarifie cette modalité ontologique particulière de l'extension : il ne s'agit pas d'un attribut ou d'une qualité qui s'ajoute de l'extérieur à la substance, selon le modèle d'une ontologie substantialiste de type aristotélicien ; il s'agit plutôt, selon le paradigme d'une ontologie modale, d'une affection ou d'un mode d'être qui est toujours déjà immédiatement consécutif à son existence.

La correspondance entre Clarke et Leibniz apporte des éclaircissements instructifs dans cette perspective. A Leibniz, qui objecte à Newton que si l'on prétend que l'espace est un être réel et absolu, il doit alors être éternel et infini, "ce qui a conduit certains (les kabbalistes) à croire que l'espace est Dieu lui-même, ou l'un de ses attributs, à savoir l'immensité, qui ne sied pas à Dieu, car l'espace a des parties"⁶⁶, Clarke, parlant au nom de son mentor Newton, répond que l'espace n'est pas un être ou une chose, mais plutôt une "propriété ou une conséquence", qui dépend de l'existence d'une entité infinie et éternelle et qui, en tant que telle, n'est pas autre que Dieu ou en dehors de Dieu.⁶⁷ Newton ne devait cependant pas être satisfait de la définition de l'espace comme "propriété", car, écrivant à l'éditeur de la correspondance, il lui demanda de préciser dans l'introduction que si, "en raison d'une imperfection inévitable du langage", il utilisait les termes de propriété ou de qualité, ce n'était cependant pas dans le sens où ces termes sont utilisés par ceux qui s'occupent de logique ou de métaphysique ; il voulait "seulement dire que l'Espace et la Durée sont des Modes d'existence de tous les êtres, et des Modes infinis et des conséquences de l'existence de la Substance qui est réellement, nécessairement et substantiellement omniprésente et éternelle". La référence à une ontologie modale de type spinozien est ici évidente : l'extension n'est

⁶⁶ G.W. Leibniz et S. Clarke, *Correspondance*, édité par R. Ariew, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2000, p. 14.

⁶⁷ Ibid, p. 19.

pas une propriété ou un attribut de la substance divine, mais un de ses modes d'existence, une affection ou une modification de celle-ci.

Dans l'Éthique de Spinoza, la relation entre Dieu et les modes finis est exprimée par le fait d'être affecté (I, Def., 5 : per modum intelligo substantiae affectiones, I, 28, Dem. "ce qui est fini et déterminé ne peut être produit par la nature absolue d'un attribut de Dieu : il doit donc suivre de Dieu ou d'un attribut de Dieu, dans la mesure où il est considéré comme affecté d'une certaine manière (debuti ergo ex Deo, vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur)". L'affection ou la capacité d'être affecté est l'un des concepts fondamentaux de l'éthique, mais sa compréhension n'est pas évidente.

2. Il est significatif que, insistant sur le concept d'*affectio* (qui radicalise la doctrine aristotélicienne du *pathe tou ontos*, des "passions" propres à l'être en tant que tel) pour définir la nature de l'espace, Newton cite le passage du *Timée* sur la *chora*, dans lequel Platon dit que ce qui existe doit être dans un lieu et que ce qui n'est ni sur terre ni au ciel n'est rien : "L'espace est l'affection d'une entité en tant qu'entité (*entis quatenus ens affectio*). Rien n'existe ni ne peut exister qui ne se réfère d'une manière ou d'une autre à l'espace. Dieu est partout, les esprits créés sont quelque part (*alicubes*) et le corps dans l'espace qu'il occupe, et ce qui n'est ni partout ni quelque part n'existe pas. Il s'ensuit que l'espace est l'effet émanatif de l'entité qui existe en premier lieu, car à la place de toute entité, il y a de l'espace".⁶⁸

Cela ne signifie pas - précise Newton - que l'espace est le corps de Dieu et "que Dieu s'étend comme un corps (*ad instar corporis extendi*) et consiste en parties divisibles".⁶⁹ Ce qui est en cause dans l'espace, c'est plutôt le mode de présence de Dieu dans le monde, puisque "chaque entité a sa propre manière d'être présente à l'espace". L'espace est la présence même de Dieu dans le monde : "S'il n'y avait pas d'espace,

⁶⁸ Newton, p. 25.

⁶⁹ Ibid, p. 26.

Dieu ne serait présent nulle part (*nullibi adfuerit*) et devrait créer ultérieurement un espace dans lequel il ne serait pas présent ou, ce qui n'est pas moins absurde, créer sa propre ubiquité. En effet, si nous pouvons imaginer que rien n'est dans l'espace, nous ne pouvons pas penser que l'espace n'est pas (*tamen non possumus cogitare non esse spatium*)".⁷⁰

Là encore, ce dernier argument, qui aura une longue postérité, est emprunté à More. Dans son *Antidote à l'athéisme*, après avoir affirmé que même s'il n'y avait pas de matière, l'immensité de l'essence divine occuperait par son ubiquité tout l'espace, qui ne serait que la "réplication" (*Replication*) de sa substance indivisible", More ajoute que "nous ne pouvons pas dans notre imagination désimaginer" l'espace (*que nous ne pouvons pas désimaginer dans notre fantaisie*) et que cette "imagination inévitable de la nécessité d'un espace infini" est la preuve de l'existence nécessaire de Dieu.⁷¹

Si l'on ne peut imaginer que l'espace ne soit pas, c'est qu'il n'est pas une substance autonome, mais seulement une affection ou un effet émanatif (More parlera aussi d'une *Amplitude* et d'une *Immensité*) de la substance divine, le mode même de sa présence dans le monde. Mais - ajoutera Newton - l'existence de l'espace ne dépend pas de l'existence du monde, car "les espaces ne sont pas plus là où le monde existe que là où il n'existe pas, à moins que vous ne disiez que Dieu, en créant le monde, a en même temps créé l'espace en lui-même".⁷²

3. C'est ici que les analogies avec la doctrine platonicienne de la *chora* apparaissent avec force. Pour More, qui représente la tradition platonicienne d'Oxford et de Cambridge, dont Newton semble tirer sa conceptualité philosophique, l'objet de la métaphysique n'est pas, selon la tradition scolastique, l'être en tant qu'être (*ens quatenus ens*), qu'il attribue à la compétence de la logique (*Ens quatenus ens non est*

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ More 1662, p. 163.

⁷² Newton, p. 27.

Obiectum Metaphysicae, sed Logicae)⁷³ mais quelque chose qui va, pour ainsi dire, au-delà (ou en deçà) de l'être. Ce quelque chose, c'est la substance incorporelle, dont le premier exemple est précisément "la résistance d'une extension immobile distincte de la matière, que l'on appelle communément Espace ou Lieu intérieur".⁷⁴ Cet espace "n'est pas une entité imaginaire (*Imaginarium quiddam*), mais il est réel, voire divin".⁷⁵ En effet, "que nous le pensions ou non (*sive de ea cogitemus sive non cogitemus*), nous ne pouvons que penser (*non possumus non concipere*) qu'il a toujours existé et qu'il existera dans l'éternité une certaine Extension immobile qui imprègne infiniment toutes choses, véritablement distincte de la matière mobile".⁷⁶

Ce qui est important ici, comme dans le *Timée*, c'est la manière dont nous connaissons cette extension infinie : nous ne pouvons pas ne pas la penser, ou plutôt, nous ne pouvons pas ne pas l'imaginer. La réalité de l'espace n'est pas quelque chose que nous connaissons par le libre exercice de la faculté de penser ou d'imaginer : c'est plutôt quelque chose que nous ne pouvons pas "désimaginer". Quel statut de l'imagination (et, en général, de la connaissance) correspond à l'incapacité de ne pas imaginer ? Ici, l'imagination et la pensée - comme dans le raisonnement bâtard de la *chora*, perçue "avec un anesthésiant" - ne perçoivent pas un objet extérieur, mais leur propre incapacité à cesser d'imaginer, avant ou en l'absence de corps ou d'entités à percevoir. L'imagination qui ne peut se défaire de l'imagination, imagine l'Espace, imagine une pure ouverture, "une extension infinie qui entoure de toutes parts la matière finie".⁷⁷ Et ceci, comme la *chora*, n'est pas une chose, mais un pur effet émanatif de l'existence, la pure donation du monde en tant que Dieu sensible, qui, comme le suggèrent les Pythagoriciens, "est dit respirer dans cet espace" (*respirare dicatur*

⁷³ H. More, *Enchiridion Metaphysicum sive de rebus incorporeis* per H. More Cantabrigiensem, E. Flesher, Londres 1671, p. 5.

⁷⁴ Ibid, p. 42.

⁷⁵ Ibid, p. 64.

⁷⁶ Ibid, p. 6.

⁷⁷ Ibid, p. 43.

in hoc Spatio).⁷⁸ À un espace qui est une pure auto-affection de la substance, correspond un "ne pas pouvoir désimaginer" qui est une pure auto-affection de l'imagination.

Par le concept de *dynamis*, Aristote a contribué à transformer ce qui était en vérité ses affections en facultés d'un sujet. Même s'il ne peut y avoir chez Aristote de théorie du sujet au sens propre, il est significatif qu'il ait évoqué le concept de volonté, étranger à la pensée classique, précisément en raison du passage à l'acte de puissance (la pensée passe à l'acte "quand elle le veut", *hopotan bouletai - De an.*, 417b24) ; ainsi, la capacité d'être affecté devient une faculté dont un sujet peut disposer. La capacité d'être affecté est autre chose que l'acte d'un sujet connaissant, et si l'on devait concevoir l'intuition et la sensibilité avant tout comme des affections d'un être et non comme des facultés ou des pouvoirs, c'est toute la théorie de la connaissance qu'il faudrait repenser de fond en comble.

4. Ce n'est qu'à partir de cette catégorisation ontologique rigoureuse qu'il est possible de comprendre la doctrine de l'espace comme *sensorium Dei* qui apparaît dans l'*Optique*. Une fois de plus, la correspondance entre Clarke et Leibniz apporte des éclaircissements importants. A Leibniz qui reproche à Newton d'affirmer "que l'espace est un organe par lequel Dieu perçoit les choses", Clarke répond que le *sensorium* n'est pas pour Newton un organe, mais la présence même de Dieu aux choses et dans les choses, par laquelle il perçoit et connaît le monde.⁷⁹ Et lorsque Leibniz objecte en réponse que "la raison pour laquelle Dieu perçoit toutes les choses n'est pas seulement sa présence, mais aussi son activité" et que "Dieu conserve les choses par une action qui produit sans cesse ce qui est bon et parfait en elles, et il est évidemment conscient de ce qu'il fait"⁸⁰, Clarke répond que Dieu ne perçoit pas les choses dans la mesure où, selon le paradigme scolastique de la création continue, il agit sur elles, mais simplement "dans la

⁷⁸ Ibid. p. 66.

⁷⁹ Leibniz-Clarke, pp. 4-5.

⁸⁰ Ibid, p. 9.

mesure où il est un être vivant, intelligent et omniprésent".⁸¹ Bien que Newton ait jugé prudent, pour éviter l'accusation de panthéisme, d'insérer un *tamquam* pour atténuer la radicalité de sa thèse, l'identité entre l'espace et le sensorium de Dieu n'est pas une simple métaphore. Dieu ne perçoit pas les choses à travers l'espace, comme s'il s'agissait d'un organe, mais immédiatement *dans l'espace*, parce qu'il est la forme sensible de sa présence, il est en même temps son sensorium. L'espace n'est donc pas une réalité extérieure à Dieu, mais une affection de la sensibilité même de Dieu en tant qu'être vivant et pensant.

Le problème décisif qui se pose ici est celui de penser la non-séparation entre Dieu et le monde, sans tomber dans une identité inerte entre eux. L'extension conçue comme auto-affection ou effet émanatif de la substance divine autre que la matière est ce qui permet de penser cette non-séparation. Dieu et le monde sont pour ainsi dire co-extensifs, et l'espace dans lequel se trouvent les choses et les corps est la présence même de Dieu et, en même temps, le sensorium dans lequel il les perçoit. C'est précisément cette immanence que Leibniz veut exclure en réaffirmant le caractère "supra-mondain" de Dieu : "Ceux qui critiquent cette idée, écrit-il à Clarke en brandissant le croquemitaine panthéiste, veulent-ils dire qu'il est une *intelligentia mundana*, c'est-à-dire l'âme du monde ? J'espère que non ! Mais ils feraient bien de veiller à ne pas tomber dans cette position".⁸²

L'extrême intimité et la quasi coïncidence entre Dieu et l'espace expliquent que More et Newton aient ressenti comme proche la doctrine kabbalistique selon laquelle le vrai nom de Dieu est Makom, le lieu, et que, d'autre part, Leibniz ait vu précisément dans cette proximité l'ambiguïté qui minait la doctrine de Newton. Que la conception d'un immense espace originel distinct de la matière soit en vérité une représentation de l'essence divine "s'accorde admirablement", écrit More, "avec la doctrine des kabbalistes qui, selon Cornelius Agrippa, énumèrent le lieu parmi les attributs de Dieu".⁸³ Et

⁸¹ Ibid, p. 12.

⁸² Ibid, p. 26.

⁸³ More 1671, p. 74.

peu avant, après avoir énuméré pas moins de vingt attributs ou noms divins, il ajoute en italique : "sans compter que Dieu, chez les kabbalistes, est appelé Makom, c'est-à-dire le lieu (*ipsum Divinum Numeri apud Cabbalistas appellavi Makom, id est locum*)".⁸⁴

La doctrine de la lumière de Robert Grossatesta, maître à Oxford au XIII^e siècle, présente quelques similitudes avec la doctrine de l'espace de More. La thèse inédite que Grossatesta énonce dans son traité *De la lumière est l'identité* entre la lumière et la forme des corps : "J'affirme que la première forme corporelle, que certains appellent corporéité (*corporeitatem*), est la lumière".⁸⁵ Il faut distinguer ici ce que Grossatesta appelle "corporéité" ou "première forme des corps" et la matière. Dans le récit de la *Genèse*, Dieu a créé la lumière en premier, car c'est elle qui, se propageant par nature dans toutes les directions d'une sphère infinie, donne aux corps leur forme et leurs dimensions dans l'espace. "Il n'était pas possible, en vérité, que la forme, en elle-même simple et sans dimension, confère des dimensions en tout point à la matière, si ce n'est en se multipliant et en s'étendant immédiatement partout, entraînant la matière avec elle dans son extension, puisque la forme en tant que telle ne peut être séparée de la matière, ni la matière de la forme."⁸⁶

Un véritable précurseur des thèses de More sur l'espace est Thomas Bradwardine, maître en théologie à Oxford dans la première moitié du XIV^e siècle. Le corollaire en cinq parties du chapitre V du livre I de son traité *De causa Dei* affirme péremptoirement "que Dieu essentiellement et présentiellement (*essentialiter et presentialiter*) est partout, non seulement dans le monde et toutes ses parties, mais aussi hors du monde dans le lieu infini imaginaire ou le vide (*in situ seu vacuo invaginano infinito*). C'est pourquoi on peut dire avec vérité qu'il est immense et incirconscrit, bien qu'on le dise aussi immense et incirconscrit pour d'autres raisons [...]. Il est donc évident qu'il peut y avoir un vide de corps, mais en aucun cas un vide de

⁸⁴ Ibid, p. 70.

⁸⁵ R. Grossatesta, *Metafisica della luce*, édité par P. Rossi, Rusconi, Milan 1986, p. 112.

⁸⁶ Ibid.

Dieu. Il est donc manifeste que Dieu est partout dans le monde". Cette présence intime ou quasi-"infusion" de Dieu dans le monde ne dépend pas de la création, mais est coéternelle à Dieu : "Dieu n'a pas fait le monde comme l'arche qu'il a faite, à l'extérieur de laquelle se trouve l'arche qu'il a faite, qui, pendant qu'elle se fait, est dans un autre lieu, de sorte que, bien qu'il soit en contact, le faiseur d'arche réside dans un autre lieu et est donc extrinsèque à ce qu'il fait. Dieu, au contraire, fabrique en étant infusé dans le monde (*Deus autem infusus mundo fabricat*) et fabrique en étant partout et ne se sépare en aucune façon de lui, il ne déverse pas de l'extérieur la masse qu'il fabrique, il fait ce qu'il fait par la présence de sa majesté et par sa présence il gouverne ce qu'il fait. C'est ainsi qu'il était dans le monde, comme le monde a été fait [...] Dieu y était éternellement pour lui-même et, pour la même raison, il était partout dans le vide ou dans l'espace imaginaire infini et il est encore partout hors du monde".⁸⁷

5. Le moment est venu de comprendre dans toutes ses implications ce qui est en jeu dans l'obstination avec laquelle More et Newton affirment la différence entre l'extension et la matière (ou le corps). La cible polémique est, pour l'un comme pour l'autre, la thèse cartésienne péremptoire de l'identité entre matière et extension (selon les termes de More *mutua materiae et extensione reciprocativi*) et le théorème hobbesien tout aussi ferme du ch. 34 du *Léviathan* selon lequel, puisque *substance et corps signifient la même chose [...] la substance incorporelle sont des mots qui, joints, se détruisent l'un l'autre. Et c'est pourquoi Newton et More, tout en affirmant la réalité de l'espace, préfèrent parler d'une affection, d'un effet émanatif ou d'un mode d'existence - et non d'une substance. Reste à comprendre ce que peut signifier précisément le syntagme "extension immatérielle". C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas, selon un malentendu facile dans lequel tombent parfois même ceux qui le théorisent, de penser l'espace comme une matière libérée de sa corporéité, comme le vide laissé par un corps qui*

⁸⁷[*De causa Dei contra Pelagium [...] libri tres*, Londini 1618, pp. 177 et suivantes ; cf. A. Koiré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 82,84.

se déplace. Ce que l'esprit perçoit lorsque, à sa manière, il pense à la *chora* platonicienne ou à l'espace newtonien, ce n'est ni un objet, ni une essence, ni simplement le lieu dans lequel il se trouve : c'est plutôt la pure identité de l'entité, sa "manière" d'exister et de se présenter, son "comment". Si, comme Newton ne se lasse pas de le répéter, l'espace est *entis quatenus ens affectio et posito quolibet ente ponitur spatium*, quelle relation existe-t-il entre une entité et son affection spatiale, sa manière d'exister et de s'espacer ? Et, plus généralement, comment penser la relation - si l'on peut encore parler de relation ici - entre une entité et ses affections ou entre une substance et ses modes d'être ?

Il est clair qu'il ne s'agit pas ici d'une relation entre deux choses ou entre deux termes distincts, mais d'une relation entre une chose et son apparaître et son devenir, entre une entité et sa connaissabilité ou son apparence. Pour la distinguer d'une relation substantielle, nous pouvons appeler cette relation entre une entité et son apparence une "relation phénoménologique". Il ne s'agit pas ici de la relation entre deux entités du monde, entre un sujet connaissant et un objet connu, mais entre une entité et ce que l'on pourrait appeler, selon l'étymologie précitée du terme *spatium* de *patere*, "l'être ouvert", sa "patence" ou son ouverture, que la pensée médiévale connaissait encore sous le nom d'*intentio*. Et cette ouverture n'est elle-même pas une substance, mais un pur mode - pas un *quid* ou un quoi, mais simplement un "comment".

La pensée moderne est née, à l'époque qui nous intéresse, de la suppression de cette relation par Descartes. En identifiant extension et matière, il s'est débarrassé, comme il le déclare explicitement à plusieurs reprises, du fourmillement inutile des *intentiones* immatérielles de la philosophie médiévale : mais cela signifie, en réalité, qu'il s'est débarrassé de la relation phénoménologique entre une entité et son apparence, entre une chose et sa connaissabilité. Entre les corps et la pensée, entre la *res extensa* et la *cogitatio*, il n'y a pas besoin de médialité. La connaissance s'épuise dans un rapport entre le sujet connaissant et l'objet connu. Si la tradition platonicienne a pensé non pas le problème de la connaissance des entités, mais d'abord celui de leur connaissabilité, c'est-à-dire du rapport entre une chose et ce qui la

rend connaissable, ce rapport entre maintenant dans l'ombre. Il faudra attendre Kant pour qu'elle se présente à nouveau, quoique sous la forme tenue d'une chose en soi impossible à connaître qui limite la connaissance des apparences (*Erscheinungen*), mais ce n'est qu'avec Heidegger qu'elle sera à nouveau thématifiée - quoique avec toutes les difficultés et contradictions implicites d'avoir accepté le cadre de l'ontologie aristotélicienne - sous la forme de la différence entre l'être et l'entité.

Reprendre, comme nous avons tenté de le faire ici, le problème de la *chora* et de l'espace, c'est rappeler qu'entre l'intelligible et le sensible, entre la connaissance et son objet, il y a un *tertium* et que la tâche qui attend encore et toujours la pensée est celle de contempler l'entité dans sa *chora* ou, pour reprendre les termes de Hölderlin, "dans le milieu de son apparition", *in dem Mittel (moyen) seiner Erscheinung*⁸⁸ - dans son "comment".

⁸⁸ F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Ödipus*, in *Hölderlin, Sämtliche Werke*, édité par F. Beissner, vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1954, p. 213.