

## DE ANALOGIA ENTIS AU CHIASME ONTICO-ONTOLOGIQUE\*

VIRGIL CIOMOS\*

**RÉSUMÉ: De *analogia entis* au chiasme ontico-ontologique.** L'auteur propose une analyse historique et conceptuelle du passage architectonique de l'analogie classique au chiasme contemporain. Il accorde, tout d'abord, une attention spéciale à l'*habitus*, tel qu'il avait été défini par Thomas d'Aquin dans son *analogia entis*, pour démontrer ensuite – contrairement à l'opinion commune des commentateurs, qui oppose sur ce point l'Aquinat au Stagirite – les origines aristotéliennes de cette doctrine dans les *Topiques*. Le fait qu'Aristote différencie ici entre l'énonciation et la signification le conduit à reprendre la différence fondamentale entre le genre et l'espèce et à développer une nouvelle interprétation de la *Métaphysique Z*, surtout de la *hyle hos ti* et de la *hypotyposis*. Dans cette perspective, il reprend la thèse aristotélienne sur la paronymie et montre comment le Stagirite avait déjà conçu la possibilité d'un analogue »en chiasme« de l'énonciation au niveau même du discours – la copule, par exemple, redéfinie comme *shifter* –, solution déjà préparée par Platon dans son *Timée* et surtout dans ses *Lois*, grâce à la *khora*. La nature du *typos* aristotélien anticipe sa future fonction dans la deuxième *Critique* de Kant comme la *hypotyposis* aristotélienne anticipe sa future fonction dans la troisième *Critique*. L'auteur restitue finalement le sens originnaire, déplié »en chiasme«, d'un célèbre adage aristotélien selon lequel, à l'origine de la philosophie et de son discours, il y avait en fait l'étonnement, à savoir un silence parlant.

**Mots clé:** *analogia entis*, chiasme, *typos*, *hypotyposis*

### 1. Prolegomenon: *proportionalitas* versus *ad unum*

La thèse récurrente selon laquelle *analogia entis* – surtout sa variante consacrée, celle thomiste – aurait eu son origine dans l'œuvre d'Aristote a été infirmée par la majorité des commentateurs contemporains. L'argument le plus important vient des mathématiques: les rapports de type *proportio* entre les catégories et l'être ne peuvent pas être ordonnés selon les règles de l'analogie classique – *proportionalitas* –, qui suppose

---

\* This paper is an edited version of the opening lecture delivered at the Conference of Doctoral Students organized by the Doctoral School in Philosophy of Babeş-Bolyai University on 8 May 2015.

\* Doctoral supervisor, Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: virgil.ciomos@gmail.com

l'égalité d'au moins deux rapports.<sup>1</sup> En effet, dans la perspective du *pros hen* aristotélien (lat. *ad unum*), le numérateur – l'être lui-même ou son analogue prédicatif, l'essence (*a*) – sera toujours le même tandis que le dénominateur sera toujours différent, selon chacune des autres catégories (*b, c, d*):

$$(1) \quad \frac{a}{b}; \quad \frac{a}{c}; \quad \frac{a}{d} \text{ etc.}$$

Or, il n'y a point d'égalité entre les rapports dont le numérateur est toujours identique et le dénominateur différent. Ce qui semble contredire l'interprétation de Thomas d'Aquin.

## 2. Reformulation d'*analogia entis*: de la paronymie au *habitus*

Notre hypothèse de travail – qui reprend, entre autres, celle du criticisme kantien – consiste dans le fait que *analogia entis* visée par Saint Thomas ne concerne pas un sens quantitatif (mathématique) mais un autre, «qualitatif», qui définit, plus précisément, la *proportio* des catégories dynamiques. Paradoxalement, ce déplacement thématique - du mathématique au dynamique – avait apparu même chez quelques célèbres commentateurs qui se sont laissés convaincus de la fausseté de l'interprétation thomiste. Nous pensons surtout à Pierre Aubenque,<sup>2</sup> qui propose d'ailleurs une très inspirée synthèse entre *analogia* et *ad unum* en s'appuyant justement sur les textes de Thomas. Or, étant donné que l'objet auquel se réfèrent ici les catégories est différent de celui mathématique, la grande nouveauté que le même Thomas apporte dans ce contexte judicatif réside, nous semble-t-il, dans l'introduction du concept de *habitus*.

Dans *De veritate*, il précise, en effet, que l'*habitus* approprié pour tous les types de prédication qui concernent la substance et les autres catégories est *ens*: *ex habitudine quam substantia et accidens habet*.<sup>3</sup> Une liste de ces types de discours avait été déjà établie par Aristote dans les *Catégories*: 1. la prédication équivoque – analogue de l'homonymie, 2. la prédication univoque – analogue de la synonymie et, enfin, 3. la prédication analogique – analogue (pour ainsi dire) de la paronymie. Aussi, *analogia entis* thomiste correspond-t-elle à la paronymie aristotélienne. En fait, Aristote parle ici de la paronymie proprement dite mais aussi de ses termes, „dérivés” – *ta stoicheia* –, ce qui pourrait induire une confusion entre la perspective „verticale” – supposée par l'origine commune des termes „dérivés” – et celle „horizontale” – supposée par la simple succession de ces mêmes termes. Car au delà des rapports „horizontaux” entre „médecin” et „médical”, par exemple, il faudrait supposer une origine commune,

<sup>1</sup> Voir aussi V. Ciomos, *Timp și eternitate*, Paideia, Bucarest, 2001, Troisième partie.

<sup>2</sup> P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, «Les Études philosophiques», 1/ 1978.

<sup>3</sup> *De veritate*, 2, II c.

„verticale”, celle que les linguistes modernes allaient appeler leur „racine” commune – soit \**médic*-. En ce sens, nos termes dérivés „tombent” – *ptosis* – sous deux catégories différentes: la substance, pour „médecin”, la qualité, pour „médical”. D’ailleurs, compte tenu du statut „vertical” des racines, les indo-européistes ont désigné aussi la „racine de toutes les racines” – qui est l’être lui-même: \**es-*, „centre focal” de toutes les prédications catégorielles et, par la suite, de toutes les racines déterminées – en utilisant un oxymore: „le verbe substantif”. Il est donc clair que les racines du discours relèvent d’une origine libérée de toute morphologie et de toute syntaxe déterminées.

C’est que Aristote confirme lui-même quand il insiste sur le fait que la seule manière de connaître la „présence” des principes au niveau des étants – et les catégories sont de tels principes – reste celle analogique.<sup>4</sup> En vérité, comment pourrions-nous connaître „directement” le principe de l’identité autrement qu’en le situant quelque part „dehors” lui, pour qu’il puisse se convertir dans un „objet” de discours? Mais, par une telle opération, le sujet du discours serait situé, lui aussi, dehors l’identité, c’est-à-dire justement dans la contradiction. Et ça sera la même chose avec les catégories, qui sont, en fait, saisies par un acte intellectuel simple, indécomposable et, par conséquent, inanalysable dans le cadre d’un jugement. Pareillement aux termes dérivés, les prédications analogiques sont, d’une part, différentes, car elles supposent des modes d’être – *habitudines* – différents (conformément à l’*habitus* de chaque catégorie), mais aussi identiques parce que tous ces modes attributifs concernent une seule et même „terme” – *ad unum*<sup>5</sup> –, qui se situe dehors toute attribution analogique, en tant que son „centre focal”. Une fois interpellé dans le discours (*katagorein* signifiait au début „interpeller quelqu’un dans une assemblée”), le rapport même des catégories avec leur propre essence sera proportionné selon l’*habitus* approprié de chacune d’entre elles: *secundum suam habitudinem*. Aussi, en essayant de synthétiser toutes ces importantes précisions faites par Thomas, Aubenque nous propose-t-il de réécrire la série des rapports illustrés ci-dessus sous une forme analogique:

$$(2) \quad \frac{b R a}{b'} = \frac{c R a}{c'} = \frac{d R a}{d'} \text{ etc.}$$

où *b'*, *c'* et *d'* sont les habitudes discursives des catégories – *b*, *c* et *d* – par rapport à leur propre essence – *a*.<sup>6</sup> On voit bien comment Thomas essaie d’articuler *proportionalitas* – l’analogie classique d’entre les catégories du discours (situées au numérateur) et leurs propres habitudes (situées au dénominateur), d’un côté, avec la *proportio*, de l’autre,

<sup>4</sup> *Métaphysique*, 1070b.

<sup>5</sup> In *Metaphysica*, IV, 1, 1, nr. 535.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 8.

définie par rapport au „centre focal” (originaire) des catégories, qui est leur propre essence – *essentia*. Dans un langage thomiste, on dirait que la participation analogique de l’étant – *ens* – à l’être n’est pas directe mais (compte tenu de ce contexte discursif) *indirecte*, par l’intermédiaire de la signification catégoriale sous laquelle l’étant lui-même „tombe”.

Après avoir assumé cette vision paronymique sur l’*analogia entis*, Thomas essaie de l’appliquer à toutes les catégories de l’être, y compris à la substance, terme qui risque de rester encore ambiguë sans préciser que, dans ce contexte, il désigne l’*essentia* – gr. *ousia* –, dans la stricte mesure où elle est déjà engagée dans un mouvement analogique (paronymique). *Scriptum super Sententiis* nous offre une formulation suffisamment claire de cette extension: „Tout comme la substance se rapporte à l’étant qui lui est donné (*ad esse sibi debitum*), la qualité se rapporte à l’étant qui convient à son genre (*esse sui generis conveniens*)”.<sup>7</sup> C’est le moment où Aubenque ne peut plus suivre l’interprétation thomiste. Il invoque pour cela le Stagirite: 1. il n’y aurait chez Aristote aucune participation de la substance à l’être (Aubenque confond ici *substantia* – déjà engagée dans le discours sur la place du sujet – et *essentia* – „engagée” quelque part „dehors” le discours, sur la „place” focale d’un *unum*) et 2. il n’y aurait pas de distinction aristotélicienne entre l’être et l’essence. Mais alors, comment Thomas définit-il *analogia entis* dans le cas de l’essence? Il est clair que, parmi les multiples sens dérivés de l’essence – *essentia* –, il faudrait maintenant faire quelques différenciations paronymiques. Même si elles ne seront pas directes – *per dictionem* – elles s’avéreront pourtant indirectes – *extra dictionem*. En effet, dans *De ente et essentia*, l’Aquinat insiste sur la possibilité d’un *actus essendi* grâce auquel *entia* – les étants – participent d’une certaine manière à la perfection, selon leur propre essence. Or, puisque nous avons déjà désigné la perfection par *a* et parce qu’il faudra reconstruire les relations illustrées par (2) en incluant l’analogie de l’essence, nous allons noter la „perfection” du *unum* par *A* (et non pas par *a* jusque maintenant). Nous obtiendrons ainsi:

$$(3) \quad \frac{aRA}{a'} = \frac{bRA}{b'} = \frac{cRA}{c'} = \frac{dRA}{d'} \text{ etc.}$$

Ce qui signifie que, selon l’Aquinat, il existe un mouvement analogique (paronymique) y compris à l’intérieur de l’essence et que, tout comme nous pouvons parler d’une essence de la qualité, de la quantité etc. nous devrions faire la même chose pour l’essence. Avec la précision, importante, que nous avons à faire – ici aussi – d’un mouvement exigé par l’engagement discursif de l’essence.

<sup>7</sup> *Scriptum super Sententiis*, III, d 1, q 1, a 1.

### 3. Confirmation d'Aristote: la différence entre l'énonciation et la signification

Même s'il pourrait paraître paradoxal, il existe pourtant dans le Corpus Aristotelicum un passage qui illustre un tel point de vue „thomiste” avant la lettre. Il s'agit d'un fragment des *Topiques* – traité consacré aux lieux communs: *koinoi topoi*, tel *agora* (qui nous a donné justement *kat-egoria*) –, plus précisément dans la partie qui introduit la différence essentielle entre *kategoriai* (*praedicamenta*) et *kategoroumena* (*praedicabilia*). Voici donc le passage en entier: „Toutes les prémisses signifient (*semaiousin*) ou l'essence (*ti esti*) ou la qualité, la quantité ou une autre catégorie. Il est évident que ce qui signifie l'essence (*ti esti*) revient ou à l'essence (*ousia*) ou à la qualité, à la quantité ou à une autre catégorie. Par conséquent, quand on parle de l'homme en affirmant qu'il est homme ou animal, on énonce l'essence (*ti esti legei*) et on signifie l'essence (*ten ousian*). S'il est question de la couleur blanche et on dit que la chose est coloré ou qu'il est blanche, on énonce l'essence (*ti esti*) et on signifie la qualité. De même, s'il s'agit d'une grandeur d'un coud et on dit que la chose a un coud de grandeur, on énonce l'essence (*ti esti*) et on signifie la quantité. Et pareillement avec les autres catégories”.<sup>8</sup> Il existe, donc, une différence entre l'engagement „vertical” de l'essence – exprimé par *ti esti* – et celui „horizontal” – signifié par *ousia* – qui, en fonction de sa position dans le jugement, peut être traduite ou par la *substantia* – en tant que sujet (*definiendum*) – ou par *essentia* – en tant que prédicat (*definiens*). Ce qui veut dire aussi qu'énoncer *ti esti* et signifier *ousia* sont tout à fait différents. Les commentateurs modernes regrettent, en général, l'incompréhension de ce passage des *Topiques*.

Cependant, Alexandre d'Aphrodise avait déjà offerte une explication assez claire et simple:<sup>9</sup> quand le sujet et le prédicat „tombent” sur une seule et même catégorie, le prédicat signifie la catégorie, mais le jugement énonce le *ti esti*, à savoir justement ce que le sujet est en vérité, son essence propre, même s'il s'agit de la qualité, de la quantité ou, comme nous l'avons déjà vu, de l'essence elle-même. La difficulté réside, semble-t-il, dans l'usage inhabituel de *ptosis* – qui désigne „la chute”, d'où le concept grammatical de cas (cf. lat. *cado, cadere*) – dans un contexte qui concerne y compris le prédicat et, par analogie, le verbe (qui, dans les grammaires modernes, est conjugué et non pas décliné). Or, dans *De l'interprétation*,<sup>10</sup> Aristote avait déjà désigné le temps des verbes par *ptosis rhematos*. Il est donc évident que le sens qu'Alexandre d'Aphrodise attribue à la *ptosis* concerne la possibilité même – „verticale” – du discours, à savoir les prédicables, définis en tant que possibilités originantes et, par la suite, paronymiques du tout discours. La meilleure traduction latine qu'on pourrait trouver pour le grec *ti esti* – compte tenu de la manière dont il est impliqué dans la définition des *kategoroumena* – serait ainsi *quidditas*, c'est-à-dire justement la réponse à la question *quid est?* Ainsi, le mouvement analogique de l'essence sera lui aussi inclus dans *analogia entis*:

<sup>8</sup> *Topiques*, I, 9, 103b.

<sup>9</sup> Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Topicomum*, éd. M. Wallies, Berlin, 1891, 461.

<sup>10</sup> *De l'interprétation*, 16b.

$$(4) \quad \frac{\textit{essentia R quidditas} \quad \textit{qualitas R quidditas} \quad \textit{quantitas R quidditas}}{\textit{ens} \quad \textit{esse sui generis} \quad \textit{esse sui generis}} \dots \textit{etc.}$$

L'énonciation relève de l'engagement „vertical” du discours (de sa condition de possibilité), la signification, de celui „horizontal” (de son effectivité dérivée). Ce qui anticipe, d'une part, la déduction métaphysique des catégories de Kant – développée dans la *Critique de la raison pure* – mais aussi la théorie d'Émile Benveniste sur la différence entre l'énonciation et l'énoncé, une différence essentielle qui sera incorporée dans le discours psychanalytique.

La liaison entre *ti esti* et *esti* – la copule dans la langue grecque ancienne – est plus qu'évidente. La seule différence entre les deux coïncide avec celle d'entre une question et sa réponse. Aucun autre mot ne pouvait mieux exprimer l'unité et la diversité des catégories que ces paronymes, car ils désignent justement l'être a-catégoriel. Et pourtant, *esti* – la copule déjà engagée dans le discours – ne coïncide pas avec la quiddité „verticale” à laquelle se réfère, par rapport à leur „centre focal”, les termes du discours (qui „tombent” sous une seule et même catégorie) mais plutôt le fait que *esti* lui-même représente l'analogue „horizontal” (discursif) de *ti esti* et, par conséquent, de sa „verticalité” non-discursive. Nous pourrions donc dire que, dans les langues indo-européennes, ce qui échappe au discours (étant ainsi refoulé) – à savoir sa condition de possibilité énonciative – s'inscrit (par un retour) en tant que „trace” dans le discours lui-même (plus précisément dans l'énoncé), sous la forme d'un *shifter* dont la „particularité” principale et justement celle de n'avoir aucune. D'ailleurs, l'occurrence de la copule dans la langue grecque ancienne est assez „récente”. Elle a été précédée par une sorte de vide ek- et, respectivement, in-spirateur censé marquer le passage du sujet (le nom) au nom prédicatif.

#### 4. La différence entre le genre et l'espèce: de *genos* à la *genesis*

La paronymie introduit dans notre discussion le problème de l'origine commune des termes dérivés, les seuls à pouvoir être engagés effectivement dans le discours. Car, répétons-le, l'origine reste toujours hors discours et, par la suite, hors toute réponse ou énoncé possible. En ce sens, il est assez symptomatique le fait qu'Aristote avait désigné les catégories par des questions: qui?, combien?, comment?, quand?, où?, etc. Il existe donc une différence architectonique entre la question – *ti esti* – et la réponse – *esti*. C'est justement ce qu'Aristote suggère dans ses *Catégories* au moment où il redéfinit la catégorie du rapport – *pros ti*: „Il ne faudrait pas avoir peur de l'objection selon laquelle, par tout ce que nous avons dit sur la qualité, nous n'avons fait que d'énumérer des relatifs. Car n'avons-nous pas dit aussi que les dispositions et les états sont des relatifs? Dans ces cas, seulement les genres sont de vrais relatifs, pas leurs espèces. En effet, c'est seulement la science qui s'institue comme relative à autre chose car la science est

toujours science de quelques chose (*tinós gar epísteme legetai*). Au contraire, aucune espèce de la science n'est pas directement relative à autre chose. On ne peut pas dire: la connaissance de la grammaire est grammaire de quelque chose, ni la connaissance de la musique est musique de quelque chose. Si elles sont véritablement relatives, cela est dû à leur propre genre ainsi que la grammaire est dite de la science de quelque chose et non pas de la grammaire de quelque chose, comme la musique est dite de la science de quelque chose et non pas de la musique de quelque chose: la grammaire n'est pas une grammaire mais une science des lettres, comme la musique n'est pas une musique mais une science des sons. Toutes ces sciences ne sont pas relatives d'une manière directe. Et si elles le sont d'une manière indirecte, nous ne recevons pas de telles qualités dans la mesure où nous les possédons. Car notre possession ne concerne que ces sciences particulières [et non pas la science en soi]. On dit que nous sommes vraiment des connaisseurs compte tenu de la possession de ces dernières seulement. Il s'ensuit que ces sciences, grâce auxquelles nous sommes qualifiés d'une certaine manière [comme des grammairiens ou des musiciens] sont à chaque fois dites comme des qualités et non pas comme de termes directement relatifs. Pourtant, s'il arrive que une et seule chose soit relative [directement] et en même temps une qualité il n'est pas absurde de le compter, simultanément, dans les deux catégories de relatifs".<sup>11</sup>

L'importance de ce passage justifie les dimensions de cette citation car il constitue un vrai pendant de celui des *Topiques*, analysé ci-dessus. Nous avons, d'abord, un *unum* – la science en soi, définie ici en tant que genre (le correspondant de *ti esti* et de la *quidditas* des *Topiques* et, par conséquent, de l'origine même de tout acte d'énonciation) -, qui n'intervient qu'indirectement dans le discours (dans l'énoncé), à savoir par le biais de ces espèces: la grammaire et la musique. Entre la science en soi et ses espèces s'institue une *proportio* de type *ad unum*. Il existe donc une différence architectonique entre la science en soi et les sciences spéciales parce que c'est seulement elle, la science *haplos* (l'énonciation), qui peut avoir un rapport direct avec l'altérité – avec la singularité, dirions-nous: *ti kata tinós* –, tandis que (par l'énoncé) les sciences particulières ont seulement un rapport indirect avec cet „autre”, à savoir compte tenu de leur degré de „perfection” (définie „en fonction” de la science en soi), en produisant à chaque fois un *habitus* qui leur soit approprié. L'objet des sciences spécifiques n'est pas indéterminé, comme celui de la science en soi (défini comme genre). Il „tombe” sous une détermination spécifique (propre à l'acte de signification). Autrement dit, les lettres (*grammai*) et les sons (*phonaí*) sont seulement les habitudes de la grammaire et de la musique par rapport à l'„unité focale” qui est la science comme telle: la grammaire est une science des lettres (écrites ou lues), la musique est une science des sons (articulés dans un chant). Or, puisque, dans ce contexte, Aristote utilise la différence entre le genre et l'espèce, nous obtiendrons une nouvelle définition d'*analogia entis* chez Aristote:

---

<sup>11</sup> *Catégories*, 8, 11a.

$$(5) \quad \frac{\text{eidós R genos} \quad \text{grammatiké R epistémē} \quad \text{músiké R epistémē}}{\text{tode ti} \quad \text{grammaí} \quad \text{phónai}} = \text{etc.}$$

Il est facile d'identifier dans l'occurrence du deuxième membre de cette analogie l'exemple qu'Aristote avait déjà donné au début même des *Catégories* qui concernait les rapports entre „grammaire” et „grammairien”, termes dérivés qu'illustraient la paronymie. Toutes ces remarques correspondent non seulement aux exigences thomistes de la syntèse (qualitative) entre *proportio* et *proportionalitas* mais surtout aux exigences aristotéliennes, telles qu'elles ont été formulées à la fin du passage des *Catégories* que nous avons commenté. Car, même avant Thomas, le Stagirite suggère la possibilité d'exprimer les deux rapports – celui direct (*proportio*) comme celui indirect (*proportionalitas*) – dans une seule formule, manière d'illustrer, encore une fois, les deux types de rapports – „vertical” et „horizontal” – qui définissent la paronymie. Nous comprenons mieux maintenant pourquoi Aristote situe la qualités parmi les relatifs et pour quelle raison les termes relatifs représentent l'expression – indirecte, spécifique („horizontale”) – d'une relativité directe („verticale”), propre au genre. D'ailleurs, les termes dérivés sont désignés aussi par *ta sustoichia* – „les (termes) apparentés” – ou *ta ptoseos* – „les (termes) tombés”.<sup>12</sup> Nous pourrions dire, pour synthétiser, que les termes dérivés (qui définissent la paronymie) sont „tombés” d'une origine (Lacan dirait du Nom du Père) par rapport à laquelle ils sont seulement ap-parentés. Aristote est très précis là dessus: l'étant humain n'a jamais la possession du genre de la connaissance – la science en soi – mais seulement celle de ses espèces – la grammaire, la musique, etc. En d'autres mots, l'homme connaît le genre – *genos* – seulement à travers ses propres espèces. Ou encore: il ne peut pas connaître l'origine même – *genesis* – de sa propre connaissance, conclusion éminemment kantienne qui soulève d'importantes doutes sur la manière dont la logique moderne a réduit les rapports entre le genre et l'espèce à ceux qui sont purement quantitatifs, comme il est le cas dans les diagrammes de Ven.

### 5. L'espèce comme prédicat universel: *materia signata* et *hypotyposis*

Quelles sont les conséquences de cette véritable différence ontico-ontologique introduite entre le genre, d'une part, et l'espèce et son *habitus*, de l'autre? Aristote développe sa réponse dans le livre Z de la *Métaphysique*, où il aborde le difficile problème de la présence des Idées dans les choses sensibles. Car il existe, bien évidemment, des essences „sans matière” (les objets propres de la philosophie première) mais il existe aussi des essences „avec matière” (les objets propres de la philosophie seconde). Or, nous l'avons vu, Aristote introduit comme intermédiaire entre l'Idée – l'essence première – et

<sup>12</sup> *Topiques*, II, 9, 10a.



les choses un concept dont le rôle fondamental vient d'être déjà remarqué – l'espèce: „il existe une certaine identité, en espèce (*tauto eidos*), entre les Idées et les choses qui participent à elles”.<sup>13</sup> C'est une des conséquences presque directe de la division aristotélicienne entre l'intellect actif et l'intellect passif. Même si la connaissance humaine tend vers l'universel – comme Aristote le dit lui-même –, cela ne signifie pas – même s'il pourrait nous paraître paradoxal – que l'universel serait autre chose qu'une certaine espèce („intelligible, selon les scolastiques, un simple schème, selon Kant), différente par rapport à l'essence première (au genre, donc, ou au concept transcendantal): „L'homme en général, le cheval en général et les autres termes pareils – qui sont affirmés d'une multiplicité d'individus en tant que prédicat universel (*katholou*) ne constituent pas une essence (*ousia*) pure et simple mais un composé déterminé (*synolon ti*) par une certaine forme et par une certaine matière, prises au sens universel (*hos katholou*)”<sup>14</sup>. Ce que Frege allait symboliser non pas par un simple *f*, mais par *f* ( ).

Il existe, bien sur et avant tout, l'essence „comme telle”. Mais l'essence générique ne peut jamais être réduite à ce qu'elle devient après son „incarnation” discursive car, dans ce cas-là, l'essence même se convertit dans un prédicat universel sous lequel „tombe” son *habitus* approprié – le sujet –, avec lequel il s'articule dans un *synolon* (un jugement, par exemple). L'articulation dans et par le discours de l'essence coïncide ainsi avec sa chute de son statut initial – celui générique – dans un autre, spécifique, c'est-à-dire „dérivé”. Ce qui peut nous induire en erreur c'est justement le fait que, d'habitude, l'essence générique et l'essence spécifique sont désignées par le même mot, ce qui, évidemment, peut créer des paralogismes: „Il est clair que l'âme constitue une essence première, que le corps est matière et que l'homme en général ou l'animal en général sont composés d'une âme et d'un corps pris au sens universel (*hos katoulou*). Aussi, au cas où l'âme de Socrate est, en même temps, Socrate lui-même, le terme ‚Socrate’ [...] présentera-t-il une double signification”.<sup>15</sup> Tout comme l'intellect est une fois actif (générique) et une autre fois passif (spécifique), l'âme peut, à son tour, être une fois générique – les scolastiques l'ont appelée *animus* (au masculin) – et une autre fois spécifique – les mêmes scolastiques l'ont appelée *anima* (au féminin). Les essences premières ne sont pas accessibles à la connaissance discursive. Et tout comme nous avons parlé d'une différenciation entre l'essence „comme telle” (générique) et sa configuration spécifique, nous pourrions parler maintenant d'une différenciation entre la matière „comme telle” (indéterminée) et la matière déterminée (*signata*). C'est la raison pour laquelle, insiste Aristote, nous ne pouvons plus dire que la matière „comme telle” sature une espèce (Wittgenstein allait parler d'une „propriété matérielle”) mais seulement une essence générique (la grammaire n'est pas grammaire mais la science des lettres): „nous ne pouvons pas définir le composé par

<sup>13</sup> *Métaphysique*, XIII, 4, 1079a.

<sup>14</sup> *Métaphysique*, VII, 10, 1035b.

<sup>15</sup> *Métaphysique*, VII, 11, 1037a.

l'union avec la matière car cette dernière est totalement indéfinie. C'est pourquoi nous allons le définir par rapport à l'essence première".<sup>16</sup>

Dans la perspective des relations que nous avons reformulées par (5), nous aurons donc deux „déclinaisons” de l'essence première, compte tenu des deux membres qui articulent le composé (*synolon*): la première tiendra à l'espèce – redéfinie en tant que *forma signata* –, la deuxième, à son *habitus* – redéfini en tant que *materia signata*. Or, parce que l'étant humain n'a pas d'accès discursif direct à l'essence première, il s'ensuit (comme chez Kant) que l'essence devrait tout d'abord s'inscrire comme un „monogramme” au niveau du prédicat universel comme à celui du sujet qui „tombe” sous celui dernier pour que, s'appuyant sur ces deux „dérivés”, elle puisse être ainsi thématifiée: „Compte tenu de tout cela, il faudra examiner maintenant ce qui est bon et ce qui est mauvais dans ce qui a été affirmé [sur les essences premières] et surtout qu'est-ce qu'elles sont en vérité [...] Toutes ces questions s'imposent à notre recherche seulement après que nous nous sommes déjà imprégnés avec l'empreinte (*hypotyposamenois*) de ce que l'essence est premièrement”.<sup>17</sup> Nous pouvons remarquer que le terme de *hypotyposis* suppose ici une double signification: d'une part, il désigne l'*habitus* (indirect) de l'essence première, de l'autre, ce même *habitus* devrait être défini – comme nous l'avons déjà vu – par rapport au prédicat universel sous lequel il „tombe” – *hypo*. Car l'*habitus* „tombe” – *ptosei* – directement sous une espèce et seulement indirectement sous son genre. Aussi, pourrions-nous reconstruire le paronyme approprié de *hypotyposis* qui, nous le voyons bien, ne peut être que *typos* car *hypotyposis* est justement celle qui „tombe” – *hypo* – sous un *typos*. Les relations que nous avons définies par (5) seront ainsi réécrites sous une nouvelle forme:

$$(6) \quad \frac{\textit{eidos R genos}}{\textit{tode ti}} = \frac{\textit{morphe ti R morphe}}{\textit{hyle ti}} = \frac{\textit{typos R ti esti}}{\textit{hypotyposis}} .$$

Les liaisons entre le dernier membre de cette nouvelle analogie et le criticisme kantien sont évidentes: le *typos* aristotélicien nous conduit à la typique de la deuxième *Critique* tandis que l'*hypotyposis* aristotélicien nous conduit à l'hypotypose de la troisième *Critique*. Le temps ne nous permet pas de développer ici ces analogies. Retenons, pourtant, que la relation de „chutte” entre *typos* et *hypotyposis* nous rappelle un célèbre adage kantien: le Beau représente le symbole du Bien moral. Le Beau „tombe” sous le Bien, il représente un accomplissement paronymique réflexif de celui dernier. Et inversement: la variation des maximes morales sera toujours rapportée (schématiquement) *pros hen* au Sublime éthique tandis que la variation des beaux

<sup>16</sup> *Métaphysique*, VII, 11, 1037a.

<sup>17</sup> *Métaphysique*, VII, 2, 1028b.

symboles sera toujours rapportée (imaginativement) *pros hen* au Sublime esthétique. Il existe donc un chiasme entre la „descente” de l’ontologique dans l’ontique (mouvement univoque propre à la première *Critique*) et la „montée” de l’ontique dans l’ontologique (mouvement équivoque propres aux deux autres *Critiques*). Or, l’expérience du Sublime coïncide justement avec la „montée” de l’étant humain dans cette variation. Y a-t-il une anticipation aristotélicienne de ces développements de Kant, celui qui, rappelons-nous, se contente souvent et seulement d’ironiser Aristote?

### 6. *Zurück zu Plato: de chora à agora*

Nous avons déjà vu comment, pour Aristote, l’essence „verticale” (prédicable) de tout discours – *ti esti* –, qui reste non-discursive, trouve son analogue „horizontal” – au niveau du discours lui-même – dans et par la copule – *esti* –, qui n’est pas vraiment une „partie” du discours. Elle symbolise plutôt le vide (la lacune, le trou) d’entre le nom et le nom prédicatif par un „mot” qui exède pratiquement tout sens déterminé. Comme si la frontière „verticale” d’entre la non-discursivité et la discursivité – qui n’a aucune dimension discursive – s’„incarne” dans le discours lui-même dans et par la frontière „horizontale” d’entre le nom et le nom prédicatif, une limite qui „gagne” pourtant une certaine dimension „discursive”, à savoir dans et par la copule, mot vidé de tout sens déterminé. Ainsi, la survenue de l’indicible dans le dicible ne suppose pas une reduplication perpétuelle des prédicats. L’indicible n’ek-siste pas du point de vue prédicatif. Il in-siste de l’intérieur même du discours, plus précisément, dans la lacune (le non-lieu) qui s’ouvre (comme un gouffre) entre le sujet et le prédicat, une sorte de „vide” que les Grecs l’ont appelé *chaos*, Heidegger (après Hölderlin), *das Offene* et le psychanalyste, *die Bejahung*. Dans d’autres termes, il existe une certaine „kénose” de l’indicible dans le dicible et elle s’inscrit justement dans le vide – gr. *kenos* – qu’elle crée entre le sujet et le prédicat.

Une telle „incarnation” kénotique de la frontière d’entre l’indicible et le dicible dans le dicible lui-même avait préoccupé Platon, qui, dans son *Timée*,<sup>18</sup> nous propose comme intermédiaire (topologique) révolutionnaire justement la frontière – *khora* –, une „espèce invisible” (du point de vue hypotypique) et „sans forme” (du point de vue typique), une limite aporétique donc (*aporotata*) entre le sensible et l’intelligible. Or, Platon compare cette frontière sans dimension avec le mur „dimensionné” d’une cité. Dans ce contexte à la fois topologique et topique, ceux qui „habitent” le non-lieu de la frontière, les gardiens, c’est-à-dire les désappropriés de toute détermination (y compris de tout revenu) – seront les seuls préparés pour représenter vraiment les intérêts de la cité (*polis*), dans sa totalité. Par conséquent, conclût Platon, les politiciens devraient être recrutés seulement parmi les gardiens. Le statut du politicien – destiné à proférer des discours (*kat-egorein*) dans l’*agora*, le centre de la cité – suppose ainsi une

<sup>18</sup> *Timée*, 51b.

„intériorisation” de la condition marginale du gardien et, par la suite, une „intériorisation” de la frontière. Avec la précision que, tout comme la frontière d’entre l’intérieur et l’extérieur n’a, en principe, aucune dimension, l’*agora*, qui s’avère être l’„intériorisation” de la frontière de la cité, ne permettra aucune habitation. Car il est interdit d’habiter l’*agora*. L’opacité du mur se convertit ainsi dans la transparence de la place publique. Il existe une communication non-dimensionnelle entre les marges et le centre. Sauf que l’intériorisation des marges (opaques) produit maintenant une sorte de „dilatation” non-déterminée (transparente) du centre en lui-même, par analogie avec son caractère non-dimensionné. L’unité d’une cité n’est pas réductible à la simple addition de ces habitations mais plutôt de l’espace vide d’entre elles, un non-lieu concentré dans sa propre *agora* – in-habité –, d’où partent et où arrivent toute les routes. Ce qui revient à un véritable chiasme entre le principe topologique de tout habitation „vétique” et son *habitus* „horizontal”, a-topique. L’*agora* devient une sorte de copule de l’habitation, tout comme, par analogie, la copule pourrait être une sorte d’*agora* de la discursivité. Et tout comme le troisième „terme” du discours – *ti esti* – s’incarne dans et par la copule – *esti*, „terme” indéterminé (non-discursif) qui dépasse la simple dualité d’un discours de type proportionnel –, le troisième „terme” de l’habitation – la loi morale – s’incarne dans et par l’espace public – *agora*, „terme” indéterminé (non-habité) qui dépasse la simple dualité d’une habitation de type proportionnel. C’est la raison pour laquelle dans les *Lois*, dialogue postérieur au *Timée*, Platon allait proposer la conversion de la *khora* en *agora*.<sup>19</sup>

## 7. Le chiasme de l’analogie: du discours lacunaire au silence parlant

Cette extraordinaire intuition des pères de la philosophie occidentale – la possibilité d’une incarnation du Logos (de l’indicible) dans le logos (dans le dicible) – soulève un difficile problème phénoménologique. Car il s’avère maintenant que, avant même que les termes – le sujet et le prédicat – soient articulés dans un discours, il faudrait qu’il existe un «lieu libre» (une lacune, un vide) non-discursif qui précède toute discursivité. Avant de prononcer sa première proposition, le sujet humain doit «savoir» qu’il peut parler «en général». Ce qui reviendrait ainsi à une expérience de la béance même du (non-)lieu de l’énonciation. Et il ne s’agirait pas ici d’un silence «pur et simple» mais d’un silence «parlante». Kant allait la désigner par l’«étonnement», état d’esprit qui suppose, il est vrai, une réduction de la discursivité mais sans laquelle aucun discours ne serait possible. Or, l’étonnement – source première de la philosophie, selon Aristote – représente une expression kantienne privilégié pour l’«expérience» du sublime. Dans cet espace vide – dans cet inter-dit, dirait plus tard Lacan – allait placer la psychanalyse les formations quasi-discursives de l’inconscient (*i.e.* de la conscience transcendante): le lapsus, les mots d’esprit, etc.

---

<sup>19</sup> *Lois*, V, 745a.

Tout cela relève d'un véritable chiasme entre la discursivité et le non-discursivité, entre l'ontique et l'ontologique puisque l'indicible – l'interdit – ne s'«incarne» pas dans le discours mais plutôt dans ses lacunes, dans ses silences. C'est-à-dire dans son inter-dit. Wittgenstein avait déjà remarqué ce chiasme dans la seule conférence – sur l'éthique! – qu'il a donnée de son vivant: „À présent, je décrirai l'expérience de l'émerveillement devant l'existence du monde en disant: dans cette expérience, le monde est éprouvé comme un miracle. Mais me voilà tenté de dire que l'expression juste, dans la langue, du miracle qu'est l'existence du monde – bien qu'elle n'exprime rien *dans* la langue – est l'existence du langage lui-même”.<sup>20</sup> En conclusion, sans assumer la nature analogique de l'expérience humaine – sans l'expérience d'une „descente” de l'Un dans le Multiple et, respectivement, d'une „montée” du Multiple dans l'Un – aucune sublimation n'est plus possible – ni éthique, ni esthétique – et, par conséquent, aucune „silence parlant”. Or, c'est justement un tel „silence” qui est demandé au philosophe – au moment où il entre dans le sublime, à savoir dans le vrai étonnement – et au psychanalyste – au moment où il entre dans la passe, à savoir dans la vraie écoute.

---

<sup>20</sup> Apud G. Agamben, *Enfance et histoire*, Payot & Rivages, Paris, 2002, p. 18.

