

NEW EUROPE COLLEGE



*LOST IN SPACE*

Edited by Augustin Ioan

This volume is published by the New Europe College as  
part of the RELINK publication series

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973-85697-6-1

# APORETICA LUI *KHÔRA*

VIRGIL CIOMOȘ

În *Timeu*, Platon definește timpul ca pe un fel de „figură” a cerului mobil, iar eternitatea, ca pe una a modelului său: făptura perfectă.<sup>1</sup> „Figură” vrea să spună aici metaforă, dar și imagine, căci, într-adevăr, sensul raporturilor ce se stabilesc între termenii unei atari proporționalități – cerul și timpul, pe de o parte, făptura perfectă și eternitatea, pe de alta – este cel presupus de unul și același *eikôn*<sup>2</sup>. Obținem astfel un rezultat destul de straniu – din perspectiva platonismului clasic, cel puțin –, și anume, acela că va trebui să acceptăm existența imaginilor nu numai în lumea sensibilă – unde cerul are (și va avea până în zorii timpurilor moderne) un loc privilegiat – ci și în cea inteligibilă –, ceea ce pare mai puțin evident. Este o concluzie pe care neoplatonicienii n-au întârziat, de altfel, să și-o asume. Iată cum încearcă Jamblicus să facă față acestei neașteptate dificultăți:

„Nu este, însă, necesar ca imaginea să facă parte doar din rândul ființelor sensibile (cum e cazul cerului, de pildă – n.n.), fiindcă și realitățile mediane (eternitatea, în acest caz, cea care îl angajează pe *eikôn* într-un sens „mediat” – n.n.), nu numai cele sensibile, participă [în acest fel] la

---

<sup>1</sup> Platon, *Timeu*, 37c, 5 - e, 5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 37d, 3.

ființele prime (la făptura perfectă, așadar – n.n.) de vreme ce, la rândul lor, sensibilele se aseamănă celor ce sunt prime și din cauza reflexelor acestora, prime (altfel spus: din pricina timpului însuși – n.n.), reflexe care provin din cele mediane (și, ca atare, din eternitate – n.n.)”.<sup>3</sup>

Conștient că această interpretare nu consună de fapt cu tezele platonismului ortodox, Proclus simte, la rândul-i, nevoia unei explicații:

„Prin urmare, dacă, așa cum gândeau Porfir dimpreună cu alți câțiva platonicieni, doar sensibilele participă la făpturile ce sunt cu adevărat ființe, trebuie să căutăm imaginile nu numai printre cele sensibile. Dacă, pe de altă parte, așa cum scriu Amelius și, înaintea lui, Numenius, există o participare și în cazul inteligibilelor, va trebui să găsim imagini și printre acestea din urmă. Or, pentru că divinul Platon n-a admis că există imagini în ființele prime, *dar nici nu le-a alungat cu totul printre cele sensibile* (s.n.), el ar putea recompensa, și pentru asta, pe acela pe care puțin aș greși să-l numesc învingătorul tuturor și în toate privințele – Jamblicus –, care recomandă să luăm în considerare pe cele ce participă atât în cazul ființelor mediane cât și în acela al [ființelor] prime”.<sup>4</sup>

Acest pasaj ne introduce direct în miezul dificultăților cosmologiei din *Timeu*. Astfel, dacă, în calitatea ei de ființă mediană, eternitatea se constituie ca o imagine a modelului – sau, mai precis, ca însăși imaginea (aparența) modelului<sup>5</sup> –,

---

<sup>3</sup> *Apud Proclus, Comentariu la Timeu, IV, 33. 26-30.*

<sup>4</sup> *Ibidem, 33. 31 - 34. 4.*

<sup>5</sup> *Timeu, 37d.*

atunci între lucrul imanent și ideea sa transcendentă nu mai funcționează clasicul raport eterogen dintre o imagine *vizibilă* și arhetipul ei *invizibil*, ci, dimpotrivă, raportul omogen dintre aceeași imagine, vizibilă, și propriul ei arhetip, nu mai puțin *vizibil*. Cu alte cuvinte (și în acest context specific pentru platonismul clasic), atunci când raportăm (*i.e.* comparăm) un lucru „imanent” cu modelul său „transcendent”, noi nu comparăm o imagine „sensibilă” cu o „idee” inteligibilă (lucrurile cu adevărat eterogene nu pot fi comparate) ci, dimpotrivă, o imagine, fie ea sensibilă, cu o altă imagine, fie ea inteligibilă. (De unde și critica adusă de Aristotel platonismului ortodox, care vizează confunzia dintre idee și imagine și, în consecință, reducția statutului ontologic al ideii la acela ontic al lucrului. Problema va fi reluată abia spre sfârșitul Evului Mediu, odată cu dezbaterea purtată în jurul statutului speciilor inteligibile.) Or, dacă facerea lumii naturale presupune – ca model – facerea lumii ideale și, prin analogie, dacă dificultățile producerii imaginilor sensibile presupun, la rândul lor, pe cele ale producerii imaginilor inteligibile, atunci, fie că vechea și dificila problemă a intermediarului trebuia repusă în cu totul alți termeni, fie că, dimpotrivă, acest intermediar nu mai putea fi – el însuși – doar un simplu „termen”.

**1. *Khôra* sau „termenul” mediu** – Deși mascată, intervenția cerului în definiția platoniciană a timpului are, cum se vede, o importanță ce nu poate fi neglijată. Ea marchează (între altele) profunda convingere a lui Platon după care percepția timpului nu este posibilă în afara unei mișcări ordonate. Or, pentru autorul lui *Timeu*, singura mișcare ce poate ilustra acest gen cinetic (omogen) este revoluția firmamentului, pentru că ea poate sugera prin ciclicitate scurgerea unui timp numărabil (*kat' arithmón*). Pentru Platon, ciclicitatea reprezintă, de altfel,

tocmai imaginea mobilă a eternității, condiție necesară a măsurării și, prin urmare, fundament al ordinalității. Survenirea unei conștiințe cu adevărat cosmice, reflex al perceperii marilor cicluri astrale, a însemnat – prin apariția calendarelor, între altele – o primă și mare victorie a omului asupra timpului. O victorie, insistă același Platon, rezervată doar celor „aleși” căci, cu excepția Soarelui și a Lunii,

„pentru celelalte astre *rătăcitoare* (s.n.), oamenii, afară de un număr foarte mic, fără a se sinchisi de revoluția lor, nici n-au dat nume acestor revoluții. Iar atunci când le iau în considerație, ei nu le compară din punct de vedere numeric, așa încât nu au știință, pentru a spune astfel, că există și un timp pentru aceste curse rătăcitoare, atât de necrezut de numeroase și uimitor de variate”.<sup>6</sup>

Ampla mișcare de revoluție a firmamentului aduce în discuție nu numai ordinea mișcării ci și ordinalitatea ei. Ne-am așteptat ca dezvoltarea ulterioară a definiției timpului să privească, în consecință, numărul, și anume, în calitatea lui de termen mediu consacrat între cele sensibile și cele inteligibile. Așa au crezut, bunăoară, neo-platonicienii:

„Rămâne că eternitatea este măsurată așa cum e unitatea, iar Timpul, așa cum e numărul”.<sup>7</sup>

Or, intenția lui Platon din *Timeu* nu privește în nici un fel modul de constituire a numerelor. Dimpotrivă, el încearcă să pună un nou început în ce-l privește pe acest *metaxy*:

---

<sup>6</sup> *Timeu*, 48e 1 - 49a 4, traducere de Cătălin Partenie (Platon, *Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993).

<sup>7</sup> Proclus, *op. cit.*, IV, 17. 27-28.

„Să împărțim și mai mult decât în cazul primului început pe acesta din urmă, nou. Am distins atunci două specii; acum trebuie să descoperim un al treilea gen (*trítōn génos*). Căci, primele două specii erau deajuns pentru expunerea noastră anterioară: astfel, una am presupus că era tocmai specia modelului (*paradeígmatos eîdos*), inteligibilă și veșnic identică cu sine, respectiv, cea de-a doua, copie (*mímêma*) a modelului, supusă nașterii și vizibilă. N-am distins deci o a treia fiindcă socoteam că acestea două erau suficiente. Acum, însă, urmarea raționamentului nostru ne obligă să încercăm să o facem înțeleasă prin cuvinte și pe cea de-a treia specie, care pare dificilă și obscură”.<sup>8</sup>

Ea este tocmai *khôra*, receptacolul oricărei deveniri sau, cum i se mai spune, „doica” universului sensibil.

**2. Aporetica lui *khôra*** – În opinia lui Jacques Derrida, *khôra* depășește principiile logicii binare<sup>9</sup> pentru că, situată fiind între sensibil și inteligibil, ea nu e nici sensibilă, nici inteligibilă. Existența sa, confirmă *Timeu*, este cu adevărat aporetică (*aporótatá*<sup>10</sup>). Receptacolul tuturor lucrurilor nu poate fi nici „acesta” nici „acela” sau, mai bine, nici „ceva de un anumit fel” nici „altceva, de un alt fel anumit” fiindcă el trebuie să primească în „îmbrățișarea” sa toate formele de ființare, indiferent de specificul lor. De aceea, cel ce primește în sine toate formele trebuie să fie în afara oricărei forme (*pánton ektos eidôn*<sup>11</sup>). Stranietatea lui *khôra* constă în aceea că ea ne obligă să acceptăm că ceva poate avea ființă fără a

<sup>8</sup> *Timeu*, 48e 1 - 49a 4.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Chôra*, în *Poikilia. Etudes offertes á Jean-Pierre Vernant*, Editions de l'École des Hautes Etudes, Paris, 1987, p. 265.

<sup>10</sup> *Timeu*, 51b, 1.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 50e, 4-5.

avea vreo formă. Dacă am lua o bucată de aur, de pildă, și am modela în ea pe rând diferite figuri geometrice nu vom putea afirma că acea bucată este un triunghi sau un pătrat, pentru că figurile sale se schimbă neconținut. Or, așa stau lucrurile și cu *khôra*, conchide Platon, doar că, în cazul în speță, mai trebuie adăugat că până și aurul are natura (aparența) unei figuri determinate. Pentru a conferi, însă, lucrurilor o existență, *khôra* trebuie să fie pur și simplu *nimicul*:

„Să reținem și aceasta: fiindcă întipărirea este foarte diversă și ni se prezintă sub toate formele posibile, cel în care se produce întipărirea ar fi impropriu s-o găzduiască dacă n-ar fi gol de oricare dintre figurile ce urmează a le primi de undeva dinafară”<sup>12</sup>.

Și încă:

„nu vom fi departe de adevăr dacă vom spune că [*khôra*] însăși este o specie invizibilă (*anóraton eîdós*)”<sup>13</sup>,

respectiv:

„ea nu este nici pe pământ nici undeva în cer; este nimicul însuși (*ou-den eînai*)”<sup>14</sup>.

Dacă nimicul este desemnat tocmai prin *ou-den eînai* (fără de ființă), atunci „locul” lui – *ho tópos* – trebuie să fie nicăieri. Altfel spus, el este *á-topon* sau, într-o formulă mai modernă: *oú-topon*. În situația în care receptacolul ar avea o formă

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, 50d, 4-8.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 51a, 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 52b, 5-6.



determinată, nici o altă formă n-ar mai avea „loc” în el pentru că formele însele s-ar ciocni între ele, distrugându-se reciproc. De aceea, se arată în același *Timeu*, *khôra* pare a fi asemeni unui anume lichid care, lipsit de miros fiind, primește în sine toate parfumurile. Fără un astfel de lichid inodor nici parfumurile n-ar putea exista.

**3. *Khôra* și incorporealitatea** – Exemplele pe care Platon le folosește pentru a ilustra *khôra* pot induce ușor în eroare. Mai sus pomenitul „lichid lipsit de miros”, de exemplu, receptacol al parfumurilor, are, desigur, o aparență și, prin urmare, o consistență *corporală*. Poate fi, însă, *khôra* o simplă „masă corporală”? Sau, invers, dacă receptacolul primește în el toate corpurile, nu are el însuși, prin aceasta, o natură corporală? Ar urma atunci că *khôra* însăși n-ar mai fi rezultatul unui proces de abstractizare, ci o masă reală, solidă. Dar încă Zeller reușise să respingă o atare interpretare „substanțialistă”.<sup>15</sup> Confuzia care stă la originea ei se întemeiază, în cele din urmă, pe forțarea sensului unor cuvinte pe care Platon însuși nu pusese prea mare preț: „<materie> necesară întipăririi” (*ekmageîon*)<sup>16</sup> sau, încă: „<materie> moale” (*ti tôn malakôn*).<sup>17</sup> Faptul că *khôra* (singură) poate fi numită prin vocabula „aceasta”, nu presupune că ea este o substanță (precum aurul, de pildă). Dacă, așa cum remarcase deja Rivaud, aceste

„comparații sunt împrumutate din lumea corpurilor, este doar pentru că nu avem la dispoziție altele mai simple sau mai clare”.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ed. Zeller, *Geschichte der Griechische Philosophie*, B. II, Fues's Verlag, Leipzig, 1889, p. 719.

<sup>16</sup> *Timeu*, 50c, 2.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 50e, 9.

<sup>18</sup> A. Rivaud, *Le problème du devenir*, Editions Félix Alcan, Paris, 1906, p. 297.

Principiul tuturor comparațiilor nu mai poate avea „termen” de comparație. În același fel, receptacolul și locul nu mai pot fi corporale de vreme ce ele trebuie să primească în sine tocmai corpurile.

Am putea de aceea vorbi mai degrabă de *incorporalitatea* lui *khôra*, „determinație” la care face referire și Aristotel atunci când ne reamintește că Platon a vorbit uneori despre un fel de „materie incorporală” – *hýlê asómatos*.<sup>19</sup> De aici urmează că nici o materie sensibilă nu poate constitui „imaginea” lui *khôra* fiindcă, cu toate că receptacolul face loc tuturor imaginilor, el însuși nu mai poate fi o imagine. Dar poate oare exista o altă „materie” decât cea pur sensibilă? Cum am văzut, nu există un răspuns foarte ferm în textele platoniciene. Și totuși, indiferent de răspuns, mai poate fi identificată *khôra* cu materia determinată (fie ea sensibilă sau inteligibilă)? Evident nu. Singura noastră șansă rămâne, prin urmare, aceea de a determina mai precis care anume este sensul incorporalității receptacolului.

**4. *Khôra* și ne-locul (locului)** – Din acest motiv, unii comentatori au preferat să se oprească mai ales asupra semnificației topologice a lui *khôra*, mai apropiat de înțelesul lui *asómatos*. Zeller merge însă prea departe, asimilând pe *khôra* cu întinderea carteziană, o soluție adoptată și de Robin.<sup>20</sup> Într-adevăr, *khôra* e uneori numită și „sediul” (*hédra*),<sup>21</sup> „loc” (*tópos*)<sup>22</sup> sau „cea în care” (*to en hôi*)<sup>23</sup> toate au loc. Dar poate că cel mai apropiat echivalent este, într-un asemenea context, „receptacolul” – *hê hypodokhê*.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> *Metafizica*, I, 7, 988a, 25.

<sup>20</sup> L. Robin, „Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon”, în *Revue philosophique*, nr. 86/1918, p. 247.

<sup>21</sup> *Timeu*, 52b.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 52a.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 49e.

Denumirile noastre pot, ce-i drept, conduce la supoziția unui fel de interval spațial (*diástema*) perfect omogen, „vidat” de corpuri, prefigurare a ceea ce Heidegger credea a fi esența conceptului modern de spațiu – extensia.<sup>25</sup> Caracterul incorporeal, a-morf al receptacolului poate astfel insinua posibilitatea existenței unui *tópos* in-definit de tipul celui modern, fapt care îl determină pe Heidegger să concludă că, prin *khôra* platoniciană, gândirea greacă se îndepărta de sensul genuin al *tópos*-ului. În favoarea acestei constatări ar putea sta și alte probe, care par să demonstreze paralelismul dintre *khôra* din *Timeu* și *ápeiron*-ul din *Fileb*,<sup>26</sup> ca și argumentele formulate de Natorp,<sup>27</sup> care remarca similitudini semnificative între aceeași *khôra* platoniciană și vidul atomiștilor. Or, sensul cu adevărat *originar* al lui *khôra* ne trimite, după același Heidegger (!), înapoi la *khaíno*,<sup>28</sup> de unde derivă și *kháos*, care înseamnă „a (se) deschide”, „a (se) căsca”. Inițial, *khôra* desemna de fapt acel domeniu al deschisului în care sălășluiau zeii și oamenii, devenit apoi „ținut” sau „țară”.<sup>29</sup> Există deci o pre-determinare de principiu a spațiului de către ceea-ce-se-deschide prin el, în așa fel încât *actualizarea* (acestei mișcări) *reprezintă tocmai deschiderea* spațiului sau, mai precis, a locului și, ca atare, localizarea ei. (Expresia „mișcare locală” are doar o valoare pleonastică fiindcă orice mișcare reprezintă, în fond, efectul unei actualizări și, la rândul ei,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, 49a, 6.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983, p. 71.

<sup>26</sup> Cf. *Fileb*, 15b; 16c, d; 18a; 24e etc.

<sup>27</sup> Cf. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1961.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Heraklit*, în *Gesamtausgabe*, Bd. 55, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 335.

<sup>29</sup> Cf. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, P.U.F., Paris, 1987, p. 217.

orice actualizare coincide cu o localizare.) Pre-determinantul nu se actualizează „în” deschidere, ci *ca* deschidere. Sau, altfel spus, *ek-(s)tensiunea orizontală este pre-determinată de o in-tensiune verticală.*

A asimila pe *khôra* platoniciană cu o pură extensie (așa cum face, totuși, Heidegger) este, ni se pare, puțin prea mult. Să reamintim, de pildă, că, incorporală fiind, *khôra* nu mai poate constitui o „materie primă” pentru „confecționarea” corpurilor, cum se întâmplă cu întinderea carteziană. În plus, așa cum s-a mai remarcat,<sup>30</sup> actualizarea corpurilor prin intermediul receptacolului reprezintă efectul straniu, ce-i drept, dar inconfundabil al formelor. Multipla lor acțiune *vis-à-vis* de *khôra* face ca aceasta din urmă să nu poată fi o pură „omogenitate”. Va trebui, deci, să găsim termenului nostru un echivalent în stare să sugereze, în mod simultan, atât sensul de „receptacol” (care îngăduie orice fel de existență) cât și pe acela de „vid”, pentru că, așa cum am văzut, cel care face „loc” oricărei existențe nu mai poate fi el însuși o existență. Trebuie să acceptăm, cu alte cuvinte, „inacceptabilul”: ***khôra*** este, *dar nu există* (nu subzistă). La fel ca și timpul, ea devine, în mod subit, „locul” privilegiat al diferenței ontologice sau, într-o expresie aporetică, „ne-locul locului” însuși. „A nu avea un loc propriu” – a fi adică în mișcare – presupune, în consecință, „a nu avea locul lui” sau, încă, „a nu fi la locul lui”. Prin *khôra*, Platon pare așadar să ne avertizeze că, *din punct de vedere ontic, orice lucru există, desigur, într-un loc, dar că, din punct de vedere ontologic, lucrul însuși este întotdeauna ne-la-locul-lui.*

**5. *Khôra* și dis-locarea** – Încă din primele sale rânduri, *Timeu* face deja aluzie la un discurs pe care tinerii discipoli îl

---

<sup>30</sup> Cf. A. Rivaud, *op. cit.*, p. 308; A. Boutot, *op. cit.*, p. 230.

audiaseră cu o zi înainte. Tema acestuia – buna orânduire a cetății ideale, temă obsedantă a platonismului clasic (și nu numai) – pare să aibă o oarecare legătură cu cele ce trebuiau să urmeze fiindcă, în prealabil, Socrate le cere mai tinerilor săi prieteni să recapituleze, pe scurt, principalele sale articulații. Dar ce anume din acest atât de „terestru” subiect ar fi putut s-o anunțe pe enigmatică noastră *khôra* – abis al cosmologiei platoniciene?

**5.1. Dis-locarea locației** – Dacă între pământ și cer și, apoi, între cer și panteon există o *omonimie*, urmează că, oricât de „terestră” ar fi tema cetății ideale, ea trebuie să ne trimită la un *arhetip* cu valoare omonimă – discernabil în partea a doua a lui *Timeu* – și, în acest fel, la realitățile ideale. Singurul ce pare să fi sesizat legătura este același Derrida, care remarcă, pe bună dreptate, că *khôra* marchează o anume ruptură în „economia” dialogului.<sup>31</sup> De fapt, în opinia noastră, *khôra* cascadează un abis în care orice *tópos* ca și orice topică își au abia locul. *Timeu* însuși – și anume, în calitatea lui de discurs – își găsește, așadar, rezoluția tocmai în absorbția discursivității fiindcă „locul” tuturor discursurilor nu mai poate fi unul discursiv. Dar ce anume înseamnă atunci „a locui”? Cine este de fapt „locuitorul”? Dar „locutorul”? Există un „secret” de compoziție a dialogului?

De vreme ce toate cele terestre și perisabile au, ca să spunem așa, „loc” într-un loc care le este propriu, urmează că nu vom putea ajunge la *khôra* decât în urma unui proces de dez-apropriere. Este ceea ce subliniază, până la obsesie, Socrate însuși. Astfel, cetatea ideală trebuie, înainte de toate, apărută de niște paznici. (Cele mai vechi mărturii despre așezările omenești sunt legate de șanțul sau valul de apărare.) Ca atare,

---

<sup>31</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 276.

pentru a putea apăra locul, paznicii trebuie să fie mereu la *frontiera* lui. E un alt fel de a spune că oamenii locului sunt apărați de oamenii ne-locului, căci (neavând nici o dimensiune spațială) frontiera nu mai este un *tópos* propriu-zis, ci doar *limita a-topică* a acestuia. Ceilalți locuitori (în sensul propriu) sunt însărcinați cu o parte anume din îndeletnicirile cetății. Pentru strădania lor, ei sunt recompensați cu aur sau cu argint. Paznicii însă, cei care au grijă atât de *exteriorul* cetății cât și de *interiorul* ei (e „privilegiul” de a te situa la sau, totuna, pe frontieră), nu pot face din *im-parțialitatea* lor o îndeletnicire fiindcă „*locul*” pazei nu este în cetate ci la frontiera ei. (Frontiera este tocmai exteriorul interiorului sau interiorul exteriorului.) De aceea, *cei ce (n-)au parte de nimic* (pentru că „locuiesc” chiar nimicul) trebuie să fie dez-apropiați și în privința banilor, concludă Socrate. De altfel, textul mai face câteva referiri la comunizarea femeilor, a copiilor și a educației ca tot atâtea mijloace de dezapropriere „locală”. Tabloul final al cetății ideale relevă – prin analogie și, mai ales, prin acești analogoni – de o altă dimensiune, „terestră”, a aceluia care învăluie lucrurile: receptacolul.

**5.2. Dis-locarea locuției** – Dar tot un fel de receptacol trebuie să fie și ascultătorul tuturor celorlalți, pentru că singură ascultarea face discursul posibil. Iar dacă, între toate discursurile, cel filosofic reprezintă chiar „învăluitorul”, înseamnă că, la limită, cuvântul – scris sau oral – are nu numai o valoare secundă în raport cu tăcerea ci și că unitatea *lógos*-ului – și cea a universului de discurs – sunt asigurate tocmai de ascultarea cu care locutorul își însoțește (sau, totuna: își învăluie) rostirea. (Și automatele pot „vorbi”, dar ele nu se „ascultă” simultan.) De aceea, orice vorbă rostită este învăluită de o tăcere „fără rost”. Locutorul vorbește și (se) ascultă în același timp. Sau, cu alte cuvinte, locutorul este învăluit în

„propria” lui tăcere. Or, dacă filosoful este prin excelență vehiculul învățării, înseamnă că, în cele din urmă, *el nu-și are de fapt locul în cetate*. (Un destin pe care Socrate însuși avea să-l împlinească.) A filosofa presupune a te situa în acel punct periculos (în ochii celor apropriați unei determinații anume, partizane) din care poți vedea toate lucrurile cu putință. Or, acest punct de vedere nu mai poate fi doar unul dintre locuri. Punctul nu are practic dimensiune, încât filosoful rămâne, mereu, un personaj fără „loc” – *ou-topon*, o ființă u-topică adică. Politica locurilor (numărabile) se întemeiază pe un fel de dis-locare (ne-numerabilă) a politicii. De aceea, Platon n-a obosit să avertizeze asupra destinului inconfundabil (*i.e.* de *ne-în-locuit*) al filosofului, ca unul care, negăsindu-și „locul” în cetate, este ostracizat fie într-un „ne-loc” terestru – lumea barbară – fie într-unul „celest” – lumea morților. Viața topică a filosofului este învăluită de propria sa moarte u-topică. Filosofia revine, ne spune același Platon, la un fel de pregătire pentru moarte. Nu este vorba aici de moartea care (oricum) va să vie, ci despre cea care ne învăluie deja și pe care doar filosoful o poate cu adevărat tematiza (ca *Sein-zum-Tode*, de pildă). U-topia învăluitoare (care este moartea, cea „fără de rost”) nu trebuie deci plasată „undeva” în viitor; ea este mereu și deja prezentă ca facticitate. Să mai amintim că Aristotel, prieten al macedonenilor – și, deci, al „barbarilor” –, a fost și el amenințat cu un asemenea fel de moarte. „A fi la frontieră” (*i.e.* im-parțial) înseamnă, în fond, a te expune pericolului ce vine din *ambele* ei părți. Filosoful pendulează între figura paznicului și aceea a vameșului (figuri ce ni se vor transmite pe linie iudeo-creștină).

**5.3. Dez-aproprierea filiației** – Compoziția epică a dialogului susține, așadar, ideea după care iubitorul de înțelepciune este chiar (la) frontiera dintre două lumi – cea a

simțurilor (exterioare) și cea a intelectului (interior), de pildă. El nu poate fi fixat într-un loc generic pentru ca, situat deasupra tuturor genurilor, să poată juca rolul oricăruia dintre acestea. Nu întâmplător, *Timeu* îi așează pe filosofi în „genul” celor ce pot imita orice alt gen uman, determinat. Căci, într-adevăr, pentru a-i ajuta să se nască (sau, într-un limbaj platonician apropiat, pentru a practica maieutica – arta de a moși), Socrate trebuie să se pună în pielea (*i.e.* frontiera) tuturor discipolilor. Învăluitor fiind, el reprezintă, astfel, tocmai „pielea”. Din acest punct de vedere, conceptul lui *khôra* e produsul unui raționament bastard, remarcă Platon. În fapt, relațiile parentale n-au aici nici o valoare atâta vreme cât ele se rezumă la o simplă transgresare generică (a generațiilor). *Khôra* nu este atât „maica” lucrurilor, cât mai degrabă „doica” lor. E vorba, mai precis, de un „tip” *a-topic de filiație* care se instituie *nu prin locația (generică a) fiilor*, ci tocmai prin *dis-locația (ne-generică a) părintelui*:

„Socrate se preface doar că aparține genului acelora care au un loc și o economie proprii. Dar, spunând aceasta, el denunță chiar acest *génos* căruia pare să-i aparțină. El pretinde că spune adevărul în această privință: în realitate, însă, acești oameni (*génos*) nu au nici un loc, ei sunt niște rătăcitori”.<sup>32</sup>

Să remarcăm (în context) că *átopon* are în limba greacă și sensul (destul de des uzitat) de „straniu” și, prin extensie (pentru noi), de „străin”. Un asemenea Străin va reveni, în forță, odată cu *Sofistul*. (În ochii unor novici într-ale filosofiei, „speculația” – adică intelcția însăși asupra limitei – poate părea un simplu sofism.)

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 279.



**5.4. Dez-aproprierea memoriei** – Am putea, în consecință, spune că, dacă lucrurile sunt în *khôra* și, în genere, dacă sunt în *ceva*, urmează că ele *nu sunt tocmai în ele însele*. Dar atunci, cel ce „rătăcește” este tocmai acela care s-a re-găsit. Dis-locația presupune a face loc celuilalt, propriului nostru „celălalt” u-topic. Ar fi de aceea de subliniat în ce măsură anume diaspora grecească a putut contribui la nașterea acestui sentiment a-topic, atât de „propriu” filosofiei (inclusiv în cazul lui Platon sau al lui Aristotel, amândoi niște itineranți împătimiți). (Sau, prin analogie, în ce anume măsură monoteismul – figură „transcendentă” a Unului – a fost, în genere, creația spirituală a unor popoare nomade – figură „imanentă” a Multiplului). În plan general (nu însă și generic) cele două mari epopei ale lumii grecești, *Iliada* și *Odiseea*, stau și ele mărturie a acestui sens al itineranței. Să mai adăugăm la toate acestea că Socrate opune în *Timeu* lumea grecească a tradiției orale, celei egiptene, a tradiției scrise. Or, egiptenii au făcut dintotdeauna figura localității prin excelență, Egiptul însuși fiind un „dar al Nilului”. Grecii, în schimb – „popoare al mării”, rătăcitoare –, au păstrat o vie tradiție orală, care cuprindea, cum se știe, și memorarea integrală a epopeilor lor. Pentru a avea o asemenea memorie, arată Platon prin gura lui Critias, trebuie ca mintea celui ce memorează să fie asemenea unei bucăți de ceară,<sup>33</sup> neimprimată încă și, deci, perfect disponibilă pentru *recepție*. Bucata de ceară este, însă, tocmai analogonul lui *khôra*. Și pentru că acest „gen” de plasticitate a-topică este „proprie” mai ales vârstei copilăriei, Critias povestește că, prin Solon, ne-a parvenit opinia (egiptenilor) după care vechii greci au fost dintotdeauna considerați a fi popoare de copii.<sup>34</sup> Discursivitatea temporală

---

<sup>33</sup> *Timeu*, 26c.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 22b.

nu poate fi nicidecum memorată în lipsa unui receptacol a-temporal, ne-discursiv. „A fi copil” – *in-fans* – aceasta și înseamnă: a păstra tăcerea pentru a recepționa discursul. Există o anume „tăcere” a eternității care învăluie „dis-cursivitatea” clipelor. Fără ea, fără plasticitatea u-topică a discursului, nici o schimbare n-ar mai fi posibilă. Succesiunea locală a clipelor este astfel dislocată în învăluirea propriei lor eternități u-topice. „A fi în timp” înseamnă – cum am văzut deja – a nu fi în tine însuși. În acest fel, timpul coincide cu dislocarea însăși.

**6. Invizibilul ca vizibil** – Să determinăm acum mai îndeaproape raporturile dintre cei trei termeni ai cosmologiei din *Timeu*. Nu însă înainte de a-i reaminti:

„Pentru moment, e suficient să reținem bine aceste trei genuri: cel ce se naște, cel în care nașterea are loc și cel asemenea căruia devine cel ce se naște”.<sup>35</sup>

O primă determinație, pe care textul o impune ca evidentă, este aceea că „cel ce se naște (devine)” există în *khôra*. Cea de-a doua precizează că

„în privința celor ce intră în și ies din [*khôra*], ele sunt niște copii ale realităților eterne.”<sup>36</sup>

„A intra” și „a ieși” vizează, în mod evident, pe „cele ce se nasc” și pe „cele ce mor”. Dar pentru că lucrurile perisabile, care „intră” în receptacol, sunt niște simple imagini (*mimêmata*)<sup>37</sup> ale modelelor eterne, termenul platonician care trebuia să exprime „intrarea” unei imagini „în” *khôra* nu putea

<sup>35</sup> *Ibidem*, 50c, 6 - d, 2..

<sup>36</sup> *Ibidem*, 50c, 4-5.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 50c, 5.

fi altul decât *phaínesthai*<sup>38</sup> – „a (se) face vizibil”. Departe de a tranșa problema, *phaínesthai* pare s-o complice și mai mult căci, într-adevăr, dacă (incorporală fiind) *khôra* este practic *invizibilă*, atunci cum poate apare *ceva vizibil în „ceva”... invizibil?*

În cazul în care receptacolul și lucrul iconic ar constitui două realități diferite (subzistente), atunci ar trebui să existe o a treia realitate care să le cuprindă pe amândouă. Or, cel ce le cuprinde pe toate este tocmai receptacolul, adică *khôra*. Ar mai urma atunci că *khôra* însăși ar fi învăluită de o „altă” *khôra* și așa la nesfârșit. Platon cunoștea însă foarte bine argumentul „celui de-al treilea om” (al cărui autor era), argument pe care, fără ezitare, îl folosește și în *Timeu*:

„cel ce învăluie (*to periékhon*) toate viețuitoarele inteligibile n-ar putea fi împreună cu un al doilea, fiindcă atunci ar mai trebui încă o viețuitoare, care le-ar învălui pe acestea două”.<sup>39</sup>

Este clar acum că, între *khôra* și „cele ce se nasc” în ea nu trebuie să existe nici un fel de „distanță”. În caz contrar, *khôra* ar deveni un termen și, implicit, o existență de-terminată. De unde rezultă și strania concluzie după care, deși lucrurile există „în” *khôra*, *khôra* însăși nu există „alături” de lucruri ci ca lucrurile însele:

„Dacă vom spune că [*khôra*] e un fel de specie invizibilă și fără formă, care primește totul în ea, participând la inteligibil de o manieră foarte tulbură și greu de înțeles, nu vom spune o minciună. Iar, după toate cele ce s-au

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, 50c, 3.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 31a, 4-6.

spus și pe cât ne este îngăduit a ne apropia de înțelegerea naturii sale, iată ce-am putea afirma mai exact: partea inflamabilă din [*khôra*] apare ( *phaínesthai*) mereu ca foc, cea umedă, ca apă și ea apare în calitate de (*kath' hóson*) pământ sau aer pe măsură ce ia chipul acestora (*án mimêmata touíton dékhetai*)<sup>40</sup>. (Sublinierile ne aparțin.)

Așa cum, după Heidegger, dincolo de fenomene nu mai există vreun „fenomen”, tot așa, după Platon, dincolo de lucruri nu mai există vreun „lucru”.

Lucrurile însele există, dar nu sunt. *Khôra* este, dar nu există. Sau, atunci când „există”, ea este tocmai lucrurile. Vizibilitatea care există este, în acest fel, întemeiată pe o invizibilitate care nu există (sau, totuna, nu subzistă). Vizibilul lucrurilor există în invizibilul receptacolului. *A vedea ceva înseamnă a-l situa în alt-ceva, și anume, în invizibil*. Vederea reprezintă, așadar, efectul unei veritabile dis-locări deoarece „ceea ce se vede” se vede în alt-ceva decât vizibilitatea însăși. Invizibilul este chiar această „ieșire din sine” a vizibilului în propriul său alt-ceva. Este un *contur lipsit de contur* – conturul u-topiei. Ceea ce mărginește lucrul nu mai poate avea o margine, pentru că ne-locul constituie vidul însuși. Altfel spus, marginea vizibilului este tocmai invizibilul. Câmpul vizual ce mărginește un peisaj natural nu reprezintă un fel de „ramă” a sa (subzistentă), fiindcă orice ramă apare, la rândul ei, într-un câmp vizual. Câmpul însuși (nu) poate fi nimic. Dacă ar fi, totuși, ceva, el ar trebui să apară într-un alt câmp vizual, și așa la infinit. Dar atunci, *nimeni* (n-)ar (mai) privi cu adevărat peisajul. Și invers, dacă peisajul ar fi privit de „cineva”, acel „cineva” ar face automat parte din peisaj. Dar atunci „cine” mai privește? Prin urmare, pentru ca un peisaj să poată fi privit,

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, 51 a, 8 - b, 6.

el trebuie văzut de către... nimeni. De unde și omonimia semnificativă dintre *personne* – „nimeni” – și *personne* – „persoană” – în limba franceză (omonimie prefigurată deja de geniul grecesc în *Odiseea*.) Prin urmare, rama unui tablou nu poate face parte chiar din tablou. Dar nici din peisaj. Or, ceea ce nu ține nici de peisajul natural și nici de cel artificial nu mai poate releva de un peisaj „în genere”. Rama devine, în cele din urmă, efectul vizibil (cu valoare analogică al) tematizării unei frontiere (invizibile).

**7. *Khôra* și sufletul** – Departe de a fi rodul unei simple meditații exotice, aporetica lui *khôra* se înscrie de fapt în seria lungilor și dramaticelor încercări ale lui Platon de a conferi un statut ființial... negației precum și analogonului acesteia, ne-fiindul (*to me-ón*). „Sfâșiat” inițial între Heraclit și Parmenide, autorul *Dialogurilor* avea să se îndrepte – treptat, dar sigur – înspre o *soluție paradoxală*, care condiționa accesul la Ființă prin experiența prealabilă a ne-fiindului. Ideea că adevărata afirmație (cea ontologică, am spune noi astăzi) nu poate fi atinsă (și, prin urmare, formulată) decât la „capătul” unei negații (ontice) infinite – idee care polarizează practic toate eforturile de meditație concentrate în *Sofistul* – dă măsura uriașului efort intelectual depus de Platon. Aceeași paradoxală soluție este vehiculată, de altfel, și în alte dialoguri. În chiar deschiderea lui *Menon*, bunăoară. Astfel, la întrebarea personajului omonim – interesat să știe dacă virtutea se învață sau nu –, Socrate răspunde printr-o lungă diatribă, al cărei subtext este, la o primă abordare, greu sesizabil:

„Menon, până acum tesalienii erau vestiți printre greci și admirați pentru meșteșugul de a struni caii și pentru avuțiile lor; acum îmi pare, însă, că sunt vestiți și pentru învățătura, mai ales locuitorii Larisei, compatrioții prietenului tău Aristip. Pentru asta îi sunteți îndatorați lui Gorgias: sosind

el în cetatea voastră, i-a aprins de dragoste pentru învățătură pe cei mai de seamă dintre Aleuazi, printre care se numără și prietenul tău Aristip, și pe ceilalți frunțași tesalieni; și tot el v-a deprins să răspundeți fără teamă și fără șovăială la orice întrebare, cum e și firesc pentru niște oameni învățați și cum face și el, care stă la dispoziția oricui ar vrea să-l întrebe ceva și nu lasă pe nimeni fără răspuns. La noi însă, iubite Menon, lucrurile stau pe dos (*to enantíon*): un anume fel de secetă s-a abătut asupra științei, care riscă să plece de pe meleagurile noastre, la voi. Iar dacă vrei să-i pui unuia dintre noi întrebarea ta, acela, oricare ar fi, va râde și-ți va spune: <Străine, tare mă tem că mă crezi un om fericit, care știe, despre virtute, dacă o putem învăța de la altul sau dacă o avem pe vreo altă cale; eu însă sunt atât de departe de a ști dacă virtutea se transmite prin învățătură sau nu, încât nu știu nici măcar atâta lucru: ce anume e de fiecare dată virtutea.><sup>41</sup>

„Ceea ce este virtutea de fiecare dată” sau „ceea ce este virtutea ca Unu nediferențiat” se referă, mai precis, nu numai la virtutea care se învață, respectiv, la cea care nu se învață ci și la

„aceea care poate sau nu să fie dobândită prin exercițiu, la aceea care este sau nu un dar al naturii ca și la oricare alta, dobândită pe alte căi”.<sup>42</sup>

Aceste fragmente ne oferă ceva mai mult decât simpla confirmare a interpretării noastre. E vorba, în cele din urmă, de un foarte profund gând, pe care Socrate îl camuflează prin

---

<sup>41</sup> *Menon*, 70a, 4 - 71a, 7, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, (Platon, *Opere*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 373).

<sup>42</sup> *Ibidem*, 70a.

ironie. Procedeu, folosit și în *Hippias Maior*, ni-l dezvăluie pe Socrate însuși sub masca atenianului, prilej (pentru noi) de a afla ce anume credea maestrul despre propria lui știință. Să constatăm mai întâi ironia evidentă cu care Socrate îi tratează pe tesalonicienii. Ei n-au ochi decât pentru bani și dobitoace, sunt incultți, gata să răspundă, fără cel mai mic scrupul, la orice întrebare și, în sfârșit, plini de ei înșiși, meteahnă care îi face și repeziți. În comparație cu aceștia, atenienii sunt demni de „compătimit”, pentru că știința a fugit de la ei. Efectul ironiei crește mai mult în momentul în care Socrate îl așează în postura de învățător al tesalonicienilor tocmai pe Gorgias, unul dintre celebrii sofisti ai epocii și adversar, în mod implicit, al lui Platon. Dar dacă ironia lui Socrate la adresa tesalonicienilor e una directă, nu tot atât de clar ni se relevă opinia lui despre atenieni. Fiindcă, într-adevăr, pretenția tesalonicienilor de „a ști totul” nu are, ca revers, satisfacerea acestei pretenții de către atenieni. Altfel spus, dacă este fals că tesalonicienii știu totul nu este totuși fals că atenienii nu știu nimic. Avem, așadar, de-a face aici cu un fel de ironie a ironiei, cu o afirmație care advine, în mod paradoxal, printr-o dublă negație. Ceea ce mai înseamnă că Socrate privește ignoranța fără nici o ironie. Dar despre ce fel de ignoranță e vorba aici?

Răsturnarea situației – exprimată în text prin *to enantion* – nu vizează proprietarul științei absolute (atenienii, iar nu tesalonicienii), ci, dimpotrivă, știința absolută în ea însăși. Atenienii nu sunt demni de laudă pentru că sunt mai știutori decât alți greci, ci pentru că ei *nu pretind* cel puțin *că ar ști ceva*. Regăsim astfel sensul autentic al celebrului adagiu socratic – *știu că nu știu nimic*. Analogia cu semnificația lui *khôra* e prea evidentă pentru a nu zăbovi, fie și în treacăt, asupra ei. S-ar putea, într-adevăr, ca unii să nege existența lui *khôra*. Într-un anume sens, au și dreptul s-o facă pentru că,

ce-i drept, *khôra* nu există, ea nu este nimic din cele determinate sau determinabile. Și totuși, toate lucrurile trebuie să existe în „ceva”, un „ceva” care, deși nu există (subzistă), este. Cum am avut deja prilejul să constatăm, sensul ontologic (afirmativ) al lui *khôra* se relevă abia prin negarea tuturor afirmațiilor prealabile, care au doar un caracter ontic. Singură *diferența ontologică* este capabilă să evite deci „contradicția”. Or, aceeași structură paradoxală o regăsim și în adagiul de mai sus: ea ne prezintă un tip anume de „cunoaștere” care rezultă, de o manieră la fel de paradoxală, din chiar negarea tuturor cunoștințelor noastre posibile. Urmează că „a ști că nu știi nimic” este – la rândul său – un veritabil pandant al diferenței ontologice. Toate cunoștințele noastre formale trebuie să existe într-o anume *con-știință* învăluitoare, *in-formală*. Altfel spus: cunoștințele există, dar nu sunt. Conștiința, în schimb, este, dar nu există. Sau, mai bine, atunci când există, ea este chiar cunoștințele însele. Avem de-a face aici cu o confirmare retroactivă a principiului fundamental al fenomenologiei transcendente: orice conștiință și, prin analogie, și orice cunoaștere este o conștiință și, respectiv, o cunoaștere a ceva. Prin analogie cu aporetica lui *khôra*, am mai putea spune că, într-adevăr, *între conștiință și cunoaștere nu mai există nici o distanță. Conștiința nu însoțește, cumva „alături”, cunoașterea.* O atare simultaneitate tipic fenomenologică va constitui, de altfel, fundamentul kantian al celebrei deducții transcendente din *Critica rațiunii pure*.

Ca și în cazul aprehendării lui *khôra*, sesizarea clară a deplinei prezențe a conștiinței presupune un „efort” intelectual paradoxal: acela de a nu mai depune nici un efort (determinat). Conștiința se dezvăluie abia atunci când orice cunoaștere a încetat: „știi” (că sunt) tocmai atunci când nu știi nimic. Iar miracolul lui *khôra* – ca, de altfel, și acela al conștiinței (și al



sufletului) – este tocmai acela că ceea ce rămâne în urma negării oricărei existențe, *este*. În această aparentă „slăbiciune” constă și tăria filosofiei. Prin urmare, cine neagă ființa lui *khôra* își neagă propria sa ființă (și, astfel, propriul său suflet). Iată de ce, practicarea filosofiei autentice presupune, simultan, deschiderea unui al „treilea” ochi, cel care ne redă pe noi nouă înșine și Ființei, deopotrivă. Și dacă filosoful trebuie să „moară” pentru orice formă de existență (determinată), gânditorul trebuie să „moară” și el pentru orice formă de cunoaștere (determinată). Rezultatul acestei dez-aproprieri este (într-o formulare consacrată de Cusanus) o *ignoranță doctă*. Încă o dată, dez-aproprierea se vădește a fi sursa adevăratei vieți, cea care survine *din* moarte sau, mai precis, în limita dintre viață și moarte (care este, ea însăși, o limită a vieții), iar *nicidecum* „după” ea. Odată asumată liminaritatea lui *khôra*, vom putea lua forma (*hê morphê*) pământului sau a apei, a aerului sau a focului fiindcă, prin *khôra* însăși, ne vom situa atunci în acel *punct crucial* în care *meta*-morfoza pământului sau a apei, a aerului sau a focului va fi deja cu puțință.

## ABSTRACT

In *Timaeus*, Plato defines time as a kind of “image” of the motionless space, and eternity as one of its models: the perfect being (37c, 5 - e, 5). “Image” being a metaphor here, and at the same time an image, as, indeed, the sense of the relations established between the terms of such a proportionality – space and time, on the one hand, the perfect creature and eternity, and on the other – is each time the one that is supposed by one and the same *eikôn* (37d, 3). We thus obtain a rather strange result – from a classic platonic perspective, at least –

in which we will have to accept the existence of images not only in the sensitive world – where the sky (and will have up to the clouds of the modern time) a privileged place – and in the intelligible one – which seems less evident. This is a possibility the neo-Platonists have forbidden us to assume. This is how Jamblicus tried to overcome such an unforeseen difficulty: “It is not, though, necessary that the image should be only part of the world of sensitive beings (like in the sky, for example – my note), as in the median reality (eternity, in this case, that engages the *eikôn* in a “mediat” sense – my note), not only the sensitive ones, (in this way) to the prime beings (thus the perfect – my note). Thus not only the existing ones take part (in this way) to the prime beings (the perfect being – my note) as, in turn, the perceptible elements are comparable to those that are received because of their reflexes, the first (in other words: because of time – my note), the reflexes that originate from the medium ones (and as such, from eternity – my note)” (*apud* Proclus, *Commentary on Timaeus*, IV, 33. 26-30).

Aware that this interpretation does not in fact agree with the positions defended by orthodox Platonists, Proclus feels the need of explanations: “Therefore, following Porfir, together with other Platonists, believe that only the perceptible elements are parts of the beings that are real. We have to look for the images not only among the perceptible elements. If, on the other hand, as Amelius and before him Numenius had written, there is a participation of the intelligible elements too, it will be necessary to find images among these, too. But, because the divine Plato didn’t admit that the primary beings contained images, and he didn’t even dismiss them to the sensible world, he could thank the one I could call the conqueror of all in all senses – Jamblicus. Jamblicus recommends we take in

consideration both the elements that take part in the medium beings and the prime beings" (*Ibidem*, 33. 31 - 34. 4.).

This passage introduces us directly in the midst of the cosmological difficulties of *Timaeus*. Thus, if eternity in its quality of medium being constitutes itself as an image of the model – or more exactly as an image (an appearance) of the model – then, amongst the immanent and its transcendent idea the classical heterogeneous relationship does not function between a visible image and its invisible archetype. On the contrary, the homogeneous relationship between this visible image and its own archetype is the one functioning. In other words (and in this typical context, once again, for the classical Platonists) when we relate (*i.e.* compare) an "immanent" thing with its "transcendent" model, we do not compare a "perceptible" image with an intelligible "idea" (things that are really heterogeneous can not be compared anyway) but on the contrary, an image – if it is perceptible – to another image – if it is intelligible.

If the creation of the natural world presupposes – as a model – the creation of the ideal world, by analogy, the difficulties of producing the perceptible images presuppose – in turn – the production of the intelligible images. Whereas the old and difficult problem of the intermediary had to be answered in totally different terms, or on the contrary, this intermediary could no longer be a simple "term".