



PAUL RICŒUR

INTRODUCTION AU PROBLÈME DES SIGNES ET DU LANGAGE

Cote	118
Intitulé	"Introduction historique au problème des signes et du langage". [Cours] (1962-1963)
Date(s)	1962-1963
Description physique	139 feuillets manuscrits, 40 pages tapuscrites
Conditionnement	boîte 28

1. Introduction historique au problème des signes et du langage

2. Introduction au problème des signes et du langage (Cahiers de Philosophie vol 1 n°8)

[14669]

CAHIERS DE PHILOSOPHIE

Paul RICŒUR

Volume I

Nouvelle série

CAHIERS DE PHILOSOPHIE

VOLUME I NUMERO 8

Responsable : M. SALES

PAUL RICŒUR

**INTRODUCTION AU PROBLÈME DES SIGNES ET DU
LANGAGE**

Avertissement

Première partie : L'Antiquité

Chap. I —L'apport des Sophistes

Chap. II —Le problème du langage dans le platonisme

Chap. III - Le problème du langage chez Aristote

Chap. IV - Stoïcisme et langage

Chap. V — Plotin et le langage de la philosophie

Deuxième Partie : Le Moyen-Âge

Chap. I —La théologie symbolique

Chap. II —De la dialectique à la science

Chap. III —Le nominalisme

Gilbert OLLANDINI et Michel NARCY se sont chargés de la mise en forme définitive de ce cours qu'a bien voulu revoir M. RICŒUR. Nous les en remercions très vivement, ainsi que Michel MASSON qui nous a aidés dans la correction des stencils. – M. S.

[16770]

INTRODUCTION : BUT DE CE COURS

AVERTISSEMENT

Ce cours est expressément réservé aux étudiants de licence. Son niveau sera maintenu délibérément à celui d'une introduction. Je me propose simplement de vous initier à l'état d'un problème.

Ce cours est très différent par conséquent du cours¹ sur la philosophie de l'interprétation où j'ai essayé, à mes risques et périls, de traiter un problème de philosophie de façon plus personnelle.

Néanmoins le rapport est évident : le problème de Freud, c'est de savoir comment le langage vient au désir ; le problème de l'interprétation renvoie à chaque instant à des difficultés linguistiques.

SIGNES ET LANGAGE — PROBLÈMES

Je me propose donc dans ce cours de m'interroger sur le problème posé par la série : *signes — signification — langage*.

Je dois dire que c'est d'abord le problème herméneutique qui m'a contraint à élargir et affermir mes propres connaissances concernant le langage, autant et plus que l'exploration de l'œuvre de Husserl sur la signification et de [se]s disciples allemands et français de Heidegger à Merleau-Ponty ; c'est ainsi que toute une série de recherches contemporaines va dans le sens d'une analyse de ce genre. Mais il ne s'agit pas ici d'une simple interrogation sur l'être de l'homme à propos de son dire, comme la pratique Heidegger.

Puisque j'ai commencé à parler des *motivations* de ce cours, j'en ajouterai deux qui, à elles seules, auraient suffi à capter mon attention pour plusieurs années : le développement de la philosophie anglo-saxonne et américaine que j'ai appris à connaître depuis six ou sept ans ; qu'elle s'appelle philosophie du langage, analyse linguistique, philosophie comme logique, [ou]² logique comme syntaxe du langage, c'est de toute manière une révision du programme de la philosophie à partir de la linguistique comme science, et d'une analyse orientée dans un sens linguistique. Ainsi, à travers l'existence actuelle de la linguistique, on trouve une évolution très particulière de cette science (Voir Delacroix, dans *La Pensée et le Langage*³) ; elle possède des ramifications nombreuses qui sont : la phonologie, la sémantique, la syntaxe ; et il reste tout de même un minimum de linguistique à intégrer à la philosophie. À cet égard, la traduction⁴ française de Wittgenstein est un grand événement.

Et voici l'autre motif : c'est qu'en outre, la linguistique, au moins sous sa forme saussurienne, est plus qu'une information de la part du philosophe ; elle a prêté son modèle méthodologique à un nombre considérable d'autres sciences que la philosophie retrouve par ailleurs et dont nous devons tenir compte. En effet, Saussure dans son *traité de linguistique*⁵ nous fournit un modèle très efficace d'explication structurale en opérant la distinction entre « synchronique » et « diachronique » — distinction fondamentale puisqu'elle commande aujourd'hui les rapports entre la structure et la genèse du langage lui-même et qu'elle a permis ainsi d'isoler la structure à un moment donné (synchronique) de la genèse dans un temps donné (diachronique) et ouvert la voie à toute une anthropologie structurale, dont le modèle est expressément linguistique. La linguistique est ainsi devenue la science-pilote de la réorganisation des sciences — sciences humaines, en particulier. Les entreprises de Lévi-Strauss sur l'anthropologie (*La pensée sauvage*)⁶ sont le témoignage le plus éclatant de cette généralisation du modèle linguistique.

¹ Cours professé pendant la même année (1962-1963) que ce cours-ci (N.D.L.R.)

² 1962 : et

³ Voir Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*, Paris, Alcan, 1924, 1930².

⁴ 1962 : tradition. La première traduction française du *Tractatus logico-philosophicus* et des *Investigations philosophiques* a paru en 1961 chez Gallimard ; elle est due à Pierre Klossowski.

⁵ Il s'agit de : Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bailly et Albert Sechehaye, avec la collaboration d'Albert Riedlinger, Lausanne, Payot, 1916.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Or, la *diffusion de ce modèle* reste encore contestée et, il faut bien l'avouer, la philosophie française, entre autres, a peu tenu compte du développement de la linguistique : peu ou guère comme phonologie (or c'est là que le structuralisme a triomphé) ; un peu plus comme sémantique (ici, cela rejoignait une vieille tradition sur les signes dont je parlerai d'abord) ; mais à peine ou pas du tout comme syntaxe : or, c'est là que se décide la question de savoir si et en quel sens la philosophie est philosophie *du* langage et qu'on risque d'aboutir à la construction de langages selon une pure syntaxe – langages qui sont ainsi cohérents, arbitraires, mais vides.

PLAN DE CE COURS

Une première partie sera consacrée à une récapitulation historique du problème des signes avant la linguistique.

Une deuxième partie : les enseignements de la linguistique pour la philosophie (ce que tout philosophe devrait savoir de la linguistique).

Troisième partie : En quel sens la philosophie peut-elle être une philosophie du langage ?

(N. B. : Ce cours s'étale sur deux années : cette année 1962-63 sera consacrée à la récapitulation historique, des sophistes aux nominalistes).

/3/

PREMIÈRE PARTIE

RÉCAPITULATION HISTORIQUE DU PROBLÈME DES SIGNES AVANT LA LINGUISTIQUE

Nous étudierons ici quelques textes significatifs qui représentent des nœuds dans la constitution du problème du langage, des phases critiques dans l'histoire de la théorie du langage. Cette méthode par coups de sonde et sans souci d'intermédiaires historiques ne présuppose donc aucune philosophie de l'histoire de la philosophie ; de là son inconvénient – c'est qu'elle est didactique et ne permet pas de présenter une histoire complète du problème. Mais je la risquerai quand même et même justement parce que je pense qu'il n'y a pas de « progrès » en philosophie ni d'« acquis », et que, dans chaque haut moment de la philosophie, on peut retrouver, par sympathie et effort d'ouverture compréhensive, par-delà l'enchevêtrement des doctrines et des systèmes, un enseignement sur le problème qui nous intéresse et comme une contexture signifiante de cette problématique.

Le premier jalon de la théorie du langage est l'apport des sophistes. Nous effectuerons donc ensuite quelques coups de sonde dans l'apport des Grecs, avec des textes très significatifs, notamment avec le *Cratyle* de Platon, qui va ajouter une structure linguistique du discours (il sera question du savoir et de la communication des genres dans le problème platonicien), et [avec]⁷ le *Peri Hermeneias* d'Aristote, où va proprement se constituer la phrase⁸. Nous regarderons ensuite le point fait par les stoïciens ; puis, pour clore le cercle de la philosophie grecque, nous écouterons Plotin.

Pour le vaste Moyen-Âge, nous pratiquerons des tranches qui feront apparaître ce que furent la symbolique, la dialectique et la science au Moyen-Âge.

Enfin, nous risquerons la même interrogation à propos du difficile problème des universaux, en consultant le nominalisme.

⁷ 1962 : dans

⁸ 1962 : phase

PREMIÈRE PARTIE

L'ANTIQUITÉ

Chapitre I — L'apport des sophistes.

Chapitre II — Le problème du langage dans le platonisme

Chapitre III — Le problème du langage chez Aristote.

Chapitre IV — Stoïcisme et langage ;

Chapitre V — Plotin et le langage de la philosophie.

[14672]

/5/SECTION I. LA PHILOSOPHIE GRECQUE

CHAPITRE I

L'APPORT DES SOPHISTES

La théorie du langage prend un départ abrupt avec les sophistes. C'est avec les sophistes que le problème sera véritablement promu ; il ne s'efface pas comme avec Heidegger, mais s'impose comme tel : le langage fait difficulté avec les sophistes. Ce début commence aussi avec l'étonnement : l'interrogation est spécifiquement liée aux sophistes. Cette interrogation devient scandale quand elle se porte sur le langage lui-même puisque questionner, c'est encore parler. Aussi les sophistes sont-ils les « vilains » de l'histoire de la philosophie, aux yeux de Platon et d'Aristote.

Je tiens à ce début abrupt avec les sophistes et non pas avec Parménide et Héraclite, car il est essentiel que le problème du langage ait d'abord été posé à la philosophie par ce qu'il y a de plus récréé aux yeux des philosophes, surtout après le procès et la mort de Socrate. Ainsi, le problème est posé au philosophe par celui qui, à ses yeux, est l'antiphilosophe⁹. Les Ioniens, qui s'interrogeront sur la nature du langage, seront inscrits au nombre des philosophes, mais pas ceux qui ont posé le problème : ce sont les accusés du procès de Socrate, où Platon trouvera sa vocation et d'où l'on exclura systématiquement le sophiste.

On a donc un avertissement dès le début et qui est plein d'un sens multiple : c'est toujours la non-philosophie qui pose le problème au philosophe — cela est vrai depuis Protagoras jusqu'à Ayer¹⁰, et même, plus proche de nous, jusqu'à Wittgenstein (du moins le premier). C'est la contestation de la philosophie qui pose le vrai problème et demande au philosophe : « qu'est-ce que parler ? » — Question sans fin où le sophiste est toujours réfuté et d'une certaine façon irréfutable.

Mais, de l'autre côté, l'échec des sophistes à trouver le quelque chose correspondant à ce qu'ils disent, est aussi plein de sens. C'est encore un avertissement pour aujourd'hui : nous risquons autant de majorer le problème — ce qui éliminerait la philosophie — en exilant le discours pour en faire un monde, un monde hors du monde.

Quel est donc l'apport des sophistes ?

Il est à grouper autour de trois thèmes, que j'ordonne selon un degré de complexité croissante concernant le problème du langage.

⁹ Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1962 (PR).

¹⁰ Alfred J. Ayer, *Langage, vérité et logique* (1947²), Paris, Flammarion, 1956.

La sophistique représente d'abord une nouvelle manière de parler la promotion d'un *nouveau discours*, sous forme de prose ; nous considérerons le moment du discours sophistique comme une époque du discours lui-même. C'est cet aspect qui a été le plus souligné par Th. Gomperz dans *Les penseurs de la Grèce*¹¹, Nestle dans *Du mythe au discours*¹², où la /6/ sophistique est présentée comme une sorte d'« *Aufklärung* » grecque, et W. Jaeger dans son premier tome de *Paideia*¹³.

Deuxièmement, la sophistique se présente comme une *réflexion partielle sur le discours* (j'expliquerai « partiel »), où le langage apparaît essentiellement comme une grandeur distincte de l'être, de la nature, du cosmos, posant un problème spécifique : c'est, par exemple, le problème de la « rectitude » (*orthôtês*) chez Protagoras. C'est un problème spécifique et un problème distinct de celui de la vérité comme prise de l'être sur la parole. La « correction » n'est pas le problème de l'emprise de l'être sur la parole, mais le contraire. Dans ce dédoublement du langage et de l'être (*phusis, onta*) naît la philosophie du langage¹⁴. Troisièmement, la sophistique représente un *héritage d'apories, de paradoxes sur le langage*, que l'on peut aborder directement, mais aussi à travers d'autres questions. Ces apories sont liées très précisément à l'exil du discours qui, se fermant sur soi, devient chose et monde¹⁵.

Étudions ces trois points successivement.

1 — NOUVEAUTÉ DU DISCOURS CHEZ LES SOPHISTES

Je me contenterai de quelques mots sur le type de *discours* qu'ils inaugurent. Cette contribution générale des sophistes au problème du langage est en effet le point le plus facile à étudier.

a) *Nouveauté par son dessein.*

Quatre versants du discours :

– *Pédagogique*

Le dessein des sophistes est entièrement différent de celui des Ioniens, philosophes de la nature, « penseurs de la totalité » dit Axelos¹⁶. Ils ne se demandent pas ce qui est, ils ne s'interrogent pas sur la *phusis* en tant qu'essence se manifestant. *Leur dessein est essentiellement pédagogique et humaniste* : c'est le surgissement de la *paideia* (éducation des enfants) de l'adulte (W. Jaeger) ; la découverte que l'homme, s'il appartient fondamentalement à la totalité des choses, appartient médiatement à une culture qui est de l'ordre de l'institution, de la convention, de la coutume (j'y reviendrai à propos du langage expressément). L'homme n'est plus pris ainsi dans l'être des choses, mais dans un ordre institué qui peut être redressé, corrigé, contrôlé donc. Nous verrons que le langage tombe sous l'emprise de la *praxis* humaine et peut par là être contrôlé. En effet, les sophistes, en posant le problème du langage, le rattachent à celui d'une culture comme tâche réfléchie, et de l'*aretê* comme excellence à enseigner ; et c'est là que le langage va se poser comme être réfléchi, et éventuellement, comme être corrigé.

– *Social et politique*

Cette promotion (de la culture) a un aspect sociologique que je ne fais que côtoyer. La sophistique est à cet égard une mine de détails concernant la situation sociale et politique de la parole. W. Jaeger dit très bien que la sophistique¹⁷ relève d'un projet *erzieherisch-politisch*, éducatif-politique. C'est la relève

¹¹ Theodor Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique I* (A. Reymond, trad.), Paris, Payot, 1928. Gomperz traite des sophistes au livre III, chapitres V, VI et VII. L'édition originale allemande a paru en deux volumes entre 1896 et 1902 (PR).

¹² Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Kroener, 1940 (PR).

¹³ Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. I, Berlin/Leipzig, W. de Gruyter, 1934, 1936²(PR).

¹⁴ Je suivrai ici deux ouvrages : Eugène Dupréel, *Philosophie et histoire. Les sophistes : Protagoras, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel/Paris, Éditions du Griffon/PUF, 1948, et surtout Mario Untersteiner, *The Sophists* (K. Freeman, trad.), Oxford, Blackwell, 1954 ; une traduction française a paru chez Vrin en 1993 (PR).

¹⁵ Cf. ici les remarquables notations d'Aubenque, op. déjà cité (PR).

¹⁶ Cf. Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Minuit, 1962 (?).

¹⁷ 1962 : Sophiste

historique de l'aède, dont la tradition culturelle est reprise, et qui fournit à cet enseignement l'*aretê* qui forme les élites : ainsi la parole

[14673]/7/ n'est plus détenue¹⁸ par l'aède ou le chantre des exploits édifiants des dieux, mais par celui qui veut l'enseigner. Enseigner est un métier qui s'apprend et qui « paie » (la philosophie de Parménide et d'Héraclite, à ce point de vue, est une poésie philosophique comme celle des aèdes). Il fallait décaler le langage socialement de cette condition du chant et du chantre pour faire de la parole un métier visant à la formation du meneur d'hommes, dans une démocratie fondée sur le pouvoir persuasif de la parole, découvert par les sophistes (et qu'ils employèrent largement). Donc, plus précisément pour une sociologie de la connaissance, le sophiste marque le recul du chef autocratique, du pouvoir traditionnel, au profit d'un pouvoir institutionnel et conventionnel, qui est celui du discours sophistique.

– Philosophique

Outre le versant sociologique (politique d'une part, sociologie de la connaissance d'autre part), ce nouveau discours a un versant proprement philosophique. C'est un *progressisme* culturel à opposer à toute vision tragique du monde. La philosophie de l'histoire implicite à un projet éducatif est opposée à celle (qui est) implicite à la tragédie. Le meilleur indice en est l'opposition du *Prométhée* de Protagoras et du *Prométhée* d'Eschyle : le second puni pour son *hubris*, le premier repris au niveau humain et reprenant ce qui n'a pas été donné dans la *Moira*, négligeant les dieux. Protagoras réinterprète le mythe de Prométhée comme une sorte d'*Aufklärung* entre le tragique et l'ontologique, comme répétition d'une certaine condition humaine, réservant la question de savoir si quelque chose n'est pas perdu dans la mesure même où une nouvelle dimension apparaît.

C'est sur cette toile de fond qu'il faut placer la parole des sophistes.

b) Nouveauté par son instrument

Ce nouveau dessein s'est donné un nouvel instrument :

– *La parole comme prose*. Entre le poète tragique et le sophiste, les destinations de la parole s'opposent. Les sophistes, eux, visent à la conquête par l'homme de sa praxis. Aussi la sophistique reste essentiellement une *prose*, qui est l'instrument par excellence de l'enseignement. Les sophistes sont « moitié professeurs, moitié journalistes », disait déjà Gomperz¹⁹, fidèle à la caricature qu'on trouve dans le *Protagoras*. Le poète enchaîne par incantation et par charme ; l'aède récite et l'auditeur répète et imite par mimétisme, imitation (*mimesis*) et interprétation ; le poète tragique, lui, professe et purifie par la terreur et la pitié. Quant aux présocratiques, Parménide et Héraclite, ce sont encore des poètes.

– *La prose comme métier*. Par contre, s'opposant à l'incantation de l'aède et à la catharsis du poète tragique, voici maintenant le sophiste : professionnel vivant de la parole, qui fait *métier* de parler, d'enseigner à bien parler, et se fait payer des honoraires comme un ouvrier ou un marchand (Gomperz les définit encore des « marchands de paroles »²⁰) ; c'est ce professionnel qui succède au poète parasite de la cour des tyrans et des nobles. Et cela est légitime puisque, s'il se fait payer, c'est, comme l'indique l'origine du mot, un compétent, *sophistês*, « celui qui s'y connaît en... » – c'est l'inventivité dans tout ce que l'on veut.

– *La parole comme discussion*. Le moment du discours sophistique, c'est le moment de la compétition, La parole s'impose alors comme une arme, comme un moyen de combat, un moyen de dominer. Par-là est rendu manifeste, avec les sophistes, le danger de la parole, car elle peut devenir « une façon de rendre fort le discours faible », comme Platon accuse. Ce n'est plus le *laisser-apparaître* du *logos* de Parménide et Héraclite, mais une technique de combat : c'est un pouvoir nouveau de la parole qui apparaît dans le discours sophistique par rapport à la transparence de sa signification dans le *logos* présocratique.

¹⁸ 1962 : déte[xxx].

¹⁹ xxx

²⁰ xxx

Cela doit avoir affaire à la fois à la grandeur et à l'échec de la sophistique : Platon voudra redonner au *dire* son poids, sa densité ontologique perdue. Mais une première naïveté est perdue avec les sophistes.

II — LE DISCOURS COMME GRANDEUR PROPRE

Ainsi, puisqu'il s'agit ici d'établir l'histoire du problème du langage avant la constitution de la linguistique comme science, avec les sophistes, qui sont les premiers à avoir abordé le problème, on voit que ce sont toujours les contestateurs de la philosophie qui posent le problème du langage ; on trouve, et déjà avec Parménide, dans l'histoire de la philosophie, une configuration pleine de sens — et nous verrons Platon, Aristote et les stoïciens entrer successivement dans ce débat avec les sophistes, d'où le philosophe sort à la fois vainqueur et vaincu par lui-même.

Nous avons vu dans la section I que les sophistes parlent une nouvelle langue philosophique, un nouveau discours, mais il nous faut voir maintenant, deuxièmement, qu'ils en parlent comme *discours et réflexion sur ce discours* (II) et, troisièmement, qu'ils nous lèguent des *embarras* avec lesquels la philosophie grecque n'a jamais fini de débattre et qui préfigurent les problèmes centraux de cette philosophie (III).

Contre la poésie lyrique ou physique, contre la poésie philosophique des présocratiques, ce nouveau discours était donc un métier payant et faisait des sophistes des « marchands de paroles ». Mais ce nouveau discours, cette prose philosophique, en naissant fait problème pour elle-même, alors que le discours était transparent chez les présocratiques, ne faisait pas écran, laissait « être et paraître » (Heidegger) ce qui est. — Et c'est ce discours qui, paradoxalement, est posé comme problème par les sophistes : il est ce problème. Avec les sophistes, on assiste donc au commencement d'une réflexion sur le discours. Mais il nous faut essayer de comprendre comment c'est le même mouvement qui pose le problème du langage, qui libère la problématique propre du discours, et qui le rend errant, sans règle et sans critère — cela, pour comprendre que c'est la même entreprise qui inaugure la réflexion sur le langage et qui, ainsi, le rend obscur, troublant, en le faisant apparaître sous forme d'énigmes. Cela nous permettra de préparer le troisième point sur les fameux paradoxes légués par les Sophistes concernant le discours.

Que les sophistes aient les premiers érigé le discours en problème distinct, qu'ils aient fait du *logos* une question distincte de la question : qu'est-ce que la nature ? qu'est-ce que l'être ? — cela n'est pas douteux. C'est toute leur grandeur. Mais c'est une grandeur qui reste dès le début une grandeur douteuse, ambiguë. En effet, en décollant le discours de l'être, en le déprenant en quelque sorte de la totalité de la *phusis*, de la²¹ nature comme englobement de tout ce qui est en tant que cela apparaît, ils le découvrent comme chose humaine, trop humaine ! — Cette accentuation humaine du discours en fait sa *dignité* en même temps que sa *fragilité*.

– *Fragilité du discours*. Cette découverte se fait dans le cadre d'un inventaire des innombrables pouvoirs de l'homme parmi les *technai*, les habiletés de l'homme. À côté des traités spéciaux sur la cuisine, la tactique, la diététique, la musique, l'urbanisme, l'agriculture, on a un discours [14674]/9/ qui devient critique en se démythifiant par la phonologie, la grammaire, la rhétorique, la dialectique. D'où l'accusation socratique de polymathie, d'accumulation de savoirs partiels sans pouvoir de les dominer, de petites technologies sans règle de construction. Le langage est alors promu à la fois comme une de ces *technai* et noyé parmi les autres.

– *Le bénéfice pour le discours*. Mais il y a aussi un bénéfice : c'est que, pour la première fois, le langage apparaît comme une des institutions parmi les pouvoirs de l'homme, comme le point d'application d'une législation, d'une institution, voire même, d'une convention. Par là, le problème du langage renvoie à celui du *nomos* (ce que l'homme institue, d'où : loi). Il y a remaniement du rapport *phusis* — *nomos*, avec altération complète du sens primitif de la *phusis*, qui devient alors le terme ou le thème contraire du *nomos*. D'où l'opposition populaire entre *phusis* et *nomos*, entre nature et culture. La *phusis*, ce n'est plus ce cosmos englobant, la totalité de ce qui est en tant qu'il devient, mais le matériau [sur lequel]²² œuvrer pour en faire une institution. Sous l'influence de la jeune médecine, la *phusis* comme « empirie de la

²¹ 1962 : notre

²² 1962 : à

santé », devient, avec l'image latérale de l'agriculture, un terrain humain à cultiver, un terrain pour l'activité nomologique de l'homme. À ce propos, les allégories tenaces de la Renaissance et du XVIII^e siècle, où la culture est d'abord agriculture (qu'il s'agisse de sauvage à éduquer, d'arbre à émonder, d'animal à dresser, de terrain à labourer ou de champ à cultiver) – tout cela vient des sophistes. Ainsi, les sophistes disposent la trilogie *phusis* – *nomos* – *logos* selon un triangle :

▼ *phusis* ▼

nomos ► *logos*

– l'activité nomologique de l'homme élaborant la *phusis* en *logos*. L'homme a sa nature comme ensemble de propriétés. En retour, les sophistes étendent la nature des médecins à tout l'ensemble offert à l'éducation. D'où la séquence pédagogique nouvelle : *phusis* – *mathêsis* – *askêsis* (nature – exercice, apprentissage – enseignement). La *phusis* est à construire par l'exercice et l'enseignement (Gorgias). Il y a donc élaboration du « learning » en même temps qu'apparition de la « mathesis ». La *phusis*, qui s'offre à l'enseignement, c'est l'ensemble des dispositions à partir desquelles on peut faire une éducation. Qu'en résulte-t-il pour la structure du langage ? C'est la promotion d'un problème nouveau, d'une problématique propre qui exprime la disponibilité à l'action corrective de l'homme, le langage étant moins un milieu que l'homme habite, qu'un instrument dont il dispose et dont il use, et qu'éventuellement il pourra corriger. Ce n'est plus le problème de l'*alêtheia*, mais le problème de Protagoras, celui de l'*orthôtês*, du jugement du langage, de la correction, de la rectitude (en grec : *orthôs* = droit). Il y a un glissement du problème présocratique de l'*alêtheia* au problème sophistique de l'*orthôtês*, d'où naît le problème du langage.

Difficultés de la réhabilitation des sophistes. Ici commencent les difficultés, d'ailleurs fort difficiles à expliciter et même à mettre en ordre à partir de quelques fragments du *Gorgias* et surtout du *Protagoras* dont l'authenticité est difficile à acquérir.

Cette difficulté est accrue par l'écran entre les sophistes et nous que forment la volonté de dénigrement de Platon et la méthode d'amalgame qu'il pratique dans le procès des sophistes entre philosophie du langage et philosophie du devenir – amalgame dont le vrai Protagoras n'est peut-être pas /10/ coupable. Il semble en effet que le Protagoras du *Théétète* soit un personnage fabriqué sur le modèle du monde philosophique du V^e siècle, et comme le masque d'un autre adversaire : Antisthène. Le mobilisme prêté à cette espèce de sous-héraclitisme (« toutes choses se meuvent comme ceux qui courent » ; « tout est un » ; « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve »...²³), combiné²⁴ avec son apologie de la sensation subjective, est très probablement une construction polémique. Cette ontologie mobiliste ajoutée à la théorie nominaliste du langage (que semble avoir soutenue Protagoras) fait mettre en accusation ce Protagoras composite : « Rien n'est à titre d'unité déterminé en soi, tout ne fait que devenir pour autrui » (*Théétète*, 157 a). Subjectivisme, hédonisme, relativisme, accuse Platon – comme on sait, c'est l'interprétation ultra-subjectiviste du fragment le plus énigmatique de Protagoras : le fameux *anthrôpos-metron*, l'homme-mesure de toutes choses, qui pèse sur la sophistique comme sa tare originelle à cause de l'interprétation de Platon dans le *Théétète* : si chacun est la mesure des apparences, si cette mesure, ce n'est pas moi ni toi – alors, pourquoi ne pas prendre le cynocéphale comme mesure de toutes choses ? (151 c)²⁵

Peut-être ne faut-il pas commencer par là, mais y venir, surtout que le rapport avec le langage n'est pas clair dans ce fragment. Peut-être, comme le propose Untersteiner, ce fameux fragment de l'homme-mesure est-il la tentative avortée de résoudre un problème qui précisément a sa source dans une difficulté de la théorie du langage : les sophistes ont trouvé la difficulté de parler, de bien parler (*orthôtês*). C'est à la

²³ xxx

²⁴ 1962 : et bloqué

²⁵ Pour la réhabilitation des sophistes, voir Untersteiner et sa tragique linguistique (PR)

suite de cet embarras préalable qu'il faut comprendre donc, selon²⁶ Untersteiner, le début²⁷ de l'homme-mesure, de l'*anthrôpos-metron*.

Diogène Laërce, IX, 51, rapporte un propos qui concerne directement le discours et dont le tour est nettement pessimiste : *kai prôtos ephê duo logous einai peri pantos pragmatos anti keimenous allêlous*, [c'est-à-dire] « (Protagoras) est le premier à avoir dit qu'il y a deux discours sur toutes choses qui s'opposent l'un à l'autre ». « Il y a deux discours sur toutes choses » – c'est l'aveu de l'impuissance à penser univoquement l'unité de l'être ; il n'y a pas de langage univoque sur l'essentiel ; « il est impossible de penser absolument l'absolu », dit Untersteiner²⁸. En un sens, les poètes lyriques l'ont toujours dit, et Protagoras recueille ainsi leur héritage, qui est celui de l'incertitude des choses humaines. Et son accent dramatique (« deux discours qui s'opposent l'un à l'autre ») rappelle le pessimisme de l'épopée homérique, où il est dit (comme dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode) qu'il y a plusieurs *dikai* en lutte, des « justices », qui s'opposent²⁹. Il rejoint ainsi l'intuition centrale de la tragédie : la duplicité du dieu tragique qui à la fois cantonne les peuples dans des bornes et jette Xerxès hors de ces bornes ; de même, le Zeus de Prométhée, comble de la contradiction, et Agamemnon sacrifiant Iphigénie par obéissance à un dieu. Mais il se dégage aussi un sens nouveau, en liaison souterraine avec Héraclite ; c'est en effet un thème héraclitéen, mais un thème décapité de la loi des contraires qui est désormais perdue, alors qu'Héraclite pensait l'Unité du Tout – le³⁰ chemin qui monte et celui qui descend, mais ils³¹ sont les mêmes ! – ce qui est deux est finalement un – deux choses opposées sont encore à comprendre comme une seule et même chose, – ce qui apparaît multiple pour l'homme, est en réalité un – il y a identité des oppositions, etc. – Ici, cet héraclitisme transformé met le discours à la dérive en le livrant à l'antilogie généralisée ; c'est vraiment l'*anti-logos*, la conviction brisée du discours, le *dissos logos*.

Un rapprochement est à faire ici avec le problème de la linguistique moderne où le langage n'a pas de fondement ontologique.

Untersteiner se représente la sophistique comme une tentative de sor[14675]/11/tir de cette impasse découverte *au niveau même du discours*, par une technique responsable *également au niveau du discours*. La sophistique tombe dans l'impasse du discours à propos de l'entreprise pour en sortir avec des moyens appartenant à ce discours, comme un malade qui tenterait de se guérir d'une maladie avec des remèdes qui lui appartiendraient. Il est impossible de fonder le langage, puisqu'à propos de cette entreprise, il retombe dans l'errance d'où l'on voulait le sortir. Comment est-il encore possible de parler si, premièrement, la voie de la totalité est fermée – comme le montre le fameux fragment qui selon Diogène Laërce (IX, 51) ouvrait l'antilogie : « Quant aux dieux, je ne peux savoir (*eidenai*) ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni quelle est leur figure, car beaucoup de choses empêchent de le savoir : surtout l'obscurité de la question, la non-manifestation (*adêlatês*) et la brièveté de la vie humaine »³² – et si, deuxièmement, est fermée aussi la voie de la sagesse tragique – sagesse qui ne consacre pas la dissolution de l'absolu, mais qui, érigeant le souffrir comme discipline, par intériorisation de la contradiction, par identification souffrante, marche vers un sens caché (c'est Œdipe s'arrachant les yeux parce qu'il ne peut³³ supporter la vue de la réalité). Il reste alors aux sophistes à tenter une sorte *d'aménagement humain du discours*, si le sol radical de l'absolu est inaccessible. Si le ton était tragique au départ, cet essai d'aménagement humain, devenu possible, mène alors à l'anti-tragique, car le tragique, c'est l'élégiaque, et on est ici devant un humanisme. C'est l'accent délibérément et foncièrement anti-tragique que révèle la *réinterprétation du mythe de Prométhée* dans un sens humaniste et progressiste. En effet, cette réinterprétation par Protagoras est un très bon indice de cet humanisme, et signifie ceci (comme Platon l'a très bien vu) : la nature n'a pas résolu certains problèmes ; ainsi, pour remédier à la faiblesse et à la nudité de l'homme dans son équipement biologique, il faut à la nature l'émergence des techniques que raconte justement le mythe et qui est figurée par le vol et le don de Prométhée. [Il en va] de même pour l'émergence de la vie

²⁶ 1962 : d'

²⁷ Lire : débat ?

²⁸ xxx

²⁹ *Iliade* IX, 571, traduction p. 222-4 (PR) ; probablement Budé, à contrôler.

³⁰ 1962 : que le

³¹ 1962 : qu'ils

³² C'est la découverte des antinomies de la dialectique transcendantale avant Kant (PR).

³³ 1962 : ne pouvant

avec son équilibre biologique, qui est le don d'Épiméthée. Ainsi les *technai* ne pourront rien obtenir de la nature sans la « justice » (*dikaïosunê*) et la « pudeur » (*aîschunê*), qui sont les dons d'Hermès, et sans lesquelles, faute d'art politique, les hommes se font la guerre. Nous retrouvons, parallèlement à ce Prométhée non tragique, le problème qui l'a suscité, à savoir celui de l'*orthôtês*, et que Protagoras a tenté de reconstituer en contrebas d'une ontologie impossible. Faute de savoir absolu, organisons l'opinion et tentons de nous en rendre maîtres ! C'est le programme des sophistes. Mais, comme Untersteiner l'a parfaitement vu, ce genre de propos peut osciller entre un agnosticisme à la Calliclès, donnant la prime au plus fort, au plus rusé, et une théologie négative à la Xénophane (« Dieu est inconnu »), entre Montaigne et Pascal, entre Feuerbach et Dostoïevski — disons que c'est l'hésitation entre la fascination de l'habileté et du succès et un tragique de la connaissance. Ou alors, ce mouvement d'oscillation peut s'arrêter à l'instauration probable et raisonnable d'un ordre humain — et simplement humain : c'est la voie, semble-t-il, de Protagoras.

Alors, peut-être que la question de l'*orthôtês* est une tentative pour mettre un cran d'arrêt à ce glissement du discours délié de l'être vers l'arbitraire pur. Si l'homme n'est plus engagé par la présence de l'être, alors il faut³⁴ essayer une sorte d'arbitrage de l'opinion par une tech/12/nique de la rectitude : l'*orthôtês* est alors un temps d'arrêt à imposer au glissement du discours vers l'arbitraire.

C'est ici que nous rencontrons les deux fameux fragments défavorables à la cause de la sophistique : le premier concerne directement le langage ; le second non, du moins en apparence, mais peut-être est-il finalement plus centré que le premier sur le langage — deux fragments défavorables donc à la sophistique comme réponse avortée à l'impuissance du langage absolu, les sophistes étant les premiers à dire que deux discours s'opposent l'un à l'autre sur toutes choses. Ces deux fragments, suffisamment attestés par Platon pour être de Protagoras, ce sont :

— *Premièrement* : *ton hêttô logon kreittô poiein*, [c'est-à-dire] « rendre fort le discours faible », « faire du discours le plus faible le discours le plus fort » (D.K, 808 6 b)³⁵ — confirmé par Aristote qui le cite aussi dans *Rhétorique II.*, 24. 1 402 a 23,

— *Deuxièmement* : l'homme-mesure.

On pourrait croire à première vue que « rendre fort le discours faible » est un propos inquiétant : n'est-ce pas là la règle de l'« habileté » (Kant)³⁶ ? Mais en relisant l'*Apologie de Protagoras* dans le *Théétète* (166 a – 168 c), une issue s'entrouvre. Protagoras y apparaît en effet comme soucieux et responsable de traiter le discours exactement comme le médecin traite la maladie. La comparaison entre médecine et rhétorique est constante chez les sophistes. C'est d'ailleurs la découverte de Socrate : faire de l'âme un problème philosophique ; il s'agit de « prendre soin », *therapeuein*, de l'âme. Qu'est-ce donc alors que rendre fort le discours faible pour le sophiste ? C'est le propre de la fonction très positive de l'éducation, comme celle de la médecine, que d'invertir, de redresser, de changer les états, les dispositions (*metaballein exin*). Le dire faible, n'est-ce pas l'opinion individuelle, isolée, errante ? Et le discours fort, l'opinion commune, qui serait à la vie éthique et politique ce qu'est l'équilibre des humeurs pour la vie biologique ? Il s'agirait de faire passer les gens de la faiblesse à l'ordre convenable, de faire rentrer les discordants dans l'harmonie. Il y aurait une normativité, un ordre convenable, à la discrétion de la compétence du médecin, et non à la discrétion de la décision du malade ou selon la logique du désir. De même, le discours fort n'appartiendrait pas à l'individu qui le détient, ou le tient, mais serait précisément celui qui, par rapport à la santé des individus, représenterait une règle normative de santé et d'équilibre : la question de l'*orthôtês* ne se situe-t-elle pas alors en contrebas d'une ontologie impossible et sur le terrain même de la dissolution par l'antilogie, face à sa menace ? Ne serait-ce pas un probabilisme du discours, une position des critères de probabilité du discours selon un ordre de compétence objective réalisé chez le sophiste, selon l'existence la plus objectivée possible du discours sophistique dans le « meilleur » et dans le « pire » ? Aussi, ce qui ressort de ce fragment, c'est la conviction pédagogique que l'homme est éminemment « éduicable » — ce qui va bien dans le sens du nouveau mythe de Prométhée et qui même réincorpore une certaine Providence comme *theia moira* impliquée dans cette donation de l'homme à lui-même (322a). Cela suppose un rapprochement valable entre *politeia sophia* et *kreittôn logos*, entre la sagesse politique, qui est la

³⁴ 1962 : faut-il

³⁵ HermannDiels/Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, 3 vol., Zürich, Weidmann, 1952⁶.

³⁶ xxx

recherche d'un ordre civil, et le discours fort — comme le suggère (et comme nous l'avons déjà vu) le mythe de Prométhée : le don de la vie laisse l'homme démuné ; le don des techniques n'est rien sans la pudeur et la justice, dons d'Hermès, car, faute d'art politique, les hommes s'entredétruisent. La conjonction du redressement du discours et de la recherche d'une cité ordonnée constitue le problème de l'*orthôtês*. La préoccupation de rendre fort le discours s'accompagne ainsi chez Protagoras [14676]/13/ de la préoccupation de doter la cité d'un ordre civil.

Donc, le problème de Protagoras, c'est celui du lien entre l'art politique et l'art du discours.

— Peut-être peut-on sauver quelque chose d'important — d'important pour la problématique du langage — du *deuxième fragment*, le plus embarrassant — sur lequel il faut finir et non commencer — en le rapprochant du fragment ambigu que nous venons d'étudier ; et d'abord, le citer intégralement : « *L'homme est la mesure de toutes choses. De celles qui sont, qu'elles sont (hôs eisi). De celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas (hôs ouk'eisi).* »

Il y a plus d'énigmes qu'il n'en faut ! Trois questions surgissent quand on tente une lecture directe de ce fragment : Qu'est-ce que mesurer ? Quel est cet homme-mesure ? — Question plus obscure encore que la troisième enfin, qui est celle de savoir ce qui est mesuré.

Qu'est-ce qui est mesuré ? Et pourquoi ce doublet de ce qui est et de ce qui n'est pas ? Cette référence au non-être ? Comment mesurer le non-être ? Si ce qui est mesuré, c'est le *pathos hekastô paron* — l'impression présente à chacun, ce que chacun ressent dans le moment présent — alors, pourquoi cette référence à ce qui n'est pas ? Si la formule porte seulement sur les perceptions subjectives, sur les sensations de chacun, cette référence au non-être est alors incompréhensible.

Quant à l'homme-mesure, l'*anthrôpos-metron*, qui est-il ? Est-ce chacun ? La cité ? Le genre humain ? Ou bien quelque sujet transcendantal (selon l'interprétation du néo-kantien Gomperz³⁷) ? Le sens est difficile d'accès, non seulement à cause du caractère fragmentaire du texte qu'on aborde directement, mais aussi à cause du brouillard platonicien et de la fausse clarté que répand Platon par son faux commentaire. Platon dit : mesurer, c'est opiner ; ce qui est mesuré, c'est l'apparaître au sens le plus plat de la sensation actuelle ; et enfin, celui qui mesure, c'est chacun, vous, moi, ici et maintenant, un animal aussi bien, et la plus bête des bêtes à la limite ! « Telles tour à tour m'apparaissent les choses, telles elles sont, telles elles te sont, or homme, tu l'es et moi aussi » (152a). D'où le *pathos ekastô paron*, l'impression présente à chacun.

Ici encore, la clef est à chercher du côté de cette mission de l'éducation politique (politique, au-delà de l'État³⁸) de l'éducation à la liberté, qui consiste à invertir (*metaballein*) les états, les dispositions. On lit dans le *Protagoras* (166d – 167d) : « Et ces inversions, les médecins les obtiennent par des remèdes et les sophistes par des discours » (166e) —. Donc, toutes les apparences, ou toutes les opinions ne se valent pas ; il y a du meilleur et du pire, puisqu'il y a des dispositions qu'il faut faire prévaloir — « Il faut faire l'inversion des états ; car l'une de ces dispositions vaut mieux que l'autre. De même dans l'éducation, c'est d'une disposition à la disposition qui vaut mieux que doit se faire l'inversion ».

L'intention des sophistes est donc certaine : en l'absence d'une ontologie impossible, exercer un arbitrage³⁹ politique des opinions, qui passe par une rectification du discours. Cette confiance dans la rectification du discours expliquerait le *ton dogmatique* de ce propos relativiste par son contenu. Ce n'est donc pas un propos d'un scepticisme total, mais un propos dogmatique — dogmatique, non pas propos ontologique comme dans un discours de l'être, mais dogmatique dans son plan, dans ce qui reste à faire : mesurer de toutes choses qu'elles sont, qu'elles ne sont pas (les mots « être » et « n'être pas » sont *prononcés*). Untersteiner dit : « Il faut énoncer dogmatiquement /14/ ce propos relativiste »⁴⁰. Ce qui est pour nous selon la rectitude est en soi ; ce qui n'est pas pour nous selon la rectitude n'est pas du tout. L'homme, parce qu'il est capable d'un discours correct, est arbitre du degré de réalité ou d'irréalité de ce qui apparaît, de ce qui se manifeste.

³⁷ xxx

³⁸ Cf. Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956 (PR).

³⁹ 1962 : arbitraire

⁴⁰ xxx

Untersteiner a tenté de justifier la sophistique au maximum⁴¹. Mais la question se resserre dans la possibilité d'un discours sur le discours correct. Mais enfin, est-on sorti de l'oscillation mortelle ? — L'oscillation historique entre la volonté de puissance du jeune Calliclès ou le jeu funeste et académique de l'antilogie — où les mots n'existent que comme différentiels de sons et de sens et dont les règles sont purement internes (Aristote parle de *logikos kenos* = paroles verbeuses⁴², à vide) — ou le retour à un traditionalisme modéré et raisonnable, comme le conservatisme éclairé de Gorgias, ou un empirisme sans principes, ou une rhétorique esthétique vidée de son contenu. Voilà ce que Socrate a percé à jour en lui opposant la requête d'une géométrie de la morale, d'une science des essences, des vertus et de la vertu, en réglant le discours non sur lui-même, mais sur l'être dit du discours.

Mais essayons de situer le point d'échec dans la théorie même du langage — ce qui va nous permettre d'estimer la contribution spécifique de la sophistique au problème du langage et [de] voir les apories dont les sophistes chargent la philosophie du discours. Nous allons voir qu'ils n'ont pas trouvé ce discours correct qu'ils cherchaient et nous ont légué à partir de ce problème l'héritage d'un problème tronqué : celui du discours fermé sur soi.

III. LE DISCOURS FERMÉ SUR SOI

Cette double possibilité — le jeu sans règle et la dictature des compétents — nous mène au point même où l'héritage de la sophistique est un héritage non de désinvolture éthique, mais bien de détresse linguistique (le « tragique linguistique » d'Untersteiner). Cette oscillation entre désinvolture et détresse linguistique provient de ce que le langage est vu comme se suffisant à lui-même. Cette oscillation est le lieu d'un examen sur la nature du langage, à savoir qu'il constitue pour lui-même un ordre tout entier à l'intérieur de lui-même, possédant les règles de son propre jeu. Il faut donc atteindre ce point de détresse linguistique et non de désinvolture : les sophistes sont si peu les amuseurs de la philosophie que Platon et Aristote n'ont jamais fini de leur répondre. Aristote, dit Aubenque, répond sans cesse à la sophistique, par-delà la réponse impossible de Platon : « L'aristotélisme est moins une branche dérivée du platonisme, qu'une réponse à la sophistique par-delà Platon »⁴³. Certes, ils ne figurent pas parmi les ancêtres de la philosophie, de l'ontologie, comme recherche de l'être et des causes de l'être (Livre A de la *Métaphysique*) ; s'ils sont hors de la philosophie, c'est que la question du langage sur le langage, les problèmes linguistiques ne sont pas des questions philosophiques fondamentales, ni même des questions proprement philosophiques. Mais c'est précisément à ce titre (parce qu'ils sont hors de la philosophie) qu'ils sont *l'autre* de la philosophie. L'adversaire n'est jamais liquidé. Or, ce qui les rend redoutables, c'est précisément qu'ils ont imposé à la discussion leur terrain, qui n'est ni l'être ni la nature, mais bien le discours ; non seulement le terrain, mais l'arme de la polémique, à savoir la « réfutation », *elegchos*, au niveau du discours lui-même : « Nous restons dans les discours et dans les mots » (*Métaphysique*, Γ 5). Ici, Aristote est allé beaucoup plus loin dans sa perspicacité que Platon : ce n'est pas un Protagoras fantastique qu'il pourfend, mais les subtils disputeurs qui ont [14677]/15/ fusionné la méthode dialectique d'argumenter de Zénon d'Élée avec la rhétorique des sophistes pour en faire un art du sophisme cultivé dans les écoles para-socratiques ou post-socratiques (Mégariques, Cyrénaïques, Cyniques) dont Antisthène est le plus célèbre représentant. C'est lui qu'Aristote combat par-dessus la tête de Platon. *L'éristique*, c'est la vérité de la *sophistique*.

Maintenant, où situer l'embarras qui est non seulement leur propre échec et cette espèce de paralysie qu'ils ont léguée à la philosophie ? À ce point précis où, ayant reconnu que le discours est autre chose que la *nature*, que *l'être*, ayant exilé le langage de la *nature*, ils l'ont traité comme une *autre* nature, un *autre* être, comme un ordre *fermé sur soi*, qui ne renvoie à rien hors de soi, qui ne signifie pas l'autre que soi. Ils ont ainsi raté, manqué le problème de la signification. Cette reconnaissance du discours fermé sur soi va loin : la question est de savoir si les modernes philosophies du langage ne sont pas une subtile élimination du problème de la signification, c'est-à-dire finalement de la désignation de l'être par le discours, au profit d'une structure hypostasiée — la limite d'une *syntaxe* qui a toutes ses règles en elle-même, mais ne parle sur rien qui soit, l'hypostase de la syntaxe qui vide de sens le langage. Au fond, ce n'est pas par hasard que le problème du langage est lié dès le début à la sophistique. La philosophie oscille

⁴¹ Cf, Untersteiner, *The Sophists* (op. cit.) III, 17 (PR parle de « Cours sur les sophistes »)

⁴² 1962 : verbales

⁴³ P. Aubenque, op. cit., p. 96 (PR).

peut-être toujours entre l'oubli du langage comme problème spécifique et l'hypostase du langage aux dépens de ce qui est dit.

Les sophistes ont buté sur trois difficultés, en apparence différentes, élaborées sous forme de *paradoxes*, mais qui toutes trois se rattachent à la même élimination de la fonction signifiante par quoi le signe se dépasserait vers un signifié. Leur échec se solde par ces trois impossibilités :

a) *Impossibilité du discours faux ou du mensonge*, et donc du *discours vrai*, puisque la valeur opposée est impossible : dire = dire quelque chose = dire de l'être = être dans le vrai. Si l'être est la même chose que le dire, alors le discours est toujours dans le vrai. Cette sorte d'adhérence de l'être au dire, au moment où le dire est traité comme sphère propre, vient de ce que le dire est traité comme être, et lui-même comme tout être possible.

Le signe ne se dépasse alors jamais vers le signifié : nous ne pouvons ni l'atteindre ni le manquer. D'où la formule : *mê einai antilegein* : « il n'est pas possible de se contredire ».

b) *Impossibilité de l'attribution, de la prédication, ou de la communication des genres*. Dire cheval, c'est ne dire que cheval ; je pourrai dire cheval, mais pas qu'il est blanc. Le mot et la chose se recouvrent ; d'où tautologie sans fin, car le langage est figé dans sa nature d'être dit, dans son être-dit⁴⁴.

c) *Corollaire : impossibilité de la définition*, si la définition est la substitution d'un complexe verbal à un terme et si définir, c'est poser l'équivalence d'un terme défini et d'un ensemble de termes définissants. Les mots sont des atomes de réalité, distincts d'autres atomes ; aussi un mot ne peut-il être lui-même et un autre que lui-même. Il est toujours même que soi. Tout le problème du *signe* est précisément là : que le signe renvoie à d'autres signes et renvoie à l'autre que tout signe, à la chose signifiée, quoi que ce soit. /16/Il y a un très beau texte de Gorgias dans Aubenque⁴⁵. Le discours est chose parmi les choses ; il rencontre les choses par hasard, il ne les désigne pas, il ne les signifie pas. « Le discours ne renvoie donc à rien d'autre qu'à lui-même ».

Le problème du signe a été fondamentalement manqué par ceux qui ont posé le problème du langage.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DU LANGAGE ET LE PLATONISME

Comme Aristote et les stoïciens, Platon va donc entrer dans le débat avec les sophistes, d'où le philosophe sort à la fois vainqueur et vaincu par lui-même, à propos de la question « qu'est-ce que parler ? » que pose la non— philosophie à la philosophie. D'où l'embarras de Platon, que manifeste le *Cratyle* (387c – 388c), dans lequel⁴⁶ il n'arrive pas à se démarquer de cette situation, de ce problème.

BUT DE CETTE LEÇON

Le but de cette leçon est de *cerner* et de *discerner* dans ce texte ce qui est apport à la linguistique, ou présupposition à la linguistique, dans le platonisme. Je dis *cerner*, car en un sens large tout le platonisme est une réflexion sur le discours, sur le langage – une philosophie du langage⁴⁷. Ce qu'il nous faudra donc voir, dans cette leçon, c'est comment, dans le platonisme, on peut isoler, à côté de la théorie des idées, un noyau linguistique à peu près distinct de la théorie des idées. Tout le platonisme peut être d'abord considéré comme une gigantesque entreprise, un essai pour *ancrer* le langage dans l'être – ce langage que les sophistes avaient en quelque sorte délié de l'être et livré à l'errance – et c'était leur tâche précisément de décoller le langage, la parole, de l'être, de l'être qui se laisse voir dans la parole, comme chez les présocratiques, pour en faire un monde propre (ce fut, comme on l'a vu, leur grandeur, mais aussi

⁴⁴ Aubenque subordonne ce problème au premier. Jacques Rolland de Renèville en a vu la spécificité dans son *L'Un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes* (Paris, Vrin, 1962). Dans *Autour de Platon* (Auguste Diès, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1927), on lit (p. 47) qu'il y a non seulement autonomie historique de cette difficulté proprement parménidienne, mais aussi du problème de la *sumplokê* (PR).

⁴⁵ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 102 (PR)

⁴⁶ 1962 : et où

⁴⁷ Cf. Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, 1942 (PR).

leur échec). Platon veut lier à nouveau le discours, le soustraire à cette errance en le gageant et en l'engageant dans les êtres ; d'où son essai pour ancrer le discours dans le sol des êtres véritables, des êtres véritablement existants, *ta ontôs onta*, des « étants qui sont étamment » (pour parler comme Heidegger, qui ici d'ailleurs parle grec !⁴⁸) ; c'est ce redoublement du mot « être », cette élévation au carré, qui assure au discours sa stabilité. Dans cette ligne générale, on peut dire d'autre part que cet ancrage du discours dans les êtres et dans les relations réelles entre les êtres réels est, comme on sait, assuré par la coïncidence de deux problématiques différentes : celle de la vision d'une part, et celle de la nature, d'autre part ; et cette coïncidence est elle-même assurée par la création du problème de l'*eidôs* (l'Idée, l'essence ; l'*ousia*, la substance d'Aristote). Par la position de l'*eidôs* comme unité de sens, comme permanence et identité de soi à soi-même, c'est une sorte de contour de l'être où la vision et l'être coïncident⁴⁹. Ce qui est véritablement, la nature véritable, ce sont ces *eidê*⁵⁰.

L'*ousia* est la question-même « *tì pot'èsti ?* : « qu'est-ce qui peut être ? » transformée en réponse : il y a le Beau en soi, *auto to kalon*. [14678]/17/

C'est donc une philosophie où de nouveau le langage est résorbé, réintroduit dans l'être. Cela se voit dans la formule : « Les Idées nomment en même temps qu'elles sont nommées. »⁵¹

Mais il ne faut pas que tout le platonisme vienne. Ce qui nous intéresse dans cette leçon, ce sont les décisions proprement linguistiques, implicites ou explicites, mises en jeu par la théorie des idées et par sa révision dans ce qu'on peut appeler le second platonisme. Comment peut-on dès lors isoler, sans faire violence au platonisme, un problème linguistique dans ce grand ensemble, dans cette totalité qui est problème du discours ? Dans la mesure où il y a pour Platon un problème du *legein*, du parler, et du *logos* : « Peut-on parler vrai, parler faux ? » (*Cratyle*, 385b). Cette question s'inscrit en marge de l'*ousia*, de l'*eidôs*. Ce qui est, est *eidôs*, c'est-à-dire vérité. Comment peut-il y avoir une distance entre notre parler et l'Idée ? Un écart entre le langage et l'être ? Cet écart – manifesté par « il y a plusieurs façons de dire l'être », « l'être se dit de multiples façons »⁵² – se creuse dans plusieurs directions ; en particulier, l'erreur le dramatise ; c'est l'écart silencieux du parler, de la parole elle-même, à l'être.

I LE PROBLÈME DU NOM : *onoma*

À un premier niveau, nous rencontrons d'abord l'accentuation du *problème du nom (onoma)*. C'est une question déjà implicite dans tous les autres dialogues socratiques qui portent sur des noms⁵³, car elle est impliquée dans la question « *tì pot'èsti ?* » Que peut bien être le courage ? la vertu ? etc. Cette question équivaut à « *tì onomazomen ?* Qu'appelons-nous ? Que dénommons-nous ? » C'est le problème de la dénomination. La question de l'essence coïncide donc avec celle du nom. Cette relation du nom à l'essence peut être lue dans les deux sens : poser la question « *qu'est la vertu ? le courage ? etc.* », c'est chercher le fondement de la dénomination. Mais on peut lire en sens inverse qu'un choix linguistique est déjà opéré lorsqu'on pose une telle question et que c'est en privilégiant la question du *nom* que la philosophie s'oriente du côté d'une recherche des formes séparées (d'où le problème de la relation, de la communication des genres). On verra dans la deuxième partie de cette leçon que le second platonisme est sorti des difficultés de ce départ linguistique. Le départ linguistique n'est d'ailleurs pas propre au platonisme. Il y avait dans la philosophie déjà un départ linguistique dans la question du nom ; elle était déjà imposée à Platon comme on le voit au début du *Cratyle*, qui s'ouvre sur un débat déjà commencé et où Socrate est invité à considérer l'état d'un problème. Ce problème, cette question du *Cratyle* est à cet égard instructif : on y voit Socrate tenter de se situer par rapport à deux thèses opposées, qui ont en commun le fait d'interroger sur la *justesse* des noms. Les uns (*Cratyle*) veulent⁵⁴ que les noms soient justes par nature, par adhérence de l'être-dit au dire ; selon *Cratyle*, les noms ont une justesse naturelle ; le phonème lui-même est justifié : il est l'indicateur de sa propre signification qui est inscrite en lui ; dans le choix des noms, il y a déjà,

⁴⁸ xxx

⁴⁹ Comme le montre la racine de *eidôs* = *vid*, voir, *videre* (PR).

⁵⁰ *ousia* = *eidôs* (PR)

⁵¹ Xxx.

⁵² Aristote, *Métaphysique*, G2, E2 (PR).

⁵³ Le *Lachès* porte sur le courage ; le *Ménon* sur la vertu, etc. (PR).

⁵⁴ 1962 : voulant

inscrites, leurs significations. Les autres, en face de Cratyle : il y a Hermogène qui dit non, les noms sont arbitraires ; ils sont le produit de la convention et de la coutume. C'est l'alternative⁵⁵, l'opposition sophistique, *phusis* – *nomos*, nature – convention, qui bloque le problème. C'est /18/ dans le champ de la question ainsi délimité que Socrate trouve la position du problème. La décision socratique sera de dire que c'est le nom qui porte le rôle principal, le poids de la fonction linguistique, et que le langage est avant toute dénomination. Mais arrêtons-nous à la question elle-même *avant* de voir la réponse d'ailleurs ambiguë, complexe, voire embarrassée, de Socrate dans quelques textes du *Cratyle*.

a) *Fonction du langage-problème*

Cratyle 388b : c'est par les noms que « nous nous instruisons les uns les autres et que nous distinguons les choses suivant leur nature » (*didaskomen allêlous kai diakrinomen ta pragmata*). De nos jours, la linguistique moderne établit la valeur diacritique des mots⁵⁶ ; la signification de chaque nom est constituée par la *différence*, par la valeur discriminative. La signification n'habite pas le signe, mais elle est une relation différenciée avec les autres, la variable différentielle. C'est vrai pour la linguistique moderne –, mais pas pour la pensée grecque, pour qui la dénomination cerne entièrement le contour du mot et du sens, et le constitue. Pour Platon, le sens adhère au mot dans son isolement et dans sa solitude. Ainsi, avant même tout débat sur la justesse naturelle, une chose est acquise : le langage est d'abord un *analyseur* ; il a une fonction discriminante. Il ne faudra pas le perdre de vue tout à l'heure, car s'il y a un problème de l'attribution, de la communication des genres, c'est d'abord parce que le langage instruit en analysant (388c rapproche « instruire » et « discriminer »). En effet, la question se posera de la possibilité de la relation entre chaque sens et chaque chose. Chaque sens isolé en face de chaque chose fait de chaque mot une entité singulière, absolue. À chaque fois se pose un problème singulier : comment faire communiquer les genres puisque chaque sens est le même pour soi, puisque les sens sont constitués chacun pour soi ? comment instituer alors des relations ?

b) *Analyse de la dénomination*

Reprenons ce texte capital où tout se décide : 386e – 388c. Dans ce texte, Socrate va procéder par propositions enchaînées, et tous les mouvements de cette analyse vont être importants. On établit successivement :

– *premièrement*, que le langage est une *action*⁵⁷ : *praxis*. C'est comme, *praxis* que le langage se situe, s'inscrit, hors de l'être, de l'*ousia* – S'il est *praxis* – comme toute action, il doit être approprié *kata tèn phusin* (387a) ; ce qui est commenté par : selon l'*opinion juste* (*kata tèn orthên doxan*), ce qui est le problème même des sophistes⁵⁸ – comment cette action pourra-t-elle être droite (*orthê*) ? juste ? Par là est réservé le problème d'un *parler correct* qui n'est pas à la merci de chacun⁵⁹.

– La *deuxième étape* est marquée par le passage du *Cratyle* 387c : « Nommer est une partie (*morion*) du parler ». C'est le nom qui est la *partie principale* du parler (on ne dit pas quelles sont les autres « parties »). Cependant, le *Cratyle* n'est pas muet sur ce point puisqu'il parle d'une autre fonction du langage : questionner-interroger, qui est proprement dialogue et dialectique (390c). Or, la parole est une action. Donc, le nom lui-même, [14679]/19/ le mot, est une « *praxis* » au sujet des choses – des choses en général, des « *pragmata* »⁶⁰. Ce qu'on a donc dit du *parler correct* se précise en nommer correct (et non arbitraire) – 387d.

– *Troisième étape* : « L'instrument du nommer, c'est le nom » (388a). Le problème devient celui-ci : comment donner au nom une *valeur instrumentale juste* ? Remarquons qu'il y a à ce propos toujours l'imagerie technique – la tarière, la navette, etc. ; en particulier (en 388c), le langage est un tissage dont

⁵⁵ 1962 : alternation

⁵⁶ Le mouton, le porc, le bœuf, le veau, dans un champ, et les mêmes comme viande de boucherie, se disent en anglais, respectivement, « sheep » et « mutton », « pig » et « pork », « ox » et « beef », « calf » et « veal » (PR).

⁵⁷ Ce qui est très sophistique, le langage comme cuisine (PR).

⁵⁸ 1962 : le problème des sophistes-mêmes.

⁵⁹ Au fond, c'était le programme même des sophistes, de se rendre responsables d'une action à quoi appartiendraient des lois propres.

⁶⁰ Trucs, affaires, machines...

l'outil, la navette, est le nom (*sumplokê organon ti kai to onoma*). Cette image de la navette se retrouve souvent : le roi du *Politique* est un tisserand⁶¹ ; on lit aussi dans le *Cratyle* en 388b : « Or, quelle est notre opération quand nous tissons ? N'est-ce pas, la trame et les fils de la chaîne étant enchevêtrés, de les démêler ? » Ce n'est d'ailleurs pas par hasard, car le tissage sera le modèle de l'entrelacement des mots — verbes et noms — dans le discours. C'est l'analyse du *Sophiste* (en 262c-d), analyse que nous retrouverons chez les stoïciens. Ainsi, la formule : « Le nom est aussi un instrument » pose le problème de la portée instrumentale du nom.

— *Quatrième étape* : Ici s'introduit subrepticement le lien instruire — discerner — nommer (dans *Cratyle* 388b, déjà cité). Instruire, c'est la face intersubjective du langage ; c'est le côté du rapport à autrui, du rapport social mutuel d'interroger et de répondre, de la réciprocité dans les consciences et de la communication. Et discerner, c'est la face objective du langage, le côté des choses. Nommer, c'est l'opération ou l'action. Remarquons que l'accent passe à « instruire » : « comme il faut » (*kalôs*) = *didaskalôs* : « de façon propre à instruire ». Car c'est la valeur sociale qui atteste que ce n'est pas arbitraire.

c) Conséquences de cette analyse

Essayons de tirer les conséquences de cette analyse.

L'analyse ainsi élaborée consacre la *discontinuité des êtres du langage* et aboutit à poser des unités de sens distinctes. Ainsi, toute une ontologie est engagée pour cette analyse. Diès parle d'« ontologie distributive »⁶² et Goldschmidt de « polythéisme des Idées »⁶³. Nous sommes encore loin de Saussure avec son idée des « différences »⁶⁴. Du moins, une théorie des noms et du langage comme instrument diacritique implique-t-elle un pluralisme ontologique qui met fin à la totalité parménidienne dont l'homme fait partie — totalité habitée par le langage et l'homme — brise la grande unité de la *phusis* des présocratiques et impose l'idée de « natures distinctes » : c'est une philosophie où l'être est mis au pluriel (*ta onta*), où les Idées chez Platon prennent la place de Dieu (Goldschmidt)⁶⁵ — [une] philosophie qui consacre l'ordre du chacun pour soi, où l'être est pris en lui-même dans son identité à soi, où l'identité de chaque chose est privilégiée. Il semble que ce soit là le fond socratique et pas seulement platonicien : la recherche des définitions suppose ce caractère distributif de l'être dit (*hoti hekaston ho estin, en hekaston tôn ontôn*). Ainsi, la découverte de la fonction dénomminative du langage pose le problème du langage, qui, à son tour commande une philosophie de la distinction, une philosophie de sphères distinctes linguistiques — ce qui donne à cette philosophie un fondement *lexicologique*, et pas syntaxique. C'est la /20/ multiplicité des noms, et non la syntaxe où le *logos* est phrase, qui règle le sort de l'ontologie.

d) Hésitation de Socrate : l'eidos comme invariant de sens

La *recherche de l'introuvable* : Comment le problème de l'eidos vient-il se greffer sur celui de l'onoma ? Le nom est à l'image de l'Idée. Mais c'est le problème inverse qui nous intéresse. Ce qui va être recherché sous le nom d'Idée, c'est une sorte d'*invariant de sens qui gage l'invariance des mots*, l'identité du nom à lui-même, pour fonder la stabilité même du lexique. On comprend mieux la solution quand on l'oppose à la fois à la thèse de la justesse naturelle et à celle de la convention arbitraire. C'est ce que va faire Socrate aux prises avec ces deux thèses sophistiques : il déclare à *Cratyle* et Hermogène qu'ils ont tous les deux raisons, ou leur donne tort à tous les deux. Pourquoi un tel point de départ linguistique a-t-il commandé cette oscillation de Socrate entre ces deux thèses sophistiques ? C'est là que le problème intermédiaire du *législateur* (*ho didaskalos* de 389a) apparaît. Et c'est lui qui va donner la clé. En effet, le nom est une *praxis* qui, en tant que telle, est instituée. On n'a pas assez remarqué que le mot qui dit *législateur* (*didaskalos* en 389a) — le « faiseur de mots » — est de la même racine que le *didaskain* qui définit le langage comme instruction mutuelle ; il y a passage de l'instruction à l'institution. Si nous nous instruisons par le langage, comment avons-nous été instruits du langage ? Avons-nous été instruits dans le langage par la

⁶¹ xxx

⁶² Diès, *Autour de Platon, op. cit.*, au chapitre sur la science chez Platon, p. xx-xxx (PR)

⁶³ Victor Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, PUF, 1949, p. xxx (PR).

⁶⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale (op. cit.)*, p. xxx.

⁶⁵ Xxx.

nature des choses ou par un législateur procédant arbitrairement – quel qu’il soit –, par un « faiseur de mots » ? Socrate va donc se poser le problème de l’instruction même de l’instruction du langage. Tout le problème ultérieur naît d’une aporie, à savoir que le « nom naturel » (*to phusei onoma*) est introuvable. C’est cette *recherche de l’introuvable* qui fera osciller Socrate et Platon entre ces deux solutions du problème de l’instruction primordiale du langage, les faisant aller tour à tour vers les naturalistes ou vers les nominalistes. Voici quel serait ce nom naturel introuvable : ce serait le vrai nom de chaque chose, qui ne serait pas la chose-même car il y a toujours une distance entre le nom et la chose, mais qui aurait pourtant avec la nature cette espèce de pacte fondamental qui ferait de lui le *vrai* nom, le « nom en soi » (*auto ho onoma*, 389d) – le nom qui ne serait ni « grec ni barbare », mais qui aurait « la forme du nom » (390a) et qui permettrait de donner tort et raison aux deux parties. L’*eidōs* vient remplir ce vide du nom naturel et répondre à l’exigence du *Cratyle* du « nom en soi », « ni grec ni barbare », qui serait donc la « forme du nom » et qui, s’il existait, donnerait raison à Cratyle. Les conventionnalistes ont raison : tous les noms sont institués ; il n’y a pas de nom naturel ; le langage est institué de part en part. Mais pour qu’on puisse parler, il faudrait que l’institution soit gagée par des significations en soi qui ne seraient pas un *langage absolu*, mais un *être absolu du sens* présent dans chaque langage. Il faudrait que chaque langage soit dans un rapport de proximité ou de distance à un être absolu du sens et que chaque mot soit vision d’une chose elle-même. C’est tout le problème du platonisme sur lequel vingt siècles ont passé. Pour Cratyle, ce nom juste, ce nom naturel serait une *chose* dans laquelle être et sens coïncideraient. Mais il faut y renoncer, le discours est en fait ce que les sophistes [en] disent : variable, incertain. D’où le refus de Socrate de donner raison à Cratyle. Tout se passe comme si un « législateur ivre », selon l’hypothèse de Platon, avait été l’auteur du langage. Mais, d’autre part, pour que l’on puisse s’entendre, il faut que le mot soit gagé non dans un mot naturel, qui serait encore *nature*, mais dans une signification de *droit*, qui serait une sorte d’a priori du discours n’appartenant pas au discours. L’impos[14680]/21/sibilité de rapporter ce langage de fait à un a priori du discours hors du discours, d’en appeler de ce langage de fait à un mot ayant signification de droit, cette impossibilité est l’impossibilité même de trouver ce nom absolu, et explique l’abandon, plus tard, par Platon, du primat donné au nom.

e) *Secret espoir de Socrate de le trouver quand même*

Maintenant, ce qui embrouille singulièrement la ligne principale du *Cratyle*, c’est que cette solution n’est pas seulement une tierce solution par rapport au naturalisme et au conventionnalisme (Platon ne peut dégager de tierce solution), mais une oscillation entre l’un et l’autre. Et cette oscillation est la marque même que le *nom absolu* est le fantôme qui hante ce dialogue : tout le platonisme va s’accrocher à ce primat du nom et recherchera ce nom absolu. Mais où le chercher si ce n’est pas, comme le sait Socrate, celui que nous prononçons et s’il n’est pourtant pas l’être même ? Il reste que nous en avons tout de même comme les traces que l’étymologie nous donne. En effet, Socrate garde l’*espoir* que les mots primitifs, les sons primitifs, conservent quelque chose de ce nom en soi et appartiennent naturellement, *phusei*, aux choses. En somme, l’étymologie sauve ce qui peut être sauvé de cette « justesse naturelle », qui est à la fois « *idéale* » pour nous et *réelle* à l’origine. La justesse est ainsi d’ordre cryptique. Il y a eu un *mime* originaire des essences qui est à retrouver dans une sorte de réminiscence au niveau linguistique, qui tient compte de, et même incorpore l’idée, que Cratyle refusait, d’un *parler faux* ; Cratyle, lui, adhère comme à une chose à ce nom absolu, aux noms primitifs : « Il n’y a pas de parler faux, si vraiment on parle », dit-il en 429d et, autre part : « S’il parle faux, c’est qu’il ne parle pas ; il ne fait que du bruit »⁶⁶ – D’où la recherche de sons primitifs dont la convenance cachée avec le sens est à découvrir⁶⁷.

Ce fantôme du nom absolu est celui dont nous avons le plus de mal à nous débarrasser, car un conventionnalisme pur est difficile à soutenir. C’est pourquoi cette recherche n’est pas du tout enfantine. D’ailleurs le XVIII^e siècle poursuivra une chimère semblable en cherchant non pas un lexique absolu, mais une *grammaire universelle* dans les grammaires, comme un modèle des grammaires qui ne nous en présenteraient que des formes dégradées, déformées. Le XIX^e siècle fera de même, mais dans la recherche

⁶⁶ xxx

⁶⁷ D’où les recherches phonétiques qui emplissent le *Cratyle* = le son « l » convient au « liquide », au « mou », au « doux » ; de même, le « r », à la dureté, à l’« âpreté », à la « rudesse » (PR).

cette fois d'une *langue primitive* où une sagesse éminente⁶⁸ serait contenue dans le mot même, d'une langue qui apporterait une révélation et comme un décalque de la vérité des choses dans le mot. Aujourd'hui encore, la confusion entre sémantique et étymologie est fréquente, comme si l'*origine* des mots nous rapprochait d'un point de contact initial, d'une relation naturelle du mot à la chose, que l'histoire aurait oblitérée ou obscurcie. Ce fantôme du nom absolu continue encore à nous hanter à notre insu, dans l'illusion (antiphilosophique) que savoir les noms, c'est savoir les choses, alors que le sens d'un mot est la valeur d'usage temporel qu'il a, et non une soi-disant pureté perdue, et donc que le sens de la racine du mot n'a plus de valeur.

La grammaire universelle du XVIII^e siècle, la langue primitive du XIX^e siècle, le délire étymologique du XX^e siècle relèvent toujours de cet espoir de trouver des noms absolus, de cette croyance en un parler absolu qui dirait vrai par justesse naturelle, comme si une réminiscence était possible au niveau même de la linguistique. Nous verrons comment la linguistique saussurienne, en définissant le sens de chaque mot par *ses différences à tout autre* /22/ rompt définitivement avec le rêve d'un lien naturel de chaque mot à chaque chose, d'une *imitation* des choses par la langue. Pourquoi le dialogue de Platon n'ose-t-il pas aller jusque-là ? N'est-ce pas le caractère *distributif* et en quelque sorte *atomistique* de la dénomination — qui laisse chaque mot face à son répondant ontique — qui entretient l'illusion d'un rapport originaire de convenance entre le son et le sens ? En effet, le refus de Cratyle de la possibilité pour le parler, en tant que parler, d'être un parler faux, n'est-il pas la marque — ce refus — de cette distributivité et de cette atomisation de la linguistique ? Celle-ci⁶⁹ s'élabore en effet⁷⁰ en faisant sortir un mot seul d'une chose seule, ce qui fait que l'ensemble des mots d'un langage est du même coup l'ensemble signifiant des choses — d'où la nécessité de l'accord du langage et des choses et l'impossibilité du parler-faux.

— *Une issue* : Mais précisément, le platonisme nous donne de quoi commencer à rompre cette illusion d'un lien naturel du nom et de la chose en réfléchissant sur la *phrase* plutôt que sur le *nom*. C'est dans ce passage, dans ce déplacement du nom au verbe que Platon (comme nous allons le voir dans la deuxième partie de ce chapitre) sort de cette illusion — Le *Cratyle* n'ignore pas en effet la distinction (faite en 425a) du nom et de la phrase⁷¹, *onoma* — *rhêma*, ainsi que le rapport du nom au verbe et leur synthèse (*synthesis* [-----] 431c), qui est *logos*, discours. « Car, sans doute, la réunion, l'assemblage des noms et des verbes constituent, si je ne me trompe, le discours » (431b). Mais même à l'intérieur de cette théorie du langage, entièrement renfermée sur la *dénomination*, l'autocritique est amorcée ; elle se trouve dans le dernier mouvement de pendule du *Cratyle*, qui ramène le dialogue vers le conventionnalisme et porte sur la fonction du mot de « montrer » (*dêlôma*), de « faire voir » (*endeixetai*), de « manifester ». Ainsi, en deçà de cette critique radicale et du passage à la phrase, il nous faut voir maintenant comment le *Cratyle* fait une autocritique du nom absolu, naturel, sur le terrain même du nom, et comment Socrate, après avoir réfléchi sur le nom absolu dans ses recherches phonétiques, en se rapprochant de la thèse de *Cratyle*, va recommencer l'oscillation au moment où le dialogue se termine.

f) *Autocritique du nom absolu — Fonction monstrative du nom*

C'est en effet dans la deuxième partie du *Cratyle* que Socrate introduit une nouvelle fonction du nom en se demandant comment le nom désigne, montre, fait voir, manifeste⁷². Socrate va démolir de l'intérieur la thèse du mot absolu, qui serait comme un doublet linguistique absolu d'un être du sens, en montrant que cette fonction monstrative du mot, cette fonction désignatrice du langage, contient la possibilité d'un *parler-faux* (429d) — comme dans le *Théétète* et le *Sophiste*, mais au niveau du nom, et pas encore de la phrase. Le problème sera alors en effet de montrer que le mot en lui-même n'est ni vrai ni faux, mais que c'est l'attribution qui introduit le faux à côté du vrai. — Mais ici, dans la deuxième partie du *Cratyle*, c'est une tentative désespérée de montrer que l'écart du signe, du mot, par rapport à la chose, que cet écart d'erreur n'est pas fausseté, mais est la fonction même du signe — et cela dans le cadre défavorable (à

⁶⁸ 1962 : imminente

⁶⁹ 1962 : puisque celle-ci

⁷⁰ 1962 : alors

⁷¹ *Rhêma* se traduit selon les cas par *verbe* ou par *phrase*

⁷² Le *dêlôma* du 428e est expliqué à 430e : « par montrer, j'entends faire tomber sous le sens de la vue », d'où « faire voir » *endeixetai* (PR).

cause de son étroitesse) du nom. En effet, Socrate veut nous contraindre à dire que si le mot est un mime, une imitation (*mimêma*, 430a), celle-ci peut être par là même infidèle. [14681]/3/ Admettons donc que le nom soit le mime de la chose. Cela suffit pour dire que cette *mimêsis* n'est déjà plus la chose et peut s'en distinguer, s'en écarter comme une peinture peut être fallacieuse par rapport au modèle. Ainsi Socrate ne va pas jusqu'à abandonner l'idée même d'une « mimêsis », d'une imitation des choses par les noms. Il met à l'épreuve un lieu commun de la linguistique : est-ce que désigner, c'est dépeindre ? Cette relation imitative sera, on le sait, fondamentale chez Platon. C'est aussi la grande tentation de l'esprit platonicien qui y verra la relation même du sensible et de l'intelligible, le sensible renvoyant à l'intelligible dans un rapport qualitatif. Ici, c'est une relation non verticale, mais horizontale que Platon admet entre le mot et la chose. Il se donne donc au départ, comme donnée de la discussion, l'identification de la désignation et de l'imitation, du *dêlôma* et du *mimêma* ; il va ainsi se servir de la comparaison du mot comme peinture en 428a et 430a. Mais, s'il prend ce cadre de coïncidence, c'est pour s'en servir et faire éclater cette adhérence des mots aux choses ; et certes, le problème linguistique commence quand on renonce à cette comparaison. Mais ce que cherche Socrate dans *l'image même*, c'est l'écart à la chose, qui est essentiel à une théorie du signe et que les sophistes avaient manqué. Ce qu'il cherche, c'est faire apparaître l'énigme de la distance des mots aux choses, faire surgir cette distance et montrer que le dire n'est pas l'être, que les choses dites peuvent être une imitation de l'être, mais, par cela même, qu'elles peuvent n'être pas ressemblantes. Il y a ainsi une altérité fondamentale entre le mime et la chose : « Autre (*allo*) est le nom, autre ce dont (*allo hou*) il y a nom » (430a). « Ce n'est pas la même chose, nommer et être ». Dès lors, le problème du langage va s'engouffrer dans cette distance, dans cet écart entre mime et chose. C'est ce qui rend limité, mais précieux le thème final du *Cratyle* — limité, puisque nous restons dans une théorie de la dénomination ; précieux, car, à ce niveau même, l'essentiel est aperçu : la thèse de la *mimêsis* explose de l'intérieur ; Socrate fait accorder que le nom est l'imitation de la chose : « Tu conviens que le nom est une imitation de la chose ? — Absolument ! » (430b). Du même coup, la fausse piste de l'analogie de la *peinture* est éliminée en 430b-c ; Socrate part de l'image — d'une image enfermée sur elle-même — comme *Cratyle*, mais c'est pour montrer que l'image, l'*eikôn*, n'est déjà plus une nature fermée sur soi, qu'elle est moins enfermée sur soi que ne le voulait *Cratyle*. Peut-être Platon joue-t-il le jeu de *Cratyle*, qui part précisément de la comparaison égarante mot-peinture, pour la retourner contre lui en lui montrant que cette analogie de la peinture se détruit elle-même par la réflexion critique. En effet, dans la relation de l'image à la chose est contenue la possibilité même de la *dissemblance*, et donc du dire faux. En outre, Socrate montre en 432d que l'image contient la possibilité même de l'absence de la chose, et non son adhérence à la chose. L'*eikôn* est non-adhérence à la chose (ou du moins, sa possibilité) ; elle vaut pour la chose, elle se substitue à elle. Mais il y a un « défaut » propre à l'image de quelque chose⁷³ : « Les images sont loin de renfermer le même contenu que les choses dont elles sont images » (432d).

Cette analyse de *l'image* est appliquée au *nom* et au *langage* (suite de 432d). Le langage n'est pas le « doublet » de la réalité ; il n'est pas une « redondance » par rapport aux choses, une « redondance » de la physique. Il est en défaut d'avoir ce que les choses ont et sont. En effet, tout serait double si le langage n'était autre que la réalité ! Comment alors pourrait-il signifier ? C'est précisément ce défaut du langage qui le rend signifiant, car ce défaut, comme nous le verrons, est pour Socrate porteur de la « marque » des choses. Et c'est finalement l'absence de distance aux choses qui crée l'al/24/ternative du vrai et du faux. Mais reprenons le problème : comment ce défaut du langage comme tel peut-il le rendre signifiant ? Si le nom comme tel est en défaut par rapport à la chose dont il est le nom, ce n'est pas sa qualité d'image de la chose qui le rend juste, mais quelque chose d'autre qui est à trouver. Le problème est donc de savoir comment ce qui, comme image, est en défaut — comment cela peut-il porter le critère de ce par rapport à quoi il est en défaut ? C'est le problème stoïcien du critère, le problème du discriminant, que rencontre ici Socrate. Pour lui, ce n'est donc pas la qualité d'image du nom qui le rend juste, mais son degré de justesse qu'il appelle *tupos*, « marque distinctive de la chose dont il y a discours » (432e), et qui n'est pas garantie par la structure du nom. Le nom, parce qu'il est image, se décolle de la chose ; mais parce qu'il porte en plus comme la marque de la chose, son *tupos*, il est capable de justesse. Ainsi, le *tupos*, le caractère distinctif de la chose, n'est point le même lui-même, mais c'est ce qui caractérise la relation ambiguë (vraie ou fautive) du nom lui-même à la chose, et donc l'ambivalence de l'image elle-même. D'où la possibilité

⁷³ 1962 : d'avoir quelque chose

du dire vrai et du dire faux. Mais alors, c'est la thèse même de la ressemblance qui est abandonnée (comme nous le voyons en 435b) ; la thèse même du mime est rongée de l'intérieur, est mise en question. En effet, si un caractère distinctif est nécessaire à la chose, s'il faut un *tupos*, c'est que le mot, le nom, dans son absence à la chose, peut alors être n'importe quoi. D'où : « La convention aussi bien que l'usage doivent contribuer à la représentation (*dêlôsis*) de ce que nous avons dans l'esprit en parlant » (435b). Ainsi, nous ne savons plus ce que c'est que [le] *dêlôma*. Comme il est dit en 435b, le faire voir, la désignation (*dêlôma*) se distingue du mime (*mimêma*), de la simple imitation, de la similitude, de la ressemblance, en ce que le *dêlôma* est institué. Et c'est dans cet écart, dans l'absence du signe même à la chose, que s'engouffrent l'institution, la convention et l'usage. Cet écart est comme leur lieu d'insertion, [ce] qui leur permet de s'instaurer. Ainsi, on peut lire en 433e l'aveu de Socrate qu'il y a soit arbitraire des signes soit convention dans l'institution des signes les uns par rapport aux autres. Socrate oscille entre un arbitraire lié aux signes par les choses qu'ils veulent signifier et une convention qui appartient à la fonction désignatrice. Une fois abandonnée la direction de l'imitation, qui était la relation du mot à la chose, il reste soit un choix arbitraire des signes soit une convention dans les relations entre les signes. La ressemblance imitative excluait la convention ; la « représentation » (*dêlôsis*), la désignation l'admet et même l'introduit, la rend possible, l'implique en tant que défaut par son vide même.

g) Conclusion du 1^o

Le *Cratyle* s'achève sur cet embarras. Mais cet embarras même nous permet de conclure qu'une philosophie ne peut pas être seulement une philosophie du langage et que c'est une illusion de penser qu'une réflexion sur le langage puisse être une philosophie (comme en est victime peut-être le monde anglo-saxon). En effet, cela suffit en tous cas à dissiper l'illusion majeure de *Cratyle* qui déclare que « savoir les noms, c'est savoir les choses » (435e), à quoi Socrate répond (et à cet égard la fin du *Cratyle* est comme un avertissement pour aujourd'hui) que « savoir les noms, ce n'est pas savoir les choses » ; car pour savoir les choses, « c'est, aux choses mêmes qu'il faut aller » (433c et surtout 439b). C'est l'adieu à une philosophie qui ne serait que philosophie du langage, qu'il soit naturel ou conventionnel. Cela est-il possible ? C'est une question que je réserve pour plus tard. C'est pour [14682]/25/ exprimer cet écart entre « savoir les noms » et « savoir les choses » que Socrate imagine une sorte de « malin génie » à l'origine du langage. Et c'est cette intuition du « malin génie » qui fera l'argument que Platon garde par-devers lui : « Suppose que l'auteur se soit trompé au début... » (436e, développé auparavant⁷⁴ à 436b, repris à 439c). Socrate jette un doute hyperbolique sur le langage qui ruine toute « prétention » (mot employé à 438d) de remplacer par l'étymologie la dialectique, c'est-à-dire l'art d'interroger et de répondre (390c), et l'illusion du langage qui dispenserait d'un au-delà du langage. Si cette hypothèse du « malin génie » était vraie, alors il faudrait retourner au « point de départ » (436d). D'où le précepte : « aux choses mêmes » — avant Husserl.

C'est ainsi que l'embarras de la fin du *Cratyle* appelait une révision du platonisme que nous allons considérer maintenant.

II LA RÉVISION DU PLATONISME.

Le platonisme est donc, d'une part, un essai pour *aller aux choses mêmes* par-delà le langage et, d'autre part, un essai pour aller dans le langage *par-delà le nom*. Ce qu'il nous faut voir à présent c'est comment la révision du platonisme, du *Parménide* au *Philèbe*, est liée (au point de vue linguistique qui nous occupe surtout ici) à un abandon de la première problématique du langage (c'est-à-dire à un dépassement du problème de la dénomination, de l'*onoma* et de tout ce qui y tient, c'est-à-dire de la problématique de la « justesse », *orthôtês*, du « faire voir », de l'imitation et de l'image, ce qui fait du problème un problème embourbé « où nous risquons de nous empêtrer à cette glu de la ressemblance » [*Cratyle*, 435c])⁷⁵. C'est par une réflexion sur le *logos*, et non plus sur l'*onoma*, dans le passage du problème de l'*onoma* à celui du *logos*, que cette révision s'effectue. On a vu que le *Cratyle* réservait ce passage. Déjà dans le *Cratyle*, tout

⁷⁴ 1962 : au dessus

⁷⁵ La parenthèse fermante manque dans 1962.

le *logos* ne passe pas dans le nom : « Le nom est une *partie (morion)* du discours » (387c) ; d'autre part, une allusion était déjà faite au *logos* comme synthèse (*sunthesis*) du nom et du verbe (*onoma-rhêma*) : « Le discours est une synthèse de noms et de verbes » (425a, 439bc). Il y a aussi une première esquisse d'analyse de la *fonction attributive* de la phrase avant même le *De Interpretatione* d'Aristote : la dialectique (*dialegethai*) [renvoie] à cette fonction de la phrase, au *logos* comme mouvement de la question et de la réponse, comme art de la question et de la réponse (il y est fait une première allusion à 390c). Par là, la dialectique est une théorie de la phrase. Or, c'est à ce passage du lexique à la syntaxe que va être rattaché le problème de l'écart, de la distance du verbe à l'être, et la possibilité de l'alternative vrai-faux. C'est là l'essentiel : le problème posé par l'alternative *vrai-faux* n'est plus lié aux noms, mais à la liaison du lexique à la syntaxe. Ce passage marque la fin du problème des noms élémentaires, des éléments et des lettres originaires conçus comme « mime vocal ».

1° Analyse du logos et de la doxa

Dans le *Cours sur le Jugement*⁷⁶, j'avais montré un aspect de cette découverte du *mouvement* de la pensée qui relie les signes (dans le *Théétète* et le *Sophiste*) ; nous l'avions placé sous le titre de la *doxa*. Nous avons vu que le *Sophiste* avait opéré une transformation profonde dans la définition de la *doxa* : pour Platon, elle n'est plus simplement l'opinion individuelle en défaut de connaissance par rapport à la science, mais elle a en outre un caractère positif, car opiner est alors pris comme un acte, un mouvement opératoire. C'est l'aspect *linguistique* du même problème que nous retrouvons ici ; ces deux aspects sont connexes (la *doxa* est à la fois [un] mouvement /26/ de pensée (*dianoia*) et un *mouvement* dans le langage ; d'où le mot *logos* en rapport avec la *doxa*)⁷⁷. Ainsi, chez Platon, le mot *logos* est de même degré que le mot *doxa* : il désigne l'aspect linguistique correspondant à l'aspect épistémologique de la *doxa*. *Doxa* et *logos* appartiennent donc à la même problématique, mais selon des points de vue différents. C'est ainsi qu'un texte du *Sophiste* (263e) rapproche ces deux aspects : « L'Étranger : Eh bien ! Pensée et discours, n'est-ce pas tout un (*dianoia kai logos*), sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous avons appelé de ce nom de pensée ? ». Le *logos* comme assemblage des verbes et des noms, c'est ce « courant » même, ce « parcours » même (*dianoia*) qui, « parti de l'âme, passe par la bouche avec l'accompagnement de sons articulés »⁷⁸. Plus loin (264a), la *phantasia*, la « *représentation imaginative* », est définie comme l'attache de la pensée à ses supports sensibles. Ainsi, le *logos*, c'est l'ancrage de la pensée dans les mots et les verbes — et *dianoia* = (*dia*)*logos*.

Ce texte du *Sophiste* est lui-même un rappel du *Théétète* (189e – 190a) où il est dit que l'acte de penser, la *dianoia* est analogiquement, par image, « un dialogue de l'âme avec elle-même ». Penser c'est dialoguer avec soi-même, se poser à soi-même des « questions », se faire à soi-même des « réponses », passer de l'« affirmation » à la « négation ». C'est quand ce mouvement des questions et des réponses s'arrête, quand cet « embarras », cette « perplexité » (*aporia*) l'âme et sa « recherche » (*zêtêsis*) prennent fin qu'il y a « jugement » (*krinein*) — sorte d'arbitrage du dialogue. C'est cet « arrêt » de la pensée qui est la *doxa*, l'opinion : « Cet acte de juger (*krinein*) s'appelle pour moi discourir (*legein*) » ; « l'opinion, c'est un discours exprimé silencieusement et en se parlant à soi-même. » L'opinion est ainsi devenue parole silencieuse et parole intérieure (*logos eirhêmenos*) adressée de soi à soi.

2° Choc en retour de cette analyse sur le platonisme

De là le *choc en retour* de cette analyse linguistique sur le platonisme dans son ensemble :⁷⁹ le problème linguistique et le problème épistémologique vont interférer dans une sorte de *parallélisme logico-grammatical* et⁸⁰ le platonisme va s'orienter, au sortir d'une théorie des formes disjointes, dans la recherche d'une *philosophie de la relation* où la structure de l'être, le problème de la communication des genres, sera parallèle à la structure du discours comme liaison du nom et du verbe. Mais ce qui nous

⁷⁶ xxx

⁷⁷ 1962 : manque la parenthèse fermante.

⁷⁸ 1962 : manquent les guillemets ouvrants.

⁷⁹ 1962 : – à savoir que

⁸⁰ 1962 : et que

concerne ici, ce n'est pas la question des *degrés* du savoir, mais la structure *verbale* de ce discours. À cet égard, le *Théétète* et le *Sophiste* marquent le passage de la considération des noms (et de la dénomination) à celle de la liaison *nom-verbe* dans la phrase. Qu'en résulte-t-il pour la théorie des signes ?

Mais avant de répondre à cette question et de regarder seulement le côté linguistique de la stricte correspondance que Platon établit entre [le] problème de la communication des genres d'une part et d'autre part, [la] structure du discours comme entrelacement du nom et du verbe, il faut dire que, chez Platon, ces deux problèmes empiètent l'un sur l'autre. Ce sont ces deux problèmes, en effet, que le *Sophiste* fusionne dans des expressions mixtes telles que celle-ci : « C'est par la mutuelle combinaison des formes que le discours est né » (259e).

3° Structure de la phrase et théorie des signes

C'est donc du point de vue du discours, et non pas de la théorie de la communication des genres, que nous envisagerons ici le problème en nous demandant ce qu'est devenue la *théorie des signes*. Cette découverte de la liaison, [14683]/27/ de l'entrelacement, marque un progrès dans la *théorie du signe*. On se rappelle que le *Cratyle* avait commencé d'opposer la fonction désignative, la *dêlôma* de la simple imitation — *mimêsis* — prise au sens naïf de portrait ressemblant. Cette amorce d'opposition à la fin du *Cratyle* se faisait dans le même cadre verbal que celui de la fin du *Sophiste*, d'où la *possibilité de leur confrontation*. C'est en effet le même problème qui est repris à la fin du *Sophiste* (à partir de 260a), mais avec plus de chances de succès : c'est dans la liaison des verbes et des noms, et non dans la discontinuité des noms, que va être recherchée la fonction désignation du langage. « L'Étranger : nous avons pour exprimer vocalement l'être quelque chose comme deux genres de *dêlômata*⁸¹ — Théétète : Lesquels ? — L'Étranger : On les appelle soit le nom soit le verbe » (261e – 262a). Bien plus : c'est le verbe qui est défini d'abord ; le nom est défini par rapport au verbe, et non l'inverse (comme le fera plus tard la syllogistique en réduisant le verbe au verbe « être », copule des termes qui seuls resteront) : « Ce qui exprime les actions, nous l'appelons verbe. Quant à ce qui fait l'action, le signe vocal qui y correspond est un nom » (262a). *Sêmeion tês phonês* [le signe vocal]⁸² : le nom est bien défini par rapport au verbe (qui est le *dêlôma* de l'action, qui désigne l'action) comme ce qui fait l'action, comme le sujet de l'action. C'est en devenant sujet du verbe que le nom cesse d'être un portrait de la chose pour devenir le sujet d'une action, l'agent ; alors, le nom devient *sêmeion* « signe vocal ». L'échec du *Cratyle* se soldait par l'identification *dêlôma* — *mimêma* ; le progrès est marqué dans le *Sophiste* par la disparition du *mimêma* dans la fonction désignative. Du même coup, le *dêlôma*, la désignation, est vraiment *sêmeion*, « signe vocal », non plus mime ni imitation, mais « instrument de la phrase » et « fonction du verbe », « rapport au verbe » (262ab). C'est le verbe qui rend le nom signifiant. Ou plutôt il faut dire que ce dédoublement de la fonction mimétique par rapport à la fonction désignative qu'effectue le *Sophiste* suscite un nouveau problème, qui n'est plus celui de la ressemblance imitative, mais celui de l'« accord » — *sunarmonia*. Cet accord n'est plus la propriété de la peinture, de l'écriture, du dessin, etc., de ressembler à ce dont il y a peinture, dessin, etc., mais il est la fonction du signe complexe, car l'accord ne se fait plus du nom à la chose, mais à un état de choses. C'est la relation des actions (dont l'instrument de signification est le verbe) et des choses (dont le signe vocal est le nom). Au lieu de dire que c'est le verbe qui rend le nom signifiant, nous pouvons dire maintenant que c'est plutôt le complexe nom-verbe qui, par sa concordance mutuelle, soit *sunarmozei* (261d), s'accorde (*sunarmozein* = s'accorder, convenir) soit *anarmostei* (261e), ne s'accorde pas. La fonction du langage dans son ensemble est entièrement renouvelée par la structure nom-verbe. Il nous faudra donc dire que le *logos*, le discours, ne *dénomme* pas à titre premier, mais *tî perainei*, effectue un achèvement : « Le discours ne se borne pas à dénommer, mais effectue un achèvement en entrelaçant les verbes avec les noms » (262d). Le discours est « entrelacement » (*sumplokê*) [xxx], et non dénomination ; c'est cet agencement qui réalise le discours. Dans les choses, les unes s'accordent mutuellement, les autres non. De même que, /28/ pour la liaison des choses, la liaison des « genres d'être » [ne s'accorde pas toujours] dans la dialectique de la nature, de même, pour le discours, les signes vocaux, les *sons* constituant le

⁸¹ *Dêlômata* est traduit par « représentation » par Méridier dans le *Cratyle* et par « signes » par Diès dans le *Sophiste*, alors que c'est le même problème dans le *Cratyle* et le *Sophiste* ; donc la traduction cache ici le problème. On peut traduire par : « deux genres de signes » ; « deux moyens de faire voir » ; « deux manières de désigner » (PR).

⁸² 1962 : traduction manquante, remplacée par un long trait.

discours ne s'accordent pas toujours (262d, fin) ; d'où la nécessité, pour le discours, de règles de convenance mutuelle⁸³, car ni une suite de noms ni une suite de verbes ne font un discours (262a-c). C'est la *sunarmonia* alors qui fait qu'il y a discours : « Ceux d'entre eux (les signes vocaux) qui s'accordent (qui s'accommodent) réalisent un discours » (262e).

Il faut remarquer qu'à 261d (fin)– 262 (début), la fonction de *déloun*, faire voir, est devenue synonyme de *sêmeinein*, signifier, et [qu'elle] est portée au niveau de la phrase parce que le *délôma* est défini par le *sêmeion* dans la mesure où il n'est plus *mimêma* : c'est la fonction désignative qui a été aspirée par la fonction sémiotique et non l'inverse. C'est en cela qu'il y a « achèvement », et achèvement de « quelque chose » ; il est appelé « accord », « synthèse », mais c'est l'accord de quelque chose, c'est la synthèse dans le *Cratyle*⁸⁴ à laquelle le *Sophiste* a donné un contenu.

4° Conséquences

Essayons de tirer les *conséquences* de ce qui précède. On peut revenir alors au *parallélisme logico-grammatical* entre l'accord dans les choses d'une part et l'accord dans les signes, d'autre part, et qui est établi à la fin de 262d. Ce parallélisme pose plusieurs questions.

a) *Parallélisme structural* : D'abord, la question du parallélisme entre la structure du langage et la structure de l'être. À ce déplacement de l'accent linguistique correspond un déplacement de l'accent et de l'action de la pensée. Ce n'est plus seulement un travail de distinction, de discrimination, mais de rassemblement et d'unification. On se souvient en effet de l'embarras du *Cratyle* où Platon posait la question : « Qu'est-ce que nous nommons... ? » À l'époque du langage comme dénomination et de l'« ontologie discontinuiste », l'acte principal de la pensée était l'acte de distinguer, de discriminer ; de là une ontologie distributive où la réalité est placée sous le signe d'essences ayant leur réalité propre, qui sont en elles-mêmes, du même. C'est finalement une ontologie du « même », qui est engagée par l'opération analytique et discriminatrice du langage. Maintenant, c'est une nouvelle démarche, une recherche d'un autre genre, que nous voyons poindre avec la fonction du langage comme rassemblement et unification. En effet, il s'agit bien d'une opération d'une autre sorte quand *Théétète* dit que « le geste de l'esprit » n'est pas celui qui distingue, qui partage par l'*onoma*, mais celui qui « unifie »⁸⁵ ; c'est un travail d'unification. Ainsi, il est dit (*Théétète* 184d – 187d) qu'il faut retrouver des *koina*, c'est-à-dire des notions communes qui font circuler les genres — comme « est », « n'est pas », « semblable », « dissemblable », « identique », « différent », « un », « multiple » — ce qui est déjà recherche des « catégories » ; ce sont en effet des mots de liaison, des fonctions relationnelles, comme le seront les catégories chez Aristote. Le langage est considéré comme porteur de relations syntaxiques, ce qui annonce Aristote et Kant. Mais cette première direction est abandonnée dans le traité de *Théétète* : Platon est plus préoccupé d'attribuer à l'âme plutôt qu'au corps ce travail de pensée ; d'autre part, le modèle inachevé de la *doxa* la discrédite aux yeux de Platon en comparai[14684]/29/son et par effet de contraste avec une *epistêmê* qui d'ailleurs reste introuvable. Au moins une voie est déjà tracée et reste ouverte : la fonction syntaxique est mise au champ de recherche et permettra de pousser à bout cette investigation de la structure du discours — recherche des structures du discours du *De Interpretatione* d'Aristote à *l'Analyse transcendantale* de Kant, qui trouve son achèvement moderne dans la *Logique* de Hegel.

b) La relation du discours à l'être

Mais un autre problème est poussé beaucoup plus loin par Platon ; c'est la question du rapport entre le discours et l'être. Il n'y a pas de parallélisme, car le parallélisme fait question. C'est donc à proprement parler le problème de ce parallélisme : peut-on dire quelque chose de ce parallélisme lui-même ? « Mais le discours est discours de *quelque chose* ». Ce génitif n'est pas un génitif de possession, mais prend figure de génitif d'intention : *tinós einai logos* (*Sophiste*, 262c). C'est lui qui devient la grande énigme que

⁸³ C'est le problème de Husserl dans les *Prolégomènes* de la convenance mutuelle du discours avec une logique de compatibilité, avant une logique de vérité (PR).

⁸⁴ 1962 : ajoute « mais ».

⁸⁵ 1962 : manquent les guillemets ouvrants.

masquait la *mimêsis* du *Cratyle*. Il retrouve le problème de la ressemblance et de la dissemblance que le *Cratyle* n'avait pu résoudre et auquel il apporte une solution : il y a double possibilité du vrai et du faux dans le discours parce que ce discours est discours de quelque chose sans être l'être lui-même ; le discours de quelque chose peut être le discours de quelque chose *qui est ou non*. C'est ce *ou non* qui fait toute la question ; il est l'énigme du discours qui appartient à la relation du discours à l'être. Ce problème est abordé obliquement par le détour du problème de l'erreur. Nous n'en considérons ici que la signification pour la théorie du *logos*.

La fin du *Sophiste* reprend le problème en se demandant : comment le discours atteint-il l'être ? Socrate nous dit alors que « dans le genre de l'être qu'est le discours se trouve compris le non-être ». C'est ici qu'il nous faut comparer la fin du *Sophiste* et la fin du *Cratyle* pour comprendre ce problème du nom — être appartenant au discours. On se rappelle la fin ambiguë du *Cratyle* : le nom est une *imitation*, mais une imitation « autre » que la chose et même « en défaut » par rapport à la chose ; finalement, c'est une imitation hors-série qui *fait voir* sans ressembler lui-même. Ce « défaut » porte un nom dans le *Sophiste* : c'est le « non-être », entrevu dans le *Cratyle* sous la forme du « défaut » et élaboré dans le *Sophiste* comme genre de l'être à grands frais métaphysiques. Il faut bien voir que le non-être est un genre de l'être dont la fonction consiste à rendre possible l'altérité ; or, l'altérité fondamentale, c'est celle du discours tout entier par rapport à l'être tout entier. L'autre, l'altérité, le non-être, n'ont pas été seulement inventés par Platon pour rendre compte de l'erreur : elle n'est que le témoin, la mise en évidence, la dramatisation, le point critique de cette disparité, de cette différence du dire tout entier à l'être tout entier et pas seulement de l'altérité du discours faux.

Dans la fin du *Sophiste*, Socrate se demande si le non-être « se mêle à l'opinion et au discours — Pourquoi donc ? demande Théétète — S'il ne s'y mêle, il est inévitable que tout soit vrai : qu'il s'y mêle, alors se produit l'opinion fautive et le discours faux » (260b). Non pas que seul le discours faux comporte du non-être. Certes, seul le discours faux *dit*, *énonce* ce qui n'est pas comme étant. Mais tout discours comporte du non-être en tant que *dit*, c'est-à-dire en tant qu'*autre* que l'être. Cette généralisation du discours faux à l'altérité propre de tout discours peut être suivie à la fin du *Sophiste*, à partir de 263d : que « le vrai et le faux surviennent (*eggignezai*) également à la pensée, à l'opinion, à l'imagination ». Voilà qui est plus important que l'erreur de fait. Ce n'est pas l'erreur de fait qui fait problème, mais la possibilité même de l'erreur en tant que qualité, pro/30/priété, trait, de *tout discours*, alors que seuls *quelques* discours sont faux⁸⁶.

Il est étonnant que cette possibilité soit liée une fois encore à la question de l'*imitation*, donc à l'analogie tenace et trompeuse du discours avec⁸⁷ une peinture (ne dit-on pas que le discours décrit et dépeint ?) Mais ce qui la rend si tenace, c'est que le discours et la peinture sont dans le genre « production » (*poiesis*), c'est-à-dire commencement d'être, et [dans] le sous-genre « mimétique » (264c – 265a). Or, ce sous-genre a pour objets des *eidôla* (265b). Avec⁸⁸ l'*eidôlon*, nous retrouvons cette double possibilité d'être « copie » (*eiksatikon*) ou « simulacre » (*phantastikon*) — ce qui est le néant propre à *tout dire*.

Mais ce n'est pas le plus étonnant. Ce que nous retrouvons au terme d'un jeu mi-sérieux, mi-ironique, de divisions des simulacres, c'est le faiseur d'image par excellence, le Sophiste. Mais si le philosophe comprend le *Sophiste*, c'est parce que le *Sophiste* manifeste cette étonnante structure même du discours de n'être que le simulacre de l'être — le « non-être qui est ». Mais [le discours] a un répondant dans la réalité : c'est le *Sophiste* qui est parmi nous ! Le *Sophiste* est possible par le fait même que nous parlons ; il est toujours reconstitué à partir du discours : il est le témoin par son scandale de cette altérité propre à tout discours. Ce qui rend possible le discours, c'est ce qui rend possible le *Sophiste*. C'est pourquoi la philosophie n'en a jamais fini avec le *Sophiste*, qui suscite sans cesse à nouveau la *différence* du discours et de l'être.

⁸⁶ 1962 : au singulier

⁸⁷ 1962 : à

⁸⁸ 1962 : Or, avec

LE PROBLÈME DU LANGAGE CHEZ ARISTOTE

Il n'y a pas plus de linguistique aristotélicienne que de linguistique platonicienne. Mais il y a des difficultés internes de la philosophie qui tiennent au langage et à sa position insolite par rapport à l'être, aux choses, à la nature. Ces difficultés naissent de l'écart entre la signification et l'être. Et ici encore, c'est le Sophiste qui est témoin de cet écart avec ses raisonnements spécieux, car c'est lui qui raisonne *logikôs*, c'est-à-dire non pas du tout *logiquement*, mais selon les mots et pour l'amour du langage (*logou heneka*).

- C'est pourquoi le rapport du langage à l'être est une *distance* qu'il faut poser, nier, poser encore.
 - Une distance qu'il faut *poser* pour qu'il y ait *signification*.
 - Une distance qu'il faut *nier* pour que la signification ne soit ni *arbitraire* ni *absurde*.
 - Une distance qu'il faut à *nouveau poser*, mais à un autre niveau, plus radical, au niveau de *l'équivocité de l'être-même*, pour que l'attribution soit possible.
- Suivons ce mouvement de radicalité.
 - Le premier temps, c'est la théorie de la signification dans le *De Interpretatione*.
 - Le deuxième temps (dans la *Métaphysique*, Γ4), c'est la *réfutation* (I – 6)[14685]/31/des sophistes et la subordination de la signification à la substance.
 - Le troisième temps, c'est la *théorie des catégories* à *Métaphysique* Γ2 et E2.
- Je me propose de repérer ces trois moments par les trois phrases d'Aristote.
 - « Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose » (*De Interpretatione*, chap. 6, début).
 - « Ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout. » (*Métaphysique*, Γ4).
 - « L'Être se dit de multiples façons » (*Métaphysique* Γ2, E2).

– *Mouvement général de la problématique*

Mais avant d'entrer dans l'analyse de ces trois mouvements, essayons de survoler ce mouvement de radicalité.

Aristote va donc s'employer, comme Platon, à boucher les trous, les brèches ouvertes dans la réflexion philosophique sur le langage par ceux qui ont voulu être des linguistes, c'est-à-dire les sophistes. Cette tentative est donc toujours sous le patronage de l'ombre des sophistes, eux-mêmes⁸⁹ étant toujours étrangers au champ philosophique.

La problématique va se déployer en *quatre mouvements*. Les deux premiers niveaux vont être les cinq premiers chapitres du *peri hermeneias* (qui est l'équivalent du *Cratyle* de Platon, et dont nous avons fait l'analyse dans le *Cours sur le jugement*) et des livres épars de la *Métaphysique* (Z,Γ4) où Aristote va procéder à la réfutation des sophistes. L'analyse du *peri hermeneias* creuse une *distance* entre le discours et l'être, qui est justement cette *hermeneia* que nous traduisons par « interprétation » : le discours n'adhère pas à l'être, mais le signifie. Mais ce *premier mouvement* va déboucher sur un sophisme qui est *la possibilité de l'erreur*. Le sophiste s'engouffre dans l'intervalle de l'interprétation, se donnant la permission de contester même l'indémontrable : on peut tout dire puisque le discours n'est pas l'être. D'où un *deuxième mouvement* qui sera celui de la *réfutation du sophiste* qu'Aristote va chercher à expulser de l'intervalle ; pour cela, il faut ancrer, arrimer le discours dans l'être. Ce qui fait le principe de contradiction dans un *troisième mouvement* de la problématique où apparaît la *substance* : restituer au discours sa densité qui est de dire ce qui est. C'est là que le problème rebondit par un coup de force philosophique, car *l'ousia* à son tour suscite un *discours sur l'ousia*. La substance, l'« étance »⁹⁰ doit être dite aussi (c'est le *quatrième moment*) dans un discours complexe : au niveau de la définition, car elle remultiplie le discours sur les choses simples ; et au niveau de la notion de l'être lui-même, car « l'être se dit de multiples façons » – et par là, nous sommes renvoyés à la mer !

⁸⁹ 1962 : eux-mêmes.

⁹⁰ Traduction de *ousia* par Gilson dans *L'être et l'essence* (PR).

- I. *PREMIER MOUVEMENT* : « Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose ; une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose ». (De Interpretatione, chap. 6, début).

Sous ce titre, je reprends une analyse du *Cours sur le Jugement*, mais au point de vue linguistique. Dans ce cours, ce qui m'avait intéressé, c'est le rapport entre la proposition comme *prémisse* au sens logique et la même proposition comme ensemble signifiant. Cette fois, c'est le rapport entre lan/32/gage et signification, le mouvement de renvoi de la signification à la signification vers l'être, qui est à considérer ici ; ce qui importe, c'est la distance instaurée, instituée aux choses mêmes par la relation de signification. C'est la même situation donc que pour le *Sophiste* de Platon. Cette distance se creuse à mesure que l'on avance dans le *Traité* avec la possibilité de l'absurde, de dire n'importe quoi. Nous partons du ras des choses, au niveau-même de l'âme, où la *phônê* est d'abord considérée dans sa fonction expressive (*sumbolon*) : la parole, comme symbole des *pathêmata*⁹¹, des états d'âme. Mais la parole n'est expressive que parce qu'elle est significative. La théorie du langage comme fonction expressive appartient à la psychologie, à la science de la nature (*phusis*) ; la fonction significative appartient à un *organon* de la philosophie parce que, au moyen de la parole, quelque chose est signifié qui nous introduit au problème ontologique. D'où il résulte que c'est la fonction sémantique qui est le thème du *De Interpretatione*. L'« interpretatio », c'est le fait même que la parole humaine est à la fois symbole des états d'âme (*pathêmata*) et la visée significative de quelque chose par le moyen de la parole. Le concept initial est donc la *phônê sêmantikê*, la *vox significativa* de [la] scolastique, et de saint Thomas. C'est un premier aperçu de l'unité de signification du flux sonore : le mot signifie, mais non les syllabes ou les sons élémentaires. Pourquoi la voix est-elle sémantique ? C'est parce que c'est dans cette *vox significativa* que réside la distance à l'être, parce qu'elle ne nous montre les choses qu'avec la possibilité de les manquer. Il y a donc double possibilité du vrai et du faux. Saint Thomas dit que le *Traité* est intitulé *De Interpretatione* comme si on avait voulu dire *De oratione*, discours énonciatif, dans lequel se trouve le vrai ou le faux⁹². On retrouve tout le problème du *dêlôma* de Platon qui montre *ou non* — il y a la même possibilité du « ou non », du « faux ». Le mot *hermêneia*, interprétation, souligne cette distance du discours aux choses.

Comment se noue au point de vue linguistique le *Peri hermeneias* par rapport à la tradition platonicienne de la dénomination (*onoma*) et de la phrase (*logos*) ? C'est un rapport très complexe parce que les deux courants du platonisme y sont représentés : d'une part le primat du nom, d'autre part le primat de la phrase.

– D'un côté, le *nom* représente une première assise de la signification ; en ce sens, dans cette première référence au problème du nom dans la philosophie platonicienne, c'est la tradition du *Cratyle* qui est reprise (on verra pourquoi dans la deuxième partie de ce chapitre). Par contre, le *Peri hermeneias* tranche d'emblée en faveur de la convention : signification et convention vont de pair, comme dans la fin du *Cratyle*.

Cette première tendance est renforcée par la définition du *verbe* à partir du nom : le verbe, c'est un nom, plus autre chose ; c'est un *prossêmeinein* un *ad-significat*, une fonction de surcroît.

— Du coup la phase du nom comme assise de la signification est définitivement abandonnée, car la possibilité de manquer la chose n'apparaît pas seulement dans le nom. Pour Aristote, elle n'apparaît pas tant que l'on ne considère que le nom ; aussi opte-t-il pour la sémantique du verbe. La véritable sémantique se rattache à la fonction du verbe, car s'il y a un nom qui est l'assise de la signification dans chaque verbe — la course dans « courir » — c'est le courir comme verbe qui, ayant une fonction de surcroît, introduit le véritable problème. [14686]/33/, Mais si le verbe est un nom plus autre chose, quelle est cette autre chose ? Cette fonction de surcroît comporte deux mouvements : cette « autre chose », c'est d'abord « l'existence maintenant », ce qui existe maintenant — *to nun huparchon* — le *hic* et *nunc*. Nous dirions aujourd'hui que le verbe a une fonction de *position*⁹³. Ainsi le verbe est d'abord un risque de position, où la possibilité de l'erreur est impliquée. D'autre part, cette « autre chose », c'est ensuite le signe (*sêmeion*,

⁹¹ Ce qu'on éprouve, modalités de conscience, cogitations (PR).

⁹² xxx

⁹³ « Existenz ist Setzung » (Kant) (PR).

du *Cratyle* ; *nota* latine) des choses dites (*tôn legomenôn*) relativement à autre chose (*kath' heteron*). La deuxième fonction du verbe est donc, parce qu'il pose d'abord, de dire quelque chose d'autre chose. C'est une fonction de renvoi à laquelle adhère la fonction de position. L'être dit d'autre chose fait le verbe. Par exemple, la course dite de Socrate constitue le verbe dans « Socrate court » ; « Socrate court » veut dire que « courir » a son assise sémantique dans le sens nominal « course » ; mais surtout que la course :

- existe maintenant (fonction de position)
- est rapportée à, renvoie à Socrate (fonction de renvoi). Cette fonction de renvoi à autre chose, c'est toute l'*hermêneia* ; ce que le grammairien appelle « attribution à... » et le logicien « prédication » est fondé dans cette fonction de renvoi, de référence au sujet.

Le verbe *pose*, et *dit de*.

— Du coup, l'accent principal se renverse. Ce n'est plus la signification simple du *nom* qui recèle l'essentiel de l'*hermêneia*, mais la signification complexe du verbe. Ce n'est plus la dénomination qui porte le poids de la signification, mais bien le surcroît de sens, la sur-signification, l'« ad-signification ». L'essentiel de l'*hermêneia*, c'est, du même coup et grâce au verbe, la signification complexe de la phrase qui repose sur ce *dire de* (dire quelque chose de quelque chose).

— Le *logos* chez Aristote.

En effet, qu'est-ce que le *logos*, la phrase, le discours, pour Aristote ? Aristote, pour la désigner, reprend ici la tradition⁹⁴ socratique du discours (*logos*) ; c'est la phrase qui « rend compte de... » (*didonai*) ; c'est un « compte-rendu de ceci sur cela » (Kant)⁹⁵ ; c'est un « account⁹⁶ ». Le verbe, par sa sur-signification, va affecter de relations [de] tout le discours. Comment [le fait-il] puisque la notion de *logos* comme « account » — récit — englobe aussi bien la prière, l'ordre, la crainte, l'adresse, etc. ? En resserrant cette notion de *logos* à un discours majeur, qui est le discours *déclaratif*⁹⁷ ; c'est alors que l'analyse glisse, vire vers la logique, par le discours déclaratif. Aristote prend donc la voie du discours par excellence : *phasis*. La *phasis* va se faire, va s'expliciter, par l'adjonction des préfixes *kata* et *apo* au verbe qui lui donneront sa qualité, sa valeur relationnelle convenable. Cette synthèse signifiante du *Sophiste*, Aristote l'appelle composition ou division selon que l'énoncé accorde ou désaccorde le verbe au sujet. Par le verbe, le *logos* — notre dire — affirme quelque chose de (*kata*) /34/ quelque chose, ou nie quelque chose de (*apo*) quelque chose ; le *kata* que les latins ont traduit par « ab », caractérise la *phasis* d'abord positivement comme « compositio » (Moyen-Âge) ; puis, l'*apo* (le « de » latin) par disjonction, comme « divisio ». La proposition — *phasis* — est tour à tour *kataphasis* et *apophasis*. Parce que le verbe *joint*, la phrase *conjoint* ou *disjoint* ; parce que le verbe *pose*, la phrase *compose* ou *dépose*. Ainsi, « affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose » (*De Interpretatione*, chap. 6, début). Ce qui est commun à l'affirmation et à la négation, c'est de dire quelque chose de quelque chose. Tout le poids du sens est ainsi passé du terme à la relation *kata*, *apo* ; d'où les mots :

- *kataphasis* : affirmation ;
- *apophasis* : négation.

— *Conséquences de cette analyse*

Alors est consommée la distance à l'être : « il est possible » de dire autre chose que ce qui est ; « il est possible » de nier tout ce que l'on a dit avec les mêmes termes : « tout ce qu'on a affirmé, il sera possible de le nier et tout ce qu'on a nié, il sera possible de l'affirmer » (*De Interpretatione*, chap. 6, début). Cette possibilité ainsi ouverte, ce sera celle— [là] même du délire dans la parole qui apparaîtra. En effet, c'est sur cette possibilité que toute la logique sera construite, à savoir l'opposition de l'affirmation et de la négation concernant les mêmes choses, [une] opposition qui traverse le verbe puisqu'à toute affirmation répond une négation. C'est de cette opposition que naîtra l'*antiphasis*. En effet, Aristote va construire (au chap. 6 du *Peri hermêneias*) la structure de la contradiction qui, au point de vue sémantique, achève la

⁹⁴ Comme Platon l'avait vu dans le *Sophiste*, c'est la synthèse des noms et des verbes constituant le @@@ qui est signifiante.

⁹⁵ xxxx

⁹⁶ Traduction de @@@ en anglais par Sir Duns Ross (PR).

⁹⁷ Les autres modes : optatif, subjonctif, ... sont des [...], des flexions de l'indicatif — mode du discours de référence (PR).

série de la *phasis* : il y a possibilité de l'*antiphasis* comme correspondance dans les mêmes termes, de l'affirmation et de la négation ; d'où une logique de l'opposition comprise dans les mêmes termes⁹⁸.

Mais ce qui importe pour nous, ce n'est pas la structure d'opposition logique ainsi apparue, mais c'est cette possibilité ouverte par le langage dans l'être par cette *antiphasis*. Retenons donc pour notre propos cette propriété de la parole de pouvoir s'opposer à elle-même sur les choses mêmes – cette possibilité d'affirmer le *estin* : « il est possible ». Saint Thomas a traduit ce *estin* par *contingit* dans son commentaire (Lectio 8) : « Omne contingit quod quis affirmaverit negare et quod negaverit affirmare »⁹⁹. La possibilité du « contingit », du *estin*, c'est la contingence proprement humaine comme possibilité du double, du oui et non, la possibilité de l'opposé, la possibilité du faux. La série *phasis*, *kataphasis*, *apophasis* conduit à une *hermêneia* qui se présente comme en creux dans le vide de cette contingence, dans l'interruption du plein des choses, dans l'hésitation du discours et dans le conflit. Et l'on peut faire correspondre cet « il est possible » à ce qu'Aristote dit du *Sophiste* (dans la *Métaphysique*, I) : « Il est possible de dire n'importe quoi ; et ce que l'on peut dire, on ne peut pas toujours le penser ». Cette possibilité du *estin* est existentiellement vérifiée dans la présence du Sophiste.

II. DEUXIÈME MOUVEMENT : « Ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout » (*Métaphysique*, Γ 4)

C'est ici qu'un second mouvement va compenser le premier. À cette *possibilité*, à cette *contingence* du discours faux, du dire que « ne pas », Aristote va opposer un droit et une nécessité : ce qui *donne du sens au sens*, c'est l'être qu'il vise. On se rappelle la question de Platon : « De quoi le nom est— [14687]/35/il le dire ? » À cette possibilité va donc se substituer l'impossibilité d'être autre que ce que les choses sont ; d'où le principe de contradiction et le deuxième jalon de la problématique du discours aristotélicien posé au livre Γ 4 de la *Métaphysique* : « Ne pas signifier une chose unique (*hen*), c'est ne rien signifier du tout ». À une possibilité dans le fait va être opposée une impossibilité dans le droit.

C'est pourquoi la *Métaphysique*, au livre Z 4, faisant comme Socrate front contre la sophistique, contre les Mégariques et contre Protagoras, reprend la théorie de la *signification* non pas du côté de sa possibilité d'errance, dans sa distance à l'être et la distance de l'être, mais du côté de son fondement, de son bon droit, dans sa présence à l'être et la manifestation de l'être. C'est pourquoi il n'est plus question d'*interpretatio*, d'*hermêneias*.

– Le sophiste et la philosophie.

Une remarque avant de pénétrer dans ce texte : il est étonnant que le sophiste surgisse à nouveau. En effet, il n'est pas nommé dans le livre A de la *Métaphysique* et n'intervient pas dans ce traité d'histoire de la philosophie, car il ne contribue pas au problème de la vérité et n'apporte rien à la théorie des causes de l'être, puisque le *logos* dont traite le sophiste est une catégorie inférente de l'Être. D'où le tour méprisant de Γ 2 où il apparaît bien que « le genre de réalités où se meuvent la sophistique et la dialectique est le même que pour la philosophie »¹⁰⁰, mais qu'aussi la vie réflexive et pensante de la philosophie n'est pas celle de la dialectique et de la sophistique : « La dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la philosophie le produit effectivement. Quant à la sophistique, elle n'est qu'une philosophie apparente et sans réalité »¹⁰¹.

Mais alors, pourquoi discuter avec le sophiste ? Précisément parce qu'il est le témoin et le porteur de la distance du *logos*¹⁰² à l'être. Le sophiste représente alors la possibilité de discuter *logikôs*, (au sens péjoratif, verbalement) en suivant le fil des mots, au lieu de discuter *phusikôs*, en suivant la nature des choses. Cela ne s'adresse d'ailleurs pas seulement aux sophistes, mais est dirigé aussi contre Platon

⁹⁸ 1962 : les termes mêmes.

⁹⁹ Traduction Tricot, I, p. 187, bas (PR ; texte principal).

¹⁰⁰

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 188. C'est nous qui soulignons : c'est le ton méprisant (PR).

¹⁰² Le mot *logos* est un mot noble dans la théorie du discours, mais infâmant dans tous les cas où l'on oppose une discussion *logikôs* (ou *dialektikôs* ou *kenôs*) – non pas conduite logiquement – mais verbale, à une discussion *analutikôs* (*phusikôs*) : il faut ainsi distinguer entre raisonner dialectiquement, à vide (*logikôs*) et raisonner analytiquement, démonstrativement (*phusikôs*) (cf. là-dessus la note de Tricot, *ibid.* p. 357-8) (PR).

(*logikôs kai kenôs*) qui fait des choses avec des noms¹⁰³. Le sophiste est ainsi le seul à pouvoir susciter des *difficultés de langage* sur des évidences. D'où la discussion sur le principe de contradiction à $\Gamma 4$: le sophiste a créé des embarras — sur les indémontrables eux-mêmes ; il nous demande de démontrer les indémontrables, parce que l'on peut dire que le principe d'identité est faux. C'est ici qu'Aristote a un mot désabusé devant la tâche harassante de la philosophie de *réfuter* les sophistes avec leur arme qui est la réfutation (*elegchos*) — ce qui n'est pas la tâche de la philosophie, mais Aristote doit la pratiquer quand même puisqu'on ne peut prouver les premières vérités¹⁰⁴ — ce mot, désabusé, c'est : « Tout ce qu'on dit, on n'est pas obli/36/gé de le penser » ($\Gamma 3$, 1005b, 25)¹⁰⁵. Il y a une possibilité d'obscurcir l'évidence par la même puissance du langage qui tout à l'heure constituait la signification comme *interprétation* de l'être.

— *Principe de contradiction et réfutation des sophistes*

Maintenant, pourquoi est-ce sur le *principe de contradiction* que porte la réfutation de $\Gamma 4$ et sq. ? Parce que le principe de contradiction n'est pas un principe formel. Ce n'est même pas du tout¹⁰⁶ un principe logique. Il n'a rien à voir avec l'identité vide, mais il énonce bien, exprime bien un axiome métaphysique et nous met en face d'une impossibilité : « Il est impossible, pour un même esprit, de concevoir en même temps que la même chose est et n'est pas » ($\Gamma 3$, *ibid.*, 1005b, 30). Cette impossibilité de droit va contre la possibilité du double dans le langage ou dans la structure du discours référentiel : il y a des bornes imposées par l'être. Le même principe se trouve énoncé pour le langage d'attribution : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport » ($\Gamma 3$, *ibid.*, 1005b, 20). Ce principe prend son sens fort quand on rapproche cet *impossible* dans l'être au *possible* dans le discours : cet impossible dans l'être *limite* le possible au discours et, en le limitant, le règle et le contraint. Le principe de contradiction, c'est la contrainte de l'être au sens d'un discours qui, comme tel, est la possibilité de l'erreur, du délire, du sophisme. Devant cette possibilité, une dimension nouvelle est introduite dans la signification. C'est celle de l'intentionnalité : le propre du discours, c'est de s'effacer, de laisser paraître l'être. Il n'y a pas de monde interne dans le discours ; le discours est référentiel à l'intérieur de lui-même, mais il est globalement référentiel de lui-même à l'être.

— *La réfutation*

C'est à la réfutation (*elegchos*) de le montrer ; c'est la contrainte de l'être, l'impossibilité du contraire que la réfutation va tenter de retrouver en ouvrant une nouvelle *possibilité* dans le discours : « Il est cependant possible d'établir par réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, pourvu que l'adversaire seulement *dise* quelque chose » ($\Gamma 4$, 1006a, 15). Ainsi, si on ne peut démontrer les indémontrables, alors comment « coincer » le sophiste ? Par une dialectique, comme discours probable, par la réfutation, l'*elegchos*, qui consiste en un argument « ad hominem », qui part de ce que concède l'adversaire. Le sophiste sera coincé alors à partir d'une seule concession : c'est qu'il parle précisément et se conduit ainsi comme un homme (*an monon ti legê ho hamphisbêtôn*). Sinon, cet homme serait semblable à un végétal ! (*homos phutô*) — ($\Gamma 4$, 1006a, 15). Il y a donc, d'une part, l'impossibilité pour l'être d'être autre chose qu'il n'est¹⁰⁷, et, d'autre part, la possibilité pour le sophiste, de dire n'importe quoi ; s'il peut dire n'importe quoi, qu'il parle ! Il faut donc le forcer à dire *quelque chose* : « S'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à discuter »¹⁰⁸. S'il parle, on va le réfuter en montrant que c'est lui qui commet une pétition de principe parce qu'il n'aura rien dit, en prétendant dire quoique chose, à savoir que les choses sont autres que ce qu'elles sont¹⁰⁹. Mais, dans le « quelque chose », une précision a été glissée : il ne s'agit pas de dire quelque chose simplement, comme le sophiste, mais *quelque chose de déterminé* (*ti*

¹⁰³ Pour parler comme Austin : *How to make things with words*.

¹⁰⁴ $\Gamma 4$, Tricot, p.197, bas (PR.).

¹⁰⁵ D'après l'édition Ross (PR.).

¹⁰⁶ 1962 : pas du tout même.

¹⁰⁷ Dans l'Édition Ross : $\Gamma 4$, 1006a (PR).

¹⁰⁸ Tricot, *ibid.*, p. 198 (PR)

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 199-200 (PR.).

hopimēnon)¹¹⁰, ce qui empêche l'argument d'être sophistique. [14688]/37/ C'est le sophiste qui subira alors la démonstration. Entrer dans le discours, c'est entrer dans la détermination, c'est se prêter au raisonnement¹¹¹. Comme on voit, c'est encore sur la dénomination qu'on fait fond, c'est au niveau de la dénomination qu'on repart pour aller au discours, dans un trajet inverse à celui par lequel il n'y a *discours* que parce qu'il y a *composition*, et *composition* que parce qu'il y a *verbe*. C'est dans la dénomination qu'on trouve le fondement du sens ; il faut d'abord une signification première qui est la dénomination : signifier, c'est signifier quelque chose de déterminé, c'est dire quelque chose de délimité, de défini¹¹², et même « signifier une seule chose » (*sêmeinei hen*),¹¹³ car il n'y a de défini que parce qu'une chose une (*hen*) fait tenir ensemble ce défini. Par exemple, « quand je dis que "homme" signifie une seule chose (*anthrōpos sêmeinei hen*) »¹¹⁴, je veux dire ceci : si "homme" signifie "telle chose", et si un être quelconque est homme, ce "telle chose" sera pour lui la quiddité d'homme ; finalement, signifier, c'est « signifier ceci » (*sêmeinein touto*). Derrière le *déterminatif*, il y a *l'un* ; derrière l'un, il y a *l'être*, la *quiddité*, qui est le redoublement du verbe être sur lui-même : *to ti ên einai*, mot à mot « ce que c'était l'être de quelque chose », « le quoi était (donné) d'être »¹¹⁵.

Et pourquoi cela ? Parce qu'une *réfutation par l'absurde* montre que « si on ne posait pas de limites et qu'on prétendit qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement »¹¹⁶. « Ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout » (*to gar mê hen sêmeinein, houden sêmeinein estin*)¹¹⁷.

Il en résulte qu'il faut avoir *quelque chose* à dire, car si nous ne disons pas de l'être, nous ne disons rien. Nous sommes ainsi amenés à tester le discours par ce que nous pouvons maintenant nommer (comme quelque chose de démarqué), *l'ousia* (Γ4, 1 007a, 20).

Et le texte ajoute : « Si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même. » C'est encore une réfutation par l'absurde, en montrant l'impossibilité alors de la communication, mot à mot du *dialogesthō pros allēlous... kai pros heauton* [...]. Tout de suite après : « car on ne peut pas penser (*noein*) si on ne pense pas une chose unique ; et si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose » (1 006b, 10-11) et : « Le nom possède un sens défini et une signification unique ». Et qu'est-ce qui sera l'« unité de notion »¹¹⁸ ? Cette « unité de notion », c'est *l'ousia*. Je cite¹¹⁹ ici l'important [passage] 1007a, 20-b de Γ4 (Édition Ross)¹²⁰ où la formule de *l'elegchos*, de la réfutation, est reprise sous forme de preuve par l'absurde : « En général, ceux qui raisonnent de cette manière¹²¹ /38/ *anéantissent la substance (ousia)* et la *quiddité (to ti ên einai)*¹²². Ils sont, en effet, dans la nécessité de soutenir que tout est accident, et de dire que ce qui constitue essentiellement la *quiddité* de l'homme, ou la quiddité de l'animal, *n'existent pas*¹²³. Si l'on veut, en effet, qu'il y ait quelque chose qui soit la quiddité de l'homme, ce ne sera ni la quiddité du non-homme ni la non-quiddité de l'homme, bien que ce soit là des négations de la quiddité de l'homme, car il y a une seule chose qui était signifiée, et cette chose était la substance de quelque chose (*ousia tinos*). Or, signifier la substance d'une chose veut dire que la quiddité de la chose n'est rien d'autre. Mais si l'on veut que ce qui est la quiddité de l'homme soit aussi la quiddité du non-homme ou la non-quiddité de l'homme, alors la quiddité de l'homme sera quelque chose d'autre. Par conséquent, ces philosophes doivent nécessairement admettre que rien ne peut

¹¹⁰ Tricot, au bas de la p. 200 (PR).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 200 (PR.).

¹¹² Il y a passage du délimité au défini (PR.).

¹¹³ En haut de la p. 201 (PR.).

¹¹⁴ 1962 : manquent les guillemets fermants.

¹¹⁵ Saint Thomas traduit dans *De ente et essentia* : « Quod quid erat esse », « ce qui a été donné d'être à quelque chose » (Ravaisson dit : « ce que la chose ne peut pas ne pas être » (cf. Tricot, *Métaphysique*, volume II, p. 23). (PR.).

¹¹⁶ Tricot, *Métaphysique*, p. 201, bas (PR.).

¹¹⁷ Tricot, *Métaphysique*, p. 202 (PR.).

¹¹⁸ Tricot traduit ainsi le *ho logos heis* de la ligne 25 p. 203, tome I : « Telle est, en effet, la signification de "être un" : c'est l'unité de notion, comme "manteau" et "vêtement" ; ... Donc si on désigne avec vérité quelque chose du nom d'homme, cette chose est nécessairement un animal bipède parce que c'est là le sens que nous avons donné à "homme" » (p. 203-204) (PR.).

¹¹⁹ C'est nous qui soulignons dans cette citation les arguments par l'absurde.

¹²⁰ Dans Tricot, *ibid.*, I, pp. 205-6 (PR).

¹²¹ Selon la contradiction – Ce sont les sophistes (PR).

¹²² Par-là, ils biffent le verbe « être » (PR).

¹²³ Aucune consistance ontologique n'est désignée dans cet être-rien (PR).

être défini de cette façon, mais que *tout sera accident*. Telle est, on effet, la distinction à établir entre substance et accident : le blanc est, pour l'homme, un accident, parce que, bien que l'homme soit blanc, le blanc n'est pas son essence. Mais si on dit que tout est accident, *il n'y aura plus de sujet premier des accidents*, puisque l'accident désigne toujours le prédicat d'un sujet ; *la médication devra donc aller nécessairement à l'infini.* »¹²⁴

Donc, ici encore, réfutation par l'absurde : « tout sera accident » ; ou encore (plus loin, p. 208) : « Tous les êtres n'en feront qu'un : « trirème », « rempart » et « homme » pourront se dire l'un par l'autre. De même (au bas de la p. 211) : il n'y aura plus de tiers exclu entre affirmer et nier.

— *Note* : La question de l'être n'est pas liée au langage à la façon platonicienne en ce sens que ce n'est pas les êtres intelligibles, les *Idées*. D'où, de ce côté, l'importance de la critique des Idées platoniciennes : hypostase des abstractions. Cela deviendra un problème important chez les nominalistes médiévaux, les empiristes anglais et dans le positivisme logique moderne, qui se demanderont « how to make things with words »¹²⁵ (ce pourrait être un titre aristotélien).

L'envers, ou plutôt l'avvers positif de cette critique, c'est la volonté de fonder l'ontologie non sur des unités du discours, mais sur un principe d'existence qui serait en même temps un principe d'intelligibilité. La philosophie cherche la cause et les principes, non de ce qui est, mais de ce qui se dit.

Bref, le langage n'est pas à lui-même son *fondement* : il n'y a pas [une] philosophie du langage, mais une philosophie *par* le langage. C'est une philosophie de l'étance ; c'est l'étance, l'*ousia*, qui importe dans le discours, le fonde, et le rend nécessaire. C'est l'impossibilité pour ce qui est de ne pas être ce qu'il est qui fonde l'identité de signification et qui permet aux hommes de communiquer en échangeant dans leurs discours de la monnaie qui vaut de l'or.

– *Conséquence* : *Discours complexe de l'ousia au niveau de la définition et au niveau de l'Être même.*

Mais, à peine avons-nous dit cela que nous sommes rejetés en pleine mer. Car cette *ousia*, ce *to ti ên einai*, cette quiddité, qui sont positions d'être (et même position redoublée dans la deuxième formule !), à leur [14689]/39/ tour se disent ; le répondant du verbe même à son tour se dit. Il faut donc de l'être pour dire quelque chose, mais la pensée du fondement est à son tour discours transcendantal — non plus un ceci, mais un discours sur l'être de ceci, de cela. De là la fragmentation du discours avant d'avoir atteint la notion même d'être dans une réflexion à partir du défini (*horismenon*), car pour expliciter cet *horismenon*, il faut prononcer des définitions (*horismos*). Il s'agit alors à nouveau d'un discours composé. La¹²⁶ distance est en quelque sorte restaurée, rétablie : aucun des termes de la définition à proprement parler n'a de pied dans l'être. Les genres¹²⁷ ne sont pas ; ils n'ont de réalité que dans leurs espèces — et celles-ci, dans leurs différences. Ainsi, ce qui existe réellement, c'est la *dernière différence*, c'est-à-dire un écart dans le sens, qui est la pointe, la touche de l'être dans notre discours. Aristote peut dire ainsi :

- « La définition est l'énonciation (*logos*) formée à partir des différences seulement » (dans l'Édition Ross, Z12, 1038a, 8).
- « La dernière différence sera évidemment la substance même de la chose et sa définition » (*ibid.*, 19-20) ;
- « La définition est l'énonciation (*logos*) formée à partir des différences et précisément de la dernière des différences » (*ibid.*, 28-29).

Ainsi l'*ousia*, [la] position d'être, pose la question de savoir si et comment cet être se dit. Il faut bien de l'être pour dire quelque chose. Mais peut-on dire l'être ? C'est ici que nous attend la troisième formule qui appartient au même livre Γ de la *Métaphysique* que celle du 2° :

« *To on legetai pollachôs* » (Γ2, première ligne)

« L'Être se dit de multiples façons ».

Il faut de l'être pour que circule un discours cohérent où les significations soient identiques, mêmes et non autres. Voici que l'altérité rentre par le haut, si l'on peut dire.

¹²⁴ Traduction à contrôler !

¹²⁵ Cf. John L. Austin.

¹²⁶ 1962 : Alors la

¹²⁷ Le « genre » (*genos*) et « l'espèce » (*eidos*) sont les « parties » de la définition (PR).

On ne peut pas objecter que c'est un autre problème, que le discours sur les *choses* peut être cohérent, qu'on n'a pas besoin de la notion d'être, mais seulement des notions de telles ou telles choses. Mais d'abord, la suite des *catégories*¹²⁸, qui prend la place vide d'une notion absolument univoque de l'être, est une suite de *significations* (*Catégories*, chap. 4, début) ; et surtout, ces significations ont affaire avec l'attribution, c'est-à-dire avec la structure du *logos* parce qu'elles sont les « figures de la prédication » (*schēmata tēs katēgorias*). C'est ce que signifie le mot *katēgorein* — *ta katēgorēmata*, que les Latins ont traduit depuis Boèce par *predicamenta*. Cette impossibilité d'un discours univoque de l'être rétablit à la racine du discours la distance que nous avons pensé exclue de ses ramifications conceptuelles en joignant *l'ousia* au *logos* : cette distance à l'être n'est qu'un aspect de la désignation de l'être qui se dit de multiples façons. Et cela veut dire deux choses : l'une, qu'il y a une multiple parole de l'être ; l'autre, que la chaîne de la multiple parole est l'être. C'est l'exergue du problème des catégories que nous allons maintenant étudier dans son rapport au langage.

– *Trajet parcouru*

Mais avant d'entrer dans ce problème des catégories, jetons un /40/ regard sur le *trajet parcouru*. Nous sommes partis d'une première oscillation dans le débat de la philosophie aristotélicienne avec le problème du langage. La théorie de la signification dans le *De Interpretatione* avait amené Aristote à conférer *une autonomie au langage* par rapport à la physique générale et à la théorie de l'être. Mais cette distance de la parole à l'être rendait possible le *discours faux et vain du sophiste*. Le sophiste nous était alors apparu comme celui, qui peut discuter « verbalement » (*logikôs*) des indiscutables et des évidences, alors que le philosophe interprète le *logos*. Philosopher, c'est interpréter. Non¹²⁹ que la philosophie soit la science suspecte du devin, mais toute parole interprète. Il est alors possible, par *contingence*¹³⁰, de dire et de ne pas dire, d'assembler et de rassembler verbalement, de dire vrai et de dire faux. C'est là qu'Aristote va découvrir un deuxième aspect du langage, où le langage aura perdu son caractère d'autonomie absolue. Le premier aspect était l'aspect prédicatif, où le *logos* était défini par le caractère médiat d'un dire quelque chose de quelque chose¹³¹. Pour contrer le sophiste, Aristote découvre un deuxième aspect du langage, qui est la *propriété référentielle du langage à l'être* où s'arrête le discours. Dès que le sophiste dit, il dit quelque chose, quelque chose de déterminé ; d'où la détermination comme nécessité de ce qui est par rapport à ce qui est, comme impossibilité pour ce qui est d'être autrement que ce qui est. C'est là *l'ancrage ontologique de la parole*, où apparaît contre le sophiste la *limitation* par les choses à la possibilité illimitée de dire n'importe quoi¹³². C'est à ce moment de la problématique qu'il y a comme un « suspens » provoqué par cette analyse en va-et-vient (toutes les questions de la philosophie chez Aristote seront la légitimation de cette oscillation). La distance à l'être, l'autonomie du langage, n'est qu'un aspect seulement de la *subordination à l'être* ; le premier aspect est subordonné au second. Mais la troisième formule (« L'Être se dit de multiples façons ») nous dit en même temps qu'il y a une parole multiple de l'être, et donc un caractère indépassable du langage, puisque l'être même *se dit*, mais [qu']il se dit de multiples façons. Alors le dire nous renvoie à la mer dans un discours toujours ramifié, toujours sans fin. Et pourtant, cette formule nous dit aussi que la chaîne de la multiple parole est l'être : ce¹³³ qui se dit, c'est quelque chose qui n'appartient pas au langage. On a donc cette situation du langage à la fois comme milieu indépassable de toute pensée et comme ce qui est toujours dépassé vers quelque chose d'autre que lui. C'est là tout le *problème des catégories*.

¹²⁸ Comme nous allons voir dans la troisième partie de ce chapitre (PR).

¹²⁹ 1962 : non pas

¹³⁰ Pour suivre saint Thomas dans sa traduction de *estin* par *contingit* (PR).

¹³¹ « Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose » (PR).

¹³² « Ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout » (PR).

¹³³ 1962 : alors ce

III. LE PROBLÈME DES CATÉGORIES ET LA QUESTION DU DISCOURS

1. Que veut dire « catégorie » chez Aristote ? Et quel rapport les catégories aristotéliennes ont-elles au langage¹³⁴ ?

[14690]/41/C'est un *double rapport* : un rapport accidentel et un rapport fondamental, ou de principe.

a) *Rapport accidentel au langage*

C'est un aspect trop souligné par les critiques kantienne ou néokantienne, de Trendelenburg dans son *Histoire de la théorie des catégories* (1846)¹³⁵ jusqu'à Brunschwig¹³⁶. La critique consiste à montrer que ces catégories sont liées à la grammaire grecque ou au groupe indo-européen (problème de la prédication : verbe être ; importance aussi de la structure du nom, de l'adjectif et de l'adverbe). En ce sens, les néokantien ont raison de dire que l'analyse kantienne échappe à cette difficulté. En effet¹³⁷, les quatre premières [catégories]¹³⁸ au moins sont modelées sur la grammaire grecque ; ce sont les fonctions de la proposition attributive :

	(quantité)
sujet (substance)	attribut (qualité)
	(relation)

Mais même les quatre suivantes correspondent aux questions où ? (lieu), quand ? (temps), comment ? (position), pourquoi ? (propriété ou possession), c'est-à-dire que ce sont des fonctions adverbiales. Et enfin, action et passion, ce sont les voix active et passive, c'est-à-dire le rapport du complément direct des verbes transitifs au complément d'agent des verbes passifs. C'est une sorte de grammaire — grammaire générale, abstraite, par opposé au caractère contingent de la grammaire.

Il faut limiter cette objection, et pour cela, distinguer le problème et sa solution. Certes, la solution d'Aristote est empirique. D'où l'insatisfaction de Kant : en 1772-3, il reprendra les fonctions des catégories le problème du *Leitfaden*...¹³⁹, c'est-à-dire d'une construction systématique close ; le problème des fonctions transcendantales est résolu, mais Kant ne donne pas une solution au problème du fil conducteur¹⁴⁰. Mais le problème dépasse la solution particulière, car le problème des catégories, c'est un problème de *termes transcendants* d'un certain discours, qui ne dit pas *quelque chose*, qui ne dénote pas, ne désigne pas, mais qui exprime la structure même du « dire quelque chose de quelque chose ». Les catégories disent sur « le dire quelque chose de quelque chose ». D'où leur rapport essentiel au langage.

b) *Rapport essentiel au langage*

Les catégories ont une relation essentielle au langage en ce sens que ce sont des « figures », des « schèmes » de la prédication (*schêmata tês katêgorias*).

Qu'est-ce que cela veut dire ?

D'abord, ce sont des *noms* — les noms premiers¹⁴¹, si l'on veut — c'est-à-dire au sens du *Peri hermêneias*, une signification plus simple que le verbe et surtout que le discours qui est composé (puisqu'il dit quelque chose de quelque chose¹⁴²). De ce point de vue, les catégories sont des noms. C'est /42/ ce qu'affirme le *Traité des catégories* au chap. 4 (début), mais en parlant d'un signifier du deuxième degré — non de dénotation, mais transcendantal, car il est la condition du signifié :

« Est substance, pour le dire en un mot, par exemple, homme, cheval. »

Il est clair que la catégorie « substance » est ici illustrée par des noms (« homme » ou « cheval »). Mais quelle est la fonction de l'exemple ici ? C'est de se servir d'une dénotation constituée pour montrer la condition de la dénotation. Par exemple, en disant « homme », j'illustre la structure de la substance ; c'est une structure de l'attribution et non l'attribution même. Les catégories, ce sont alors des principes de prédication.

¹³⁴ Cette dernière question est fondamentale pour le rapport entre Aristote et Kant (PR).

¹³⁵ Adolf Friedrich Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre (Historische Beiträge zur Philosophie*, vol. I), Berlin, 1846.

¹³⁶ 1962 : Brunschwig. S'agit-il de Léon Brunschwig ou de Jacques Brunschwig ?

¹³⁷ Ainsi, selon la thèse exposée par Trendelenburg dans *Éléments*... (p.56 et suiv.), la déduction des catégories aristotéliennes serait grammaticale : l'*ousia* serait le substantif, *poion* l'adjectif, *poson* l'adverbe, *pro tí* les formes comparatives et relatives, etc. (PR)

¹³⁸ Aristote nous en donne la liste dans le *Traité des catégories* (chap 4, début) : substance – quantité – qualité – relation – lieu – temps – position – possession – action – passion.(PR)

¹³⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), Doctrine transcendantale des éléments. Deuxième partie : Logique transcendantale. Première section : Analytique transcendantale. Premier livre : Analytique des concepts. Premier chapitre : Fil directeur pour la découverte de tous les concepts purs de l'entendement (*Leitfaden zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*). La date de 1772 indiquée par Ricœur repose probablement sur la lettre de Kant à Marcus Herz du 21 février 1772.

¹⁴⁰ C'est la thèse défendue par Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Hamburg, Meiner, 1948².

¹⁴¹ Comme chez Kant où les fonctions de liaison du jugement sont les « concepts premiers » (PR).

¹⁴² Le dire quelque chose de quelque chose repose sur un discours minimal qui est un des dire des « expressions sans aucune liaison » (*Catégories* 4, première ligne) (PR).

Mais parce que les catégories sont des noms, il y a une sémantique des catégories qui est une sémantique commune ; par là le problème des catégories est un problème linguistique. Mais si ce sont des noms, il apparaît tout de suite que ce ne sont pas des noms comme tous les autres, mais ce qui fait que « homme » est une substance, que « long de trois coudées » est une quantité, « blanc » une qualité, « double » une relation, « en France » un lieu, « hier » un temps, « assis » une position, « armé » ou « chaussé » une possession, « brûler » [ou] « couper » une action, « être brûlé » [ou] « être coupé » une passion. Ce sont bien des significations de second degré, des significations qui font que les parties du discours concourent à l'unité de la phrase, du *logos*. Alors, le problème des catégories est un problème méta- ou hyperlinguistique dans son principe, puisque ce ne sont pas des noms qui nomment, qui *désignent*¹⁴³, mais ce sont des noms qui schématisent les fonctions mêmes du discours.

— C'est en tant que les catégories sont des significations qui font concourir les parties du discours à l'unité du *logos* que ce sont des figures, des schèmes de l'attribution, des termes en fonction desquels l'attribution s'ordonne. C'est pourquoi la tradition médiévale (depuis Boèce) a traduit *ta katêgorêmata* par *predicamenta*.

— Remarquons que tout ceci est commun à Aristote et à Kant. Le problème du schématisme kantien sera la liaison de ces deux problèmes : d'une part l'éparpillement du discours de l'être, et d'autre part son ancrage dans un terme non linguistique.

Chez Aristote c'est le problème du dire multiple (*pollachôs*).

2. Le dire multiple : to on legetai pollachôs (*Métaphysique T2, début*).

a) Dans le *Traité des catégories*

Chez Aristote, il n'y a pas cet échec de prolifération des concepts des catégories : il y a trop peu de catégories dans le *Traité des catégories* pour que celui-ci puisse nous donner une idée de cette multiplicité. D'ailleurs, Aristote ne se borne pas à l'étude des dix termes énoncés au chap. 4, mais ajoute à ceux-ci l'examen de quelques autres termes fondamentaux. Ces variations qu'Aristote fait subir à la solution du problème des catégories est une contre-épreuve de ce que nous disions plus haut, à savoir que la solution empirique du problème est moins importante que le problème lui-même. À cet égard, cette contre-épreuve en est une preuve. Après donc avoir énoncé ces dix termes au chap. 4, Aristote fait l'examen des opposés, des diverses formes d'opposition¹⁴⁴. [14691]/43/ À examiner en plus d'autres termes : des termes temporels¹⁴⁵, des figures du mouvement, le terme « avoir » et son opposition au terme « être ».

Que signifie cet inventaire catégoriel ?

Il a un caractère hétéroclite certes, mais il a une valeur exploratoire considérable en tant que ramification d'un discours premier¹⁴⁶. Bien plus, c'est l'aspect d'une analyse terminable en droit et interminable en fait. Aristote a pressenti que notre discours est structuré selon deux façons, selon deux directions opposées : d'une part, l'analyse des structures de l'esprit est en droit terminable (comme pour Kant, Hegel, Lévi-Strauss) ; dans cette direction, la réalité n'est pas structurée de façon illimitée, mais il y a un principe de clôture ; d'autre part, l'énumération est en fait interminable ; dans cette seconde direction, l'énumération obéit à la règle générale qui veut qu'il n'y ait pas un terme dont on ne puisse dire qu'il se dit dans plusieurs acceptions. Ainsi Aristote déclare : « Peut-être pourrait-on encore mettre en évidence d'autres sens du terme "avoir", [etc.] »¹⁴⁷. L'exécution est en défaut ; nos essais énumératifs sont en défaut par rapport à la structure de l'être.

b) dans le livre Δ de la *Métaphysique*

À cet égard, on peut rapprocher le *Traité des catégories* et le livre Δ de la *Métaphysique*. Le problème des catégories n'est pas épuisé dans le *Traité*, mais le vrai problème des catégories se trouve dans le livre de la *Métaphysique*, qui se présente comme une sorte de dictionnaire philosophique, comme une série d'exercices de signification¹⁴⁸. La position centrale de Δ (qui fait que ce livre est le véritable traité des catégories) est rappelée au début du livre Z de la *Métaphysique* : L'Être se prend en de multiples sens, suivant les distinctions que nous avons précédemment faites dans le *Livre des Acceptions Multiples*¹⁴⁹ : en un sens, il signifie ce qu'est la chose, la substance, et, en un autre sens, il signifie une qualité ou une quantité, ou l'un des autres prédicats de cette sorte » (Z1, début). C'est une véritable prolifération linguistique de l'être !

¹⁴³ *Métaphysique*, Z3 dit qu'ils sont trois du *dêlôma* et encore plus, hors du *mimêma*.

¹⁴⁴ Quatre, au moins : entre relatifs ; entre contraires ; entre privations et possession ; entre affirmation et négation. Voir ici l'important chapitre d'Hamelin sur la théorie de l'opposition chez Aristote [Octave Hamelin, *Le système d'Aristote* (Léon Robin, éd.), Paris, Alcan, 1920, p. 129-156 ?] (PR).

¹⁴⁵ Termes qui correspondent à la question : quand ? Ce sont l'antérieur, le postérieur, le simultané (PR).

¹⁴⁶ Puisque de plusieurs termes, il est dit : « le terme se prend en plusieurs acceptions » (PR).

¹⁴⁷ xxx

¹⁴⁸ Par exemple, dans l'article 2 de Δ , sur les sens du terme « cause » (PR).

¹⁴⁹ C'est-à-dire le livre Δ de la *Métaphysique* (PR).

Remarquons trois choses : premièrement, que l'énumération des articles dans Δ n'est ni systématique ni sans fin (il y a trente articles) ; deuxièmement, que chaque article commence par *archê legetai...*, *aition legetai...* (« on appelle cause... », « ... se dit », etc.) ; troisièmement, qu'il y a une multiplicité de sens des termes, et comme les ramifications internes des termes. Quelques fois, c'est l'ordre naturel qui est suivi¹⁵⁰ ; d'autres fois, [c'est] l'ordre habituel, même culturel ; autre part, il n'y a pas d'ordre du tout¹⁵¹ ; ou bien, c'est /44/ la présentation « tantôt... tantôt »¹⁵². L'article 2 sur « cause »¹⁵³ mérite un intérêt particulier : « Telles sont donc les causes, et tel est le nombre de leurs espèces. Les causes se présentent sous une multitude de modes, mais on peut réduire ces modes à un petit nombre »¹⁵⁴. Ici, le dénombrable de droit, c'est l'innombrable de fait.

c) dans toute l'œuvre d'Aristote

Mais le *Traité des catégories* se retrouve partout dans l'œuvre d'Aristote. Ainsi, dans le livre A — sorte d'histoire de la philosophie — de la *Métaphysique*, on trouve en A3 l'histoire de la théorie des causes : c'est l'exposé diachronique d'un problème que A2 présente synchroniquement. A3 et sa théorie des causes est aussi un fragment du *Traité des catégories* : il apparaît comme révélateur de la prolifération du langage. Mais c'est un essai de discours transcendantal, car l'expression qu'on y trouve de « causes premières » (*protai* ou *ex archês aitiai*, A3 début) n'est pas prise au sens ontique. Mais « causes premières » veut dire : à titre premier, par principe ; causes premières, non comme étant parmi d'autres causes, mais dans un ordre structurel. Une autre raison encore [pour l'interprétation proposée], c'est le leitmotiv qui revient sans cesse : « Or les causes se disent en quatre sens » (*ta d'aitia legetai tetrachôs*)¹⁵⁵ ; ce leitmotiv marque une tentative d'énumération finie. C'est le *dire* qui fragmente. Par la Première, nous prononçons (*phamen*). C'est bien pourquoi il y a une *histoire* de la causalité dans le livre A. Certes, cette histoire est conçue dogmatiquement : les philosophes ont été contraints par la réalité¹⁵⁶. Une histoire de la causalité est possible, car l'histoire de la philosophie n'est qu'une rétrospection qui permet un remembrement progressif, un dévoilement graduel, dans le temps, d'une structure en droit organisée. Mais la marche triomphale du livre A n'empêche pas la démarche trébuchante du livre B avec sa fastidieuse accumulation d'aporées. En somme, il y a deux contraintes, celle de la réalité ou de la vérité, à quoi correspond l'élaboration dogmatique de l'« [...] et de [...] » qui lui est connexe, et celle de l'aporée qui s'exprime dans l'éparpillement toujours renaissant du discours fondamental. Le discours transcendantal est cette double contrainte ; elle est la loi même du parler. C'est pourquoi Aristote est si souvent réduit au rôle modeste d'arbitre, plus que de juge¹⁵⁷ : « La science que nous cherchons »¹⁵⁸. Il y a une impossibilité de convertir cette recherche (*methodos*) en système¹⁵⁹.

3. Deux aspects non aporétiques chez Aristote

Maintenant, faut-il — comme Aubenque — privilégier ce caractère aporétique du discours de l'être, au point de tenir l'aristotélisme pour une problématique non résolue ? C'est sous-estimer deux aspects non aporétiques chez Aristote, qui sont la marque d'une confiance dans l'ancrage ontologique du discours, dans la référence à l'être qui lie, enchaîne la parole. Le premier as[14692]/45/pect est encore plongé dans la sémantique tandis que¹⁶⁰ le deuxième est hyperlinguistique — référence à l'extralinguistique.

a) Énumération ordonnée

D'abord, Aristote a la conviction que l'énumération des structures des catégories, des schèmes de l'attribution, n'est pas quelconque et arbitraire, mais *organisée*, structurée. Il faut prendre au sérieux la limitation de la phrase qui ouvre le chap. 12¹⁶¹ : « L'Être se dit en plusieurs acceptions »¹⁶². Toute la recherche de Kant et de Hegel, toute la pensée structuraliste, partent de là. Il y a plusieurs sens, mais ce

¹⁵⁰ Aristote annonce alors le sens premier, puis les dérivés ; par exemple pour *phusis* dans l'article 4 de Δ (Tricot, *ibid.*, I, p. 257) : « La nature, dans son sens premier et fondamental, c'est... ».

¹⁵¹ Par exemple dans l'article 5 sur le « Nécessaire » : « Nécessaire se dit de ... » ; par exemple, ... » — « Le Nécessaire est aussi... » — « Autres sens... » « En outre... ».

¹⁵² De l'article 6 sur l'« un » « Un signifie, soit l'Un par accident, soit l'Un par l'essence » (Tricot, *ibid.*, p. 261, première ligne) (PR [note déplacée JMT]).

¹⁵³ Tricot, *ibid.*, p. 297 (PR).

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 250 (PR ; à contrôler !).

¹⁵⁵ Édition Ross (*The text of Metaphysics*) 983a 24 ; in Tricot, *ibid.*, I p. 21-22.

¹⁵⁶ « Tous ces philosophes donnent donc à penser, semble-t-il, qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle. Mais à ce point de leur marche, la réalité elle-même leur trace la voie, et les oblige à une recherche plus approfondie » (Tricot, *ibid.*, p. 93)

¹⁵⁷ Cf. Aubenque : *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962, p. xxx. (PR)

¹⁵⁸ Tricot, *ibid.*, I A2, p. 21 (PR).

¹⁵⁹ Aubenque, *op. cit.*, p. 93 (PR).

¹⁶⁰ 1962 : mais

¹⁶¹ Tricot, *ibid.*, I, p.176 (PR).

¹⁶² Répété plus loin, p. 177, à 1 003b 5 (PR).

n'est pas un pur désordre : *on peut obtenir* un arrangement culturel. Aristote n'a pas pensé résoudre le problème de la *clôture* du système (car il y a plusieurs traités des catégories, comme on l'a vu), mais il a pensé résoudre celui de l'*ordre*. Il y a entre toutes les catégories une relation fondamentale qui est une *unité de référence*. La série des catégories est une série *orientée* par rapport à un terme unique (*pros hen, secundum unum*).

Quel est le rapport des catégories à un terme unique ? Ici, le problème est obscurci plus que résolu par l'introduction de la notion d'analogie. Ce qu'il faut bien voir, c'est que ce lien n'est pas un *lien générique*, car le transcendantal n'est pas une pensée *par classe*. Cela est à retenir à la fois contre le positivisme logique et contre le structuralisme de Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* qui présente un modèle de pensée classificatrice classant *par espèces* au niveau des clivages sensibles. Bien sûr, on peut en effet trouver chez les primitifs ce modèle de structuralisme donné par la pensée classificatrice et permettant de donner à la société une organisation en groupes sociaux homologue à celle que présentent les classes de la nature. Mais cela leur permet seulement de s'y reconnaître, de s'y retrouver ! Chez Aristote, la suite catégoriale n'appartient pas à la pensée classificatrice qui procède par genre et espèce, car, comme on l'a vu, il y a un autre discours, qui est la possibilité du discours : c'est un discours transcendantal, un discours du second degré. Ce discours n'est pas discours par classe, car le discours qui schématise n'est plus discours sur *les espèces*.

Maintenant, que signifie cette « unité de référence » ? Ici, Aristote introduit une seconde négation : ce n'est pas homonyme. Et il se contente d'illustrer cela par un exemple : « sain » se dit d'abord d'un corps (substance), de ce qui est signe, eaux, effet adjuvant. Peut-on dès lors objecter qu'il y a impuissance à réfléchir cet ordre ? Mais Aristote *montre sur* des termes qui *désignent*. L'exemple sert de base réflexive. Que signifie *non-homonyme* ? Dans *Catégories*, chap. 1 (début), Aristote identifie homonyme et équivoque d'une part, et synonyme et univoque d'autre part : « On appelle homonymes (*homonuma*) les choses dont le nom seul est commun, tandis que la notion désignée par le nom est diverse », « synonyme (*sunônumon*) se dit de ce qui est à la fois communauté de nom et identité de notion ». Ainsi l'homonyme, c'est la diversité pure et la simple unité nominale ; c'est donc l'équivoque. Le synonyme, c'est le même en essence ou nature et en nom ; c'est donc l'univoque. Or la série des catégories n'est pas une série de synonymes puisqu'elle est faite de plusieurs significations. Mais d'autre part les catégories de l'être (*to on*) ne sont pas homonymes, car les catégories de l'être ne forment pas un rassemblement non structuré alors /46/ que les homonymes sont au contraire des éléments non structurés. « Non-homonymes » signifie donc le refus d'un nominalisme du verbe « être ».

Ainsi, la série catégoriale échappe à l'alternative univoque – équivoque, qui est une des alternatives de la pensée désignatrice. Le discours *transcendantal* s'inscrit hors de cette alternative puisqu'il n'est pas *spécificateur* ; il est donc distinct du discours *dénotatif* qui est un discours par classe ; c'est un « discours universel parce que premier »¹⁶³.

C'est en ce sens que l'être est un transcendantal (la scolastique appelle transcendants les mots tels que « être », « un », « vrai », « bon », qui ne désignent pas un genre suprême, mais le principe d'une série ordonnée, et *predicamenta*, les termes seconds, tiers, ou énièmes de cette série ordonnée par rapport au terme premier).

Il faut bien comprendre *la permanence de ce problème*, par-delà la solution que lui a donnée Aristote. On pourrait le retrouver soit par Kant¹⁶⁴ soit par Hegel soit par le structuralisme : les premières notions ne sont pas quelconques, ni en nombre infini ni en désordre absolu ; il y a un ordre qui est l'être. La parole est possible parce que les articulations biologiques et sociales sont appropriées à une structure appropriée de l'être. Le problème des catégories, c'est le problème de l'homologie de deux structures : la nature et l'esprit. Le caractère articulé du discours organisé dans la grammaire est approprié à l'appréhension de la réalité. Ce sont là les principes de toutes les analyses qui privilégient les *synchronies* sur la diachronie : une nouvelle façon de comprendre est instituée ; on ne comprend pas quand on connaît par l'origine, ou par l'état antérieur, ou par la genèse, mais quand on saisit l'organisation actuelle, synchronique, l'arrangement systématique. Reste à savoir si cet ordre est du type de la classification. Ici, Aristote est très précieux : la spécificité de sa solution, c'est d'attester que l'ordre le plus fondamental n'est pas du type de la classification (ni homonyme ni synonyme, c'est-à-dire ni équivoque ni univoque, mais unité de référence, unité analogique de l'être). Donc cet ordre n'est pas propre à la transformation ni à la permutation ; ce transcendantal n'est pas la combinatoire, [il] ne se prête pas à la combinatoire.

Et pourquoi ? Parce que le transcendantal est ordonné par rapport à un *terme qui n'appartient pas au langage* : c'est là le deuxième principe limitatif de l'arbitraire, le deuxième aspect non aporétique d'Aristote.

b) Ordonnation du transcendantal par rapport à l'ousia

C'est ici que nous retrouvons le problème de l'*ousia* que nous avons pris dans la deuxième partie de ce chapitre en dehors de son contexte catégoriel, comme simple garant du principe de non-contradiction dans ce coup de force philosophique qu'avait mené Aristote contre les sophistes et qui consistait à montrer qu'on ne peut pas dire n'importe quoi puisqu'une chose est ce qu'elle est, et non autre chose. Ici, l'*ousia* nous apparaît dans son environnement catégoriel comme le premier terme de référence de la suite catégoriale.

¹⁶³ Xxx.

¹⁶⁴ Le problème kantien sera de lier le sujet à un « je pense » comme structure transcendantale par-delà le Moyen-Âge qui lui reste réaliste. Chez Aristote le problème est posé en termes de systématisme non classificatrice.

Que signifie que l'*ousia* soit la première catégorie, le terme de référence des autres catégories ? Ne faut-il pas dire que le premier terme de référence est hors système, hors genre, et finalement, hors langage ? C'est l'*ousia* [14693]/47/ pure et simple, l'étance. C'est là qu'Aubenque est trop aporétique : il sous-estime la confiance d'Aristote non dans le système, mais dans l'ancrage primordial, dans une catégorie qui est moins une catégorie que la référence de toutes les catégories. L'*ousia*¹⁶⁵, c'est donc ce à quoi on rapporte tout le reste ; ce qui ne peut être rapporté ; et finalement, c'est ce dont on parle. Si on parle, c'est parce qu'on a quelque chose à dire, c'est que quelque chose est à dire. Le langage est traversé ; il s'oublie, s'annule et se nie dans ce qu'il dit. Voilà ce qu'aucun structuralisme ne peut abolir. Les phonèmes sont pour les sémantèmes, tandis que le structuralisme reste toujours à l'intérieur de l'univers linguistique, celui-ci comme tel se repère à autre chose que lui-même : l'*ousia*.

Mais cela suppose que l'on prenne radicalement cette notion d'*ousia*, et il est vrai que ce terme premier, l'*ousia*, nous rejette à la mer : puisque, pour Aristote, premièrement, l'*ousia* elle-même se prend dans le dire ; elle se dit elle aussi, et de multiples façons (Z3).

L'*ousia* veut dire quatre choses :

- quiddité
- universel
- genre
- sujet

On subordonne bien universel et genre, mais il reste l'opposition à l'*accident*, à l'*événement*.

La *quiddité*, c'est ce qui appartient à quelque chose d'être, et ce qui gît sous... Or cette oscillation nous renvoie à :

— L'enchaînement de l'*ousia* par Aristote à une *physique* fausse, ou plutôt à une physique qui n'est qu'une mise en ordre du sensible. La traduction par *substantia* est le témoin de ce blocage au niveau physique, qui est devenu pour nous synonyme de pré-physique — physique pré-galiléenne : persistance sous le changement qui est celle du support des choses, des événements qui changent (mais précisément le grec a un mot pour désigner cela : *hupokeimenon*).

— Le lien à une grammaire, l'*ousia* étant le *sujet* de l'attribution dans l'opposition à l'adjectif, à l'épithète, à l'attribut.

Cette oscillation se ramène à l'hésitation : est-ce le sujet logique de l'attribut, ou le substrat physique des événements¹⁶⁶ ?

— Difficulté plus considérable encore : la substance, est-ce l'individu individué par la matière ou la quiddité qui n'est pas individuée de façon distributive, mais qui est le noyau intelligible de l'individu ?

Toutes ces difficultés sont réelles. C'est pourquoi on ne peut plus être *aristotélicien*. Mais la question n'est pas d'être ou de ne pas être aristotélicien, mais d'être instruit par Aristote, et instauré en philosophie par les grands philosophes. Or ce qui reste d'Aristote, c'est (en reprenant successivement les quatre arguments) :

- D'avoir toujours su déployer les significations, mais parié /48/ pour un infinitisme des sens — ce qui est la règle même de l'intelligibilité : la règle d'économie. On l'a vu dans D3 : il y a un nombre fini de significations qu'on peut ordonner ; et pour cela il faut aller de la signification *kupios* par excellence aux significations dérivées, et toujours de déterminations en déterminations. C'est la même attitude que Platon dans le *Philèbe*, quand il parle des philosophes qui font trop vite « Un » ou trop vite « Multiple » ; il faut se tenir dans les degrés qu'on peut dénombrer, dont on peut faire nombre et raison (*arithmon kai logon*).
- Je ne pense pas non plus qu'Aristote s'épuise dans sa *Physique* de la substance. Le rapport *substance-attribut* est un débrouillage de la réalité, à un niveau stratégique provisoire et sans doute prématuré (comme dirait Cl. Lévi-Strauss). Mais son postulat, c'est que le réel n'est pas inintelligible, n'est pas ineffable, mais proportionné à la pensée. Ce *crédit*, c'est celui du rationalisme au sens le plus général. La notion de quiddité n'exprime pas autre chose que ceci : ce qui a été imparti à quelque chose d'être, le rend foncièrement connaissable parce qu'il est déterminé. Il est quelque chose et non pas n'importe quoi. Le réel est discontinu et par principe connaissable. C'est pourquoi nous pouvons parler. Nous pouvons parler, non pas seulement parce que les sons sont articulés, parce qu'une phonologie est possible, mais parce que les articulations

¹⁶⁵ Cf. *Métaphysique Z3 ; Traité des catégories*, chap. 5 (PR).

¹⁶⁶ Leblond oscille entre le schème de la grammaire et celui de l'industrie et de la biologie. Aristote a tant bien que mal masqué la difficulté en superposant accident et attribut, substance et sujet (PR).

de la parole peuvent signifier les articulations du réel. Certes telles articulations historiques sont périmées (substance, accidents, etc.), mais le crédit dans une articulation fondamentalement dicible est la justification non linguistique du langage en tant qu'articulé à tous les niveaux — au niveau phonologique, au niveau lexicologique, au niveau syntaxique.

- L'*ousia* d'Aristote ne s'épuise pas non plus dans la grammaire de l'attribut. Ce qu'on vient de dire par rapport à la physique de la substance, il faut le dire aussi par rapport aux divers *équivalents logiques* de l'*ousia*. L'*ousia* ne passe ni dans la matière ni dans la forme ni dans l'essence ni même dans la quiddité, parce qu'il ne faut pas la chercher dans les éléments du discours. Ce n'est pas quelque chose du discours, mais ce dont on parle. Ainsi, faut-il entendre : l'*ousia* est ce dont tout le reste est affirmé et ce qui n'est plus lui-même affirmé d'une chose¹⁶⁷. Ce n'est pas du tout le sujet dans le discours ; mais le discours tout entier, en tant qu'il dit quelque chose de quelque chose, se réfère à l'*ousia* — ce dont il est question dans la question du discours. En ce sens : « C'est d'elle que tout le reste est affirmé ».
- Je dirais que l'*articulation* du réel justifie l'articulation du discours (même si nous nous trompons sur la nature et le principe de cette articulation). Mais par-là, nous ne justifions encore que l'aspect articulé au point de vue phonétique, différentiel, au point de vue lexicologique et ordonné au point de vue syntaxique, bref, le principe d'une synchronie de caractère systématique. Au-dessus de ce caractère systématique, qui reste intérieur au langage et invite toujours à l'ériger en un monde propre et à faire des métalinguistiques, il y a la sémantique, à savoir ce miracle, cette merveille que le langage dit, ou du moins veut dire quelque chose qui est. Il y a une phonétique, un lexique, une syntaxe, parce qu'il y a une sémantique ; et il y a une sémantique parce *qu'il y a*. Ce « il y a », ce *esti* du *Poème* de [14694]/49/ Parménide, c'est ce dont on n'a jamais fini de parler ; et ce « sens », « il est à chercher, toujours à chercher » (comme dit Γ 2). Mais il est à chercher non parce que le langage échoue, mais parce qu'il n'appartient pas à la circonscription de la parole. Cette position de l'*esti* hors langage est ce qui n'est pas du tout aporétique chez Aristote et, à mon sens, invincible.

CHAPITRE IV

STOÏCISME ET LANGAGE

Une investigation du rôle du langage dans la philosophie stoïcienne s'impose : nulle philosophie de l'Antiquité n'a pris une conscience aussi vive du parallélisme logico-grammatical — avec le progrès que cela représente pour une logique, beaucoup plus articulée dans certaines directions parce qu'elle a une assise linguistique, mais aussi avec l'annonce de l'impasse d'une grammaire raisonnée. Mais en même temps, nulle philosophie n'est plus propre à faire sentir que, pour les Grecs, la philosophie n'a jamais été philosophie *du* langage. Cette philosophie, qui a une véritable assise sémantique et syntaxique, abaisse néanmoins le langage devant un *logos* qui ordonne le monde, et place vraiment hors du langage la fondation de la philosophie. Nous allons limiter notre enquête expressément à ces deux moments :

- promotion exceptionnelle du problème du langage.
- subordination du *Logos-discours* au *Logos-monde*.

Pour reprendre les termes stoïciens, comment une philosophie du *lekton* (*dictum*, exprimable) peut-elle manifester l'autonomie du problème de la signification, alors que le *lekton* n'est pas le *logos* fondamental, qui est configuration du monde et, à ce titre, principe d'ordonnance de l'action et de la sagesse.

1. *La promotion du problème du langage*

« C'est l'affaire du même homme de parler correctement et de penser correctement »¹⁶⁸

¹⁶⁷ Il y a de nombreux textes en ce sens : Δ8, Z3ss. de la *Métaphysique* ; *Traité des catégories*, chap. 5.

¹⁶⁸ *Stoïcorum Veterum Fragmenta (SVF)*, II, 43 (PR)

Cette promotion a des aspects contingents qu'il n'est pas inutile de souligner¹⁶⁹ ; l'attention est attirée sur le rapport langage-pensée par la situation du monde hellénistique [et la] confrontation de plusieurs langues. Ni Zénon ni Chrysippe ne sont des Grecs : le premier est Phénicien, donc sémite (ce qui est important pour le problème des temps du verbe) ; Chrysippe était Chypriote. On a donc une nouvelle expérience de la parole, en même temps que le retour aux présocratiques, qui ramène les problèmes sophistiques : nature et convention, grammaire et logique naturelle, problème de l'étymologie. L'adversaire fuyant, le faiseur de sophismes, le douteur qui argumente est de nouveau là : Arcésilas de la Nouvelle Académie tourmente Zénon, et Chrysippe s'épuise à exorciser son ombre. L'école des stoïciens verra renaître en Carnéade le plus redoutable des sceptiques. On peut enfin considérer la distanciation à l'intérieur même de la langue grecque : la langue poétique, celle d'Homère et des hymnes, est devenue une langue qu'il faut interpréter¹⁷⁰ : l'expérience de la prose quotidienne, de la prose de la politique et du tribunal ou de la discussion philosophique rend /50/ problématique la structure même du langage poétique et pose une question fondamentale sur le rapport de l'expression et de la signification. Ce n'est pas un hasard s'il faut chercher les principales réflexions sur la *phônê* (*vox*) chez Aristote, non dans le *Peri Hermêneias*, mais dans la *Poétique* : une réflexion de la prose sur la poésie met en mouvement la pensée sur le langage. Et ce qu'Aristote traitait en quelques mots au début du *Peri Hermêneias* devient, avec les Stoïciens, l'objet propre de la logique. Le *Peri Phônês* de Diogène de Babylone appartient à la province de la logique.

Mais ces *motifs* de ne pas séparer langage et pensée, grammaire et logique, de chercher dans les structures du langage des indications sur la pensée, trouvent des *raisons* qui ne sont plus de circonstance, mais de structure, dans l'organisation même du système stoïcien. C'est le dogme premier de la philosophie stoïcienne qui crée, l'énigme du langage : « Tout est corps ». La rigueur de ce principe expulse le langage de la physique, de la *phusis* qui a repris les proportions de la *phusis* présocratique. L'exprimé, le dit, *to lekton*, *dictum*, n'a aucune place dans le monde. Il y a le monde, et puis ce qu'on dit ; et ce qu'on dit n'est pas monde. Cette entrée dans le problème du langage par l'incorporel est tout à fait saisissante. L'étrangeté du dire (au sens d'étrange et d'étranger) lui donne toute sa dimension, et par là les stoïciens tirent les conséquences de thèmes ébauchés par Platon et Aristote, à propos du *sêmeinein* et du *dêlôma*¹⁷¹ : le *sêmeinein* (signifier) devient la clef du montrer (*dêlôma*) et le problème du langage prend ses distances par rapport au problème de l'image. De même, dans le *Peri Hermêneias*, Aristote prépare cette promotion par la *phônê sêmantikê*, la voix signifiante. Mais on pourrait dire que le problème de l'*eidôs*, de la forme, masque chez l'un et l'autre le problème du signe. L'*eidôs* pose d'emblée un problème ontologique. Chez Platon, l'idée est modèle de réalité, est réalité fondamentale ; chez Aristote, la forme est noyau de réalité et principe d'intelligibilité de la chose même. Voici, avec les stoïciens, une sémantique pure. La dialectique s'étend aussi loin que ce champ sémantique expulsé de l'être-corps. On a parlé à ce propos de nominalisme stoïcien. Mais le nominalisme est une crise de la théorie du concept, le concept n'est qu'un nom. De ce point de vue, le stoïcisme n'est pas nominaliste, si l'on considère le rôle fondamental des « notions communes » (*ennoiai*) et des « préconceptions » (*prolêpseis*). Ce qu'on a voulu dire en parlant de nominalisme, c'est que les significations ne sont à chercher que dans le langage : c'est une sémantique pure, sans *eidôs* surréel ou comme fond du réel. C'est ce que Chrysippe a voulu exprimer en analysant le *lekton* comme rapport signifiant-signifié. « Trois choses, expliquent-ils, dépendent l'une de l'autre : les signifiants (*ta sêmeinonta*), ce qui par là est signifié dans le langage (*ta sêmeinomena*) et l'objet réel qui est signifié »¹⁷²

Comprenons cette spécificité de l'ordre sémantique. Aussi bien du côté du signifiant que du signifié, nous trouvons des attaches au corps, qu'il nous faut suspendre pour atteindre le domaine sémantique propre. Le signifiant tient au corps en tant qu'il est une voix (*vox*, *phônê*). Diogène de Babylone, suivant Aristote (*Poétique*), [le] définit comme ébranlement de l'air poussé par la force physique jusqu'au conduit de l'oreille (théorie du médium) : la *phônê* est de l'air émis, proféré¹⁷³. Par là, elle a une base physique. Mais la

¹⁶⁹ Cf. Max Pohlenz (Hg.), *Stoa und Stoiker* (4 vol.), Zürich, Artémis, 1948-1950, [p. xxx] (PR).

¹⁷⁰ Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (2 vol.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955², p. 38 [édition à contrôler] (PR).

¹⁷¹ Cf. *Sophiste* 261d – 262d (PR).

¹⁷² *Stoa und Stoiker*, p. 26 ; SVF II 48, 166, 236 (PR).

¹⁷³ SVF, II, 138-142 (PR).

spécificité du langage, c'est que tout retentissement (*êchos*) n'est pas *phônê*. Diogène de Babylone dit que la *phônê* est de l'air émis par l'*hopmê* interne, par l'impulsion de chaque vivant. Mais le retentissement ne suffit pas, ni même l'articulation qu'on rencontre chez les [14695]/51/ perroquets, les corbeaux, les enfants vagissants ou balbutiants. « La voix humaine est la voix articulée et émise par la pensée ». « La voix proférée par la pensée, c'est celle qui signifie les choses ». Voilà [ce] qui est spécifique d'une parole signifiante : elle est traversée par cette intention de signifier qui se sert des articulations pour désigner les articulations mêmes de la pensée, et par là signifier les choses. La *phônê* est sémantique par ce rapport entre expression de la pensée et désignation des choses.

Dans le problème de la genèse du langage, les stoïciens diront, contre les épicuriens, qu'il faut partir du langage signifiant : le prétendu langage animal est une imitation déficiente du nôtre. L'évolution est comprise, comme un « mutationnisme », par une théorie des seuils : la coupure animal-homme ménage une étude du langage comme appartenant à la circonscription de la dialectique. C'est dans ce rapport signifiant-signifié que s'explique le *lekton*. La *phônê* n'appartient ni à la physique ni à la poétique, mais à la logique, en tant que ses articulations expriment celles de la pensée et désignent les choses.

Le rapport aux corps est posé maintenant par le signifié. La dialectique va se scinder de la physique en considérant les signifiés comme le revers passif (*sêmainomena*) des signifiants. Mais le signifié tient à la nature de deux façons. Il y a d'abord un rapport historique, diachronique : les Stoïciens tiennent que la détermination primitive est proche de la nature. Cf. Varron : « La grande institutrice est la nature qui nous a rendus capables d'imitation et d'imposition des noms par lesquels les choses sont rendues manifestes selon certaines ressemblances qui agissent sur le logos et mettent en mouvement la pensée »¹⁷⁴. C'est un vieux problème, celui du *Cratyle* (et l'on a un recul en deçà du *Cratyle*), à la fois naïf et authentique. Le stoïcisme refuse de s'installer dans l'institution ; il comprend l'arbitraire comme une dérivation du naturel. Cela permet de répartir dans le temps ce qui est d'abord par nature (*phusei*) puis par convention (*thesei*). Et on cherche la trace de ce langage primitif, enseigné par la nature, dans la valeur imitative de certains mots (*meli*, le miel : fluide et doux). Les stoïciens citaient *egô*, où le mouvement de la mâchoire qui descend désigne le cœur que « je » désigne. D'où l'illusion que l'interrogation sur les mots est interrogation sur les choses, en particulier pour les noms divins qui seraient restés le plus près de la nature (« Zeus » donne *Zênos* et *Dia* en raison de *zên*, vivre, et *di' on*, par qui les choses sont). Mais derrière cette position naïve du problème, il y a une position authentique : comment le mot peut-il être un signifiant qui n'est pas chose, être partie du *lekton*, et pourtant se rapporter à la nature ?

Mais cette première manière – historique, diachronique – de poser le problème, a paradoxalement favorisé des recherches que Pohlenz tient pour les premières recherches décisives de la linguistique : recherches sur ce qui leur apparaissait comme des anomalies, et qui est le langage lui-même, à savoir l'écart d'avec la nature. Ce sont les premières recherches sur le caractère propre des différences, telles que les genres (masculin et féminin) qui n'imitent pas la polarité de l'être en action et passion ; de même, les verbes passifs (*machesthai*) qui disent l'action. C'est comme problème de l'anomalie que la sémantique prend ses dimensions propres, et la non-coïncidence du langage avec l'être crée le problème de l'équivoquâtes. Et c'est le contraste entre la langue enseignée par la nature et l'état actuel qui leur fait poser le problème de la structure linguistique. En langage saussurien, on pourrait dire que la naïveté dans l'ordre diachronique est payée par la perspicacité dans l'ordre synchronique.

/52/En revanche, la fonction désignative elle-même pose un problème plus redoutable, [un] rapport synchronique : ce que nous disons est rapporté à ce que sont les choses. Ce problème prend un tour particulier parce qu'il y a dans la dialectique une théorie de la connaissance qui n'est pas édiflée sur le langage, mais sur la représentation. Comment se raccordent la théorie du *lekton* (*dictum*) et la théorie de la *phantasia* (*visum*) ? La première est proprement « sémantique », la seconde — c'est-à-dire la prise même des choses sur le langage, la *phantasia* — est moins re-présentation que présentation, manifestation : l'apparaître même du monde. C'est la contrainte de cette *phantasia* qui posera le problème du critère, problème extralinguistique. On a là un problème résiduel dans la considération de la sémantique. Pour l'instant il suffit que le problème du *lekton*, le rapport signifiant-signifié, ait sa consistance propre, distincte précisément de la question de la *phantasia*. C'est cette suffisance du problème de « l'exprimable » qui

¹⁷⁴ Dans Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, 27 (PR).

distingue la logique de la physique et lui donne une dignité supérieure à celle d'un organon, celle d'une « partie » de la philosophie (à la différence d'Aristote).

Nous tenant maintenant dans cette circonscription du langage signifiant, voyons comment les structures du langage supportent celles de la logique. Nous allons trouver dans cette correspondance entre les articulations du langage et la logique, la raison pour laquelle la logique est dialectique et non plus analytique, et pourquoi cette dialectique n'est plus une syllogistique au sens aristotélicien.

À un premier niveau¹⁷⁵ se constitue une tentative de grammaire raisonnée, entreprise à la fois féconde et périlleuse. La découverte de la complexité des relations grammaticales fait éclater le cadre étroit et sommaire de l'attribution. L'exploration des articulations du discours (en particulier des « conjonctions ») constitue une logique de la relation¹⁷⁶. Mais, en même temps, cette tentative de justification philosophique des structures linguistiques aboutira au XVIII^e à l'impasse d'une grammaire bien fondée. Pohlenz, dans son étude sur la fondation de la linguistique moderne dans la philosophie stoïcienne¹⁷⁷, montre comment elle s'opère par la théorie des flexions et la théorie des temps.

Les stoïciens ont voulu élaborer une théorie des déclinaisons, mais ont abouti à une impasse en voulant justifier séparément la fonction de chaque cas. Il doit y avoir cinq cas, le cas droit étant le nominatif, les autres étant [des] cas obliques, correspondant chacun à une fonction déterminée par l'intermédiaire du verbe qui exprime la fonction d'événement. On a là une tentative de consolider rationnellement l'arbitraire, où ce sont les relations mutuelles des différences qui font système, mais à l'intérieur de chaque structure prise en elle-même. La justification s'écroule quand ces structures sont mises en relation avec d'autres. Les stoïciens ont tenté de justifier le système des temps en élaborant un système dichotomique, distinguant temps déterminés et indéterminés : le duratif au présent (présent) et au passé (imparfait), et le perfectif au présent (passé simple) et au passé (plus-que-parfait).

Cette tentative de grammaire raisonnée se double d'une tentative de grammaire universelle, impasse elle aussi. À ce premier niveau, il n'est donc pas possible de poser le rapport entre l'ensemble du langage et l'ensemble de l'être, car ce niveau appartient encore à l'analytique. Ce n'est qu'à un point de vue plus syntaxique que va se poser le problème de l'homologie entre l'ordre du discours et l'ordre du monde.

Ce deuxième niveau, celui de la syntaxe, appartient à la dialectique. La logique stoïcienne est organisée sur d'autres figures que celles du syllo[14696]/53/gisme catégorique : le syllogisme construit sur le jugement disjonctif (ou bien... ou bien) et hypothétique (si... alors). Cette syllogistique tire tout son sens de sa double attache dans le concept du *lekton* et dans la relation du discours au monde.

Pour articuler le signifié, on prend le guide du signifiant : on passe d'une syntaxe à une logique, qui aura donc une assise toute différente de celle d'Aristote. Le syllogisme d'Aristote consiste en un échange de concept, l'opération se faisant par un concept – le moyen terme – appartenant à des figures différentes des prémisses dans des cas différents. Cette syllogistique est ordonnée à une philosophie de l'*ousia* se prêtant à la subordination de l'espèce au genre¹⁷⁸. Il y a donc rapport du langage au monde. Mais le *Peri Hermêneias* pouvait conduire ailleurs, car l'unité de compte, pour une réflexion sur la signification, est la phrase, le jugement. C'est par le début du *Peri Hermêneias* que le stoïcisme va s'articuler sur l'aristotélisme, en considérant que la première signification complète est bien le jugement, *axiôma*. D'où le déploiement d'une logique des jugements : la décision d'ordonner la logique à une réflexion sur le *lekton* mène à une réorganisation sur le modèle syntaxique. La fonction supérieure est remplie par le verbe, qui porte le poids de la signification : c'est lui le véritable prédicat, *katégorêma*. Mais il constitue une ellipse de signification, un énoncé incomplet qui ne devient complet que dans la phrase. Les stoïciens vont faire de la logique une logique d'enchaînement des jugements, articulée sur le tissu conjonctif du discours, les *sundesma* (coordination, explication, causalité, hypothèse...). La dialectique est une science des liaisons conséquentes et bien fondées ; dialectique et rhétorique sont les sous-disciplines d'une vaste théorie logique.

¹⁷⁵ Pour ce qui suit, cf. Pohlenz, *Die Stoa*, p. 37-54 et *Die Stoa and Stoiker*, p. 26-45 (PR).

¹⁷⁶ Beaucoup plus moderne qu'antique, comme l'a montré Mme Virieux [cf. Antoinette Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des stoïciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistique et la pensée contemporaine*. Préface d'Émile Bréhier, Chambéry, Lire, 1950] (PR).

¹⁷⁷ Max Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.

¹⁷⁸ 1962 : se prêtent à la subordination de l'espèce en genre.

Mais cette idée du « bien-fondé » déborde les cadres du *lekton*[,] de l'incorporel. Pourquoi privilégier le syllogisme disjonctif ou hypothétique ? Chez Aristote, le syllogisme catégorique avait sa raison dans la structure de l'être. L'ordonnement générique des concepts lui est adéquat. Le concept, en extension et en compréhension, a sa racine dans une philosophie de l'*ousia*. De même ici : pourquoi Chrysippe s'est-il complu dans la subtilité et les raffinements de sa logique, dans ces chaînes toujours plus longues, si ce n'est pour s'accorder à une vision du monde, à un style d'enchaînement de la réalité ? Nous retrouvons ici un problème que nous avons rencontré sous la forme égarante de l'enseignement de la nature : le problème de la prise des choses sur le langage. Le thème est une impasse au plan des mots, mais il est fécond si l'on considère l'enchaînement du discours et l'enchaînement des choses (cf. Spinoza). La convenance de l'ordre du signifié à l'ordre du monde est la convenance globale de la *syntaxe* et du *Destin*.

2. Subordination du discours au logos-monde

Ce retour de l'ordre du langage à l'ordre des choses est la contrepartie de la *scission* du discours. Le troisième terme de la définition de Chrysippe est le renvoi du langage au monde. Ce renvoi se fera contre un premier niveau où le lien est trop immédiat et non assignable : l'institution de la nature. À ce niveau ne restent que des vestiges et le langage est anomalie. Mais il existe un second niveau qui est celui de la représentation. Ici se pose la question du rapport entre théorie du *lekton* et théorie de la *phantasia*, [la question du] rapport du langage à la manifestation.

Le stoïcisme juxtapose une théorie de la connaissance (du rapport à la réalité) à une logique (rapports de cohérence dans le discours). Il y a à cela des raisons contingentes : la pression de l'épicurisme et de la Nouvelle Académie, qui force à poser le problème du critère de la représentation. Mais le vrai problème du stoïcisme, c'est celui de l'ordre.

Les stoïciens cherchent le critère dans un caractère de la *phantasia* (et non du *lekton*), laquelle est un article de la physique. Zénon la définit [comme] *tupôsis en ênemonikô* ; Cléanthe [y voit une] empreinte en creux et en relief comme celle d'un cachet ; Chrysippe [propose] *alloiôsis, pneuma tôs echon*. Ce qui fait problème, c'est donc sa place dans la physique et non dans le discours ; c'est un événement de l'âme (*pneuma*). Le problème de la connaissance n'est donc pas dans les limites d'une théorie du langage ; la question de savoir comment ce que nous disons se rapporte à des choses est au-delà de la logique. C'est le problème de l'articulation du dire sur l'apparaître du monde (*phantasia = phainesthai*). La *phantasia* est le *visum objectum, impressum*¹⁷⁹. De là naît d'abord le problème du rapport action-passion, assentiment-représentation, mais surtout celui du rapport d'un élément hors-discours avec le discours. La représentation compréhensive (*kataleptikê*) doit être compréhensible, car elle est la déclaration même des choses dans l'âme : « visum habet propriam declarationem earum rerum quae viderentur »¹⁸⁰. Comment cet *impressum* a-t-il fonction de *signatum*, de signature du monde sur le discours ?

Le problème n'est pas susceptible d'une solution immédiate : il n'y a pas trace de cette signature dans la représentation isolée. « C'est une représentation qui est une prise toujours antérieure, un avant du discours, un prélinguistique, mais dont la prise n'est recouverte qu'à la fin, par le système »¹⁸¹. Nous sommes renvoyés à un rapport indirect. C'est dans la consécution, âme du discours, qu'il faut chercher le lien du discours au monde. L'accord du *lekton* au *logos* est un problème d'*homologia*, [de] *convenientia* de tout à tout. La convenance serait donnée à la fin si le discours était total, *sustêma*. La problématique du discours est l'adéquation du système au Destin.

On peut considérer cette liaison à deux niveaux : celui du jugement et celui du raisonnement. La structure logique du jugement est calquée sur sa structure grammaticale. Elle est donc irréductible à une logique des termes, et le pivot en est le verbe. Le verbe seul est un énoncé incomplet, mais dans cette ellipse est signifiée la sémantique même du verbe. Le corrélat mondain du verbe, c'est l'événement. C'est le principe de la corrélation qu'il nous faut retrouver. Il est possible de rejoindre cette articulation par deux thèses, dont l'une a paru bizarre et l'autre insoutenable. Elles¹⁸² n'ont d'autre point commun que cette notion d'événement qu'elles concourent à constituer : la théorie de la causalité et celle des catégories.

¹⁷⁹ Cicéron, *Acad.* XI, 40 (PR).

¹⁸⁰ Cicéron, *Acad.* XI, 41 (PR). ["Le *visum* possède la déclaration même des choses qui sont vues"].

¹⁸¹ Cf. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953], p. 62 (PR).

¹⁸² 1962 : , qui.

Il y a cassure dans la causalité entre la cause qui est corps et l'effet qui est incorporel. Sextus Empiricus : « Pour les stoïciens, toute cause est un corps qui agit sur un autre corps et qui cause quelque effet incorporel »¹⁸³. L'effet est au nombre des *axiômata*. Cela se comprend si l'on voit que les stoïciens ne posent pas le problème de l'intelligibilité du lien causal, mais celui de sa double inscription dans la réalité et dans le discours. Le monde est chaîne des agents, le discours chaîne des événements signifiés, l'effet est l'instantané de l'événement. Cf. Chrysippe : « Le scalpel coupe. Le scalpel est corps ; mais qu'il coupe, cela arrive (*tugchanei*). »¹⁸⁴ Cette *différence* de l'événement n'est pas chose, mais signification de chose. Il y a donc deux problèmes de la causalité : comment s'articulent les causes (destin-liberté) ? comment s'articulent l'ordre des causes (corps) et l'ordre des effets (événements) ? (Cette interprétation n'est pas certaine, puisqu'il s'agit de fragments ; mais elle permet de rendre intelligents et intelligibles des fragments muets). La sémantique du verbe et la théorie [14697]/55/ de l'effet s'expliquent donc l'une l'autre.

Ici la théorie de l'effet est relayée par une autre analyse qui relève des catégories de l'être. Ce problème a chez Aristote un lien très précis avec le langage : l'être se dit de plusieurs façons. De même, chez les stoïciens, nous retrouvons dans le dire de l'être le problème de l'événement.

Chez Aristote, la suite des catégories est ordonnée par rapport à un terme unique (*pros hen legomenon*) : l'*ousia*. Il y a cohérence entre une théorie des catégories qui met en tête l'*ousia*, une logique des termes et une physique de la substance. Il y a chez les stoïciens la même cohérence en fonction d'un autre terme de référence : la sémantique du verbe, l'événement signifié. La théorie des catégories appartient à la physique et non à la logique : il s'agit de déployer les significations de ce que c'est qu'un corps. L'ordre peut être lu dans les deux sens, suivant qu'on pose le problème du rapport au corps ou du rapport au *lekton* : *hupokeimenon*, substrat ; *poion*, qualité ; *pôs echon*, comportement ; *pros ti pôs echon*, comportement relativement à quelque chose. Si l'on ordonne cette suite à une question initiale, cela consiste à montrer que toute la diversité qualitative se résout dans les variables du corps : la fonction de cette table est d'incorporer les actions concrètes. Si on parcourt cette suite dans l'autre sens¹⁸⁵, on voit qu'elle représente une précision progressive, une détermination vers l'événement. C'est ici qu'éclate la différence avec Aristote. Goldschmidt suggère avec raison une analogie avec Kant¹⁸⁶. Bien qu'elle rentre dans la physique, la théorie stoïcienne n'entreprend pas une genèse ontologique, mais une analyse de plus en plus précise des propriétés qui constituent et manifestent l'être concret. Ainsi la théorie des catégories enracine dans les corps les manières d'être et les manières d'être relatives qui en tant qu'événements n'ont pas de réalité propre, mais sont seulement signifiées. L'incorporation des manières d'être au substrat est cela même qui est dit dans la *prédication* qui rapporte le verbe à un nom.

Cette articulation, certes, n'est pas plus satisfaisante que celle du *lekton* et de la *phantasia*. Mais ici aussi la *coupure* est significative, l'*absence* de passage est ce qu'il faut comprendre. Il y a distance entre l'arrangement des choses et l'arrangement du discours tant que nous ne sommes pas allés jusqu'au bout de l'homologie du tout du discours et du tout des choses. La correspondance ne peut être que totale.

Il faut la chercher au niveau du raisonnement : il n'y a pas de vérité de l'image, mais de la consécution. La vérité des liaisons importe plus que le critère de la représentation. « *Ho logos esti sustêma ek poiôn phantastôn* »¹⁸⁷ (le logos est un système de représentations qualifiées). C'est en passant de l'*axiôma* au *sustêma* qu'on retrouve la correspondance au réel.

Or ici, la logique stoïcienne promet plus qu'elle ne donne. Au centre de cette logique, on a les syllogismes hypothétique et disjonctif, car leur structure est homologue d'une structure de l'univers : ils sont exactement adaptés à un cosmos fait de correspondances, de liens sémiologiques. Pour rendre compte de la totalité organisée, c'est sur ces séquences signifiantes que le raisonnement va s'appliquer. La preuve (*apodeixis*) consiste dans « cette consécution qui à l'aide de faits reconnus découvre un résultat jusqu'ici inconnu à l'aide de son enchaînement »¹⁸⁸.

La forme canonique est la suivante :

- « si A, alors B » dans le raisonnement hypothétique ;

¹⁸³ SVF II 341 (PR).

¹⁸⁴ Xxx.

¹⁸⁵ Pohlenz, *Die Stoa*, pp. 69-75 (PR).

¹⁸⁶ Goldschmidt, *op. cit.*, p.13 (PR).

¹⁸⁷ Épictète, *Dissertation*, I, 20 (PR).

¹⁸⁸ Xxx.

- « ou A ou B » dans le raisonnement disjonctif ;
- /56/ A et B étant des propositions et non des termes.
- Proslêpsis* : énonciation du fait : or A
- Epiphoré* : conclusion.

Il faut se donner comme majeure, des fragments d'ordre (si A, alors B) et comme mineure des faits. Sinon, le raisonnement est tautologique. La mineure repose donc sur l'observation. Il faut donc emprunter à des notions communes, c'est-à-dire à un art déjà constitué, le schéma des liaisons accessibles à l'homme = art du devin, du médecin, de l'avocat ou du juge. Le raisonnement n'est possible que par des liaisons constituées en un catalogue de savoir qui est aussi savoir-faire. C'est une logique de l'interprétation, une sémiologie. Hamelin avait raison, dans son article sur *la logique des stoïciens*, de la dissocier entièrement de la logique inductive des modernes¹⁸⁹. Mais le problème concerne la possibilité même de reconnaître la *signature* du réel sur le discours. Le stoïcisme est ici à la fois fascinant et décevant, comme une promesse qui ne pouvait être tenue. Car l'accord du discours et de l'être, du *lekton* et du *logos*, ne peut être trouvé qu'au plan de la totalité, l'homologie étant la connexion totale du système et du Destin. En effet, aucun élément du discours ne porte la marque des choses : ni le mot ni le verbe, qui est ellipse de signification. Mais alors toute logique partielle est sophistique. C'est pourquoi on a ces lemmes. Il faut se donner l'ordre total sous le terme de Destin pour sceller chaque séquence partielle. C'est la fonction des prénotions de me donner un pré-savoir de la totalité, des liaisons signifiantes du tout, moins fragments que représentants du tout : « On ne peut interpréter que ce que tous les hommes savent ». C'est une logique qui ne peut qu'explicitement des liaisons données. D'où le glissement de cette logique de l'hypothèse, conditionnelle, en logique de la conjonction, comme par blocage en coïncidence de toutes les successions. C'est la fonction philosophique du Destin d'être comme le postulat d'une logique du diagnostic généralisé. Le Destin est cette totalité des termes hors du discours qui est la possibilité du discours, le garant que ces chaînes de jugements désignent bien des chaînes d'événements du monde. Mais cette totalité ne peut être rattrapée par le discours.

C'est l'explication de cette déception que nous laisse le stoïcisme. Après avoir scindé le discours du monde dans un *lekton* incorporel, il poursuit l'unité, l'incorporation du *lekton* au *logos*. Les deux requêtes seraient satisfaites si le tout du discours était homologue au tout du monde, car on aurait à la fois scission et correspondance dans une *homologie*, dans une correspondance structurale. Le stoïcisme ne peut que postuler cette *homologie* en se la donnant d'un coup dans le Destin. Le système ne se sauve ni comme discours ni comme physique, mais comme éthique, sagesse. Faute d'interprétation totale, il reste à aimer chaque événement comme signifiant le tout. Dans ce consentement, tout est justifié y compris le discours. L'éthique donne à la logique ce qu'elle présuppose en mimant dans une *sagesse* du présent l'accord total qu'il faut postuler.

[14698]/57/

CHAPITRE V

PLOTIN ET LE LANGAGE DE LA PHILOSOPHIE

Avec Plotin apparaît un énorme problème, qui a été sous-jacent à toute la philosophie grecque, mais qui n'atteint que chez Plotin son point de maturité. C'est le problème non pas d'une *philosophie du langage*, mais du *langage de la philosophie*.

Pourquoi n'advint-il qu'avec Plotin ? C'est qu'il est la contrepartie, la réplique et le prix à payer pour une philosophie qui a placé hors du langage et au-dessus du langage le centre de gravité, le point de vérité. C'est alors que fait problème la *possibilité de parler encore*. Le langage de la philosophie fait problème dès que la réalité est dite hyperlogique. Une critique du langage philosophique naît lorsqu'apparaît la tâche de mesurer le langage ou non-langage à l'ineffable. Une critique à partir de l'ineffable rend le langage étonnant, et du même coup le révèle comme langage. Il n'est donc pas absurde de chercher un dernier

¹⁸⁹ Octave Hamelin, « Sur la logique des stoïciens », *Année philosophique* 1901, p. 13-26.

éclairage sur le langage chez le penseur grec qui a été le plus loin dans la contestation du langage. Le philosophe qui conteste le langage en bloc se conteste comme philosophe, pour autant que la philosophie reste œuvre de l'être parlant.

Ce problème était déjà présent chez les présocratiques. Lorsque Parménide dit que l'Être est sans contraire, que [le] non-être, [le] mouvement, [le] changement sont impensables, il pose la question de passer d'un langage qui comporte la négation, d'un langage du mouvement, de la contrariété, à un nouveau « parler », [à un] parler de l'Être. Pour Héraclite, de même, nous disons des choses distinctes alors que l'Être est un. D'où le procès du langage ordinaire.

Un seul système de l'Antiquité est en dehors de cette problématique, le stoïcisme. Le problème stoïcien était d'atteindre à un langage entièrement saturé par une mise en relation intégrale et sans reste, telle que l'ensemble du discours soit homologue à l'ensemble des choses : c'est le problème du système. Plotin parle aussi de système, mais en un tout autre sens : [comme] mise en ordre des degrés d'être, enchaînement des niveaux ontologiques, représentant à la fois une genèse et un retour au Premier. Que signifie, pour le langage, un tel schéma philosophique ?

D'abord une mise en suspens (*Aufhebung*) du langage ; d'où naît le problème de parler au-delà de cette mise en suspens. Le langage apparaît comme un acte de l'homme, par conséquent à un certain degré d'être ; il se découvre lui-même situé à un niveau inférieur, en défaut par rapport à l'être, sur un trajet de diminution. C'est là ce qui commande la question : comment parler de l'innommable et de l'ineffable ?

Le degré ontologique du langage est caractérisé par la multiplicité, l'altérité, la dispersion, le mouvement (comme l'indique la discursivité du langage, la multiplicité des phonèmes et des significations). C'est « l'âme ». Le langage paraît ainsi contemporain d'autres structures qui présentent le même caractère, comme le désir, mouvement de l'autre vers l'autre (*allo kai allo*), et la mémoire, qui nous fait paraître distants de nous-mêmes ; et du même coup le temps qui est la forme même de la dissociation, de l'éloignement de soi. La discursivité mise en œuvre par le langage est la /58/ même que celle du désir, du souvenir et du temps. C'est la mise à jour d'une constitution ontologique (*allo kai allo*) qui est celle de l'être parlant, désirant et temporisant¹⁹⁰. Insistons sur ce thème, qui est comme un révélateur d'une manière de philosopher dépassant le cas de Plotin.

Ce qui est propre à Plotin, c'est d'avoir été jusqu'au bout de cette idée que le mode humain d'exister ne peut être compris que comme [une] diminution d'être par rapport à l'être véritable, l'Intelligence. Le plan authentique de la réflexion est ailleurs que dans l'homme. Ce qui est typiquement plotinien, c'est de faire paraître la fonction du langage sur un trajet descendant de la génération des êtres, et sur un trajet ascendant de retour à l'origine. Le langage est ce vers quoi on vient, suivant un trajet de production des choses, et ce qu'il faut quitter, dans l'intériorisation de la méditation. On a donc un recul dans l'ordre de la réflexion sur la structure. Ce qui est intéressant, c'est, en langage saussurien, non la *langue*, mais la *parole*, comme événement ontique.

Nous prendrons deux textes : d'abord l'Ennéade, V, 3 (49), [l']effort le plus extrême pour se situer en ce point de l'Intelligence où l'on surplombe le régime de l'âme et de la pensée discursive ; puis l'Ennéade IV, 3, [l']effort le plus extrême pour élaborer les « difficultés de l'âme », pour constituer l'âme à son niveau.

Plotin se donne, pour philosopher vers l'âme, ce point où la connaissance des vérités est identique à la connaissance de soi, où la multiplicité que notre langage étale coïncide avec la simplicité du soi. C'est le point non discursif et non linguistique de la vérité. « L'acte de contemplation est identique à l'objet contemplé, et l'intelligence à l'intelligible », « sinon, il n'y aurait pas de vérité » ; on n'aurait qu'une empreinte. C'est l'élimination du signe. « La vérité ne doit pas être la connaissance d'une chose différente d'elle-même ». « Intelligence, intelligible, être ne font qu'un. C'est là le premier ; et c'est aussi la première intelligence qui possède les êtres, qui les a, ou plutôt qui est identique aux êtres »¹⁹¹. L'âme apparaît comme un effet second de dissociation de cet être prime ainsi décrit. Et les chapitres 2 et 3 de l'Ennéade V montrent comment le langage apparaît avec le *logismos*, le raisonnement, qui est la même chose que la *diastasis* du temps. « Commençons par l'âme, et demandons-nous s'il faut lui accorder la connaissance d'elle-même, ce qui connaît en elle, et comment se fait la connaissance. Nous pouvons dire que, d'elle-même, elle connaît seulement les choses à l'extérieur ». C'est dans l'ordre de l'extériorité que nous serons

¹⁹⁰ Cf. Plotin, *Ennéades* III, 7 (PR).

¹⁹¹ *Ennéade* V, 3 & 5 (PR).

dans l'ordre du signe. « Le raisonnement, dans l'âme, établit son jugement, et procède par voie de composition ou de division en partant d'images dérivées de la sensation. Et quant aux choses dérivées de l'Intelligence, il contemple des sortes d'empreintes sur lesquelles il opère de la même manière ». Nous n'avons donc plus que les signes des choses, que nous ne pouvons saisir que dans les relations. « Et [le raisonnement] peut comprendre en discernant les images récentes et nouvelles venues, et en les ajustant à celles qui sont en lui depuis longtemps »¹⁹². Ce sera le problème de l'identification.

Le soi, l'identité avec soi, nous apparaît comme l'ombre de cette connaissance de soi qui était identique à la vérité. Mais c'est une connaissance de soi dissociée puisqu'elle est autre que les choses qu'elle connaît. Cet éclatement de l'un-multiple, qui devient le multiple, c'est la naissance du discursif, la possibilité de parler. L'homme devient ici énigme puisque l'intelligibilité est obtenue en *décentrant le sujet vers le haut*. « Oui, c'est bien nous qui raisonnons, et qui concevons nous-mêmes les notions incluses dans le raisonnement. Ces notions, c'est nous-mêmes ; mais nous ne sommes pas [14699]/59/ nous-mêmes ». Se connaître, c'est proclamer : « L'Intelligence est notre Roi », et c'est le *désaveu du langage*. Aucune forme de langage ne réussit l'identification de l'Intelligible et de l'Intelligence.

Reprenons le même problème de bas en haut, avec l'Ennéade IV, 3 où le même problème paraît à son rang inintelligible, un plan de l'aporie (*aporie*)¹⁹³ : « Avoir besoin de raisonner, c'est le résultat d'un amoindrissement de l'Intelligence qui ne se suffit plus à elle-même ». C'est le problème d'une condition ontologique du raisonnement, la situation d'un être qui va organiser discursivement son discours parce qu'il est dans l'aporie constitutive de sa condition. Tous les besoins ou les incertitudes qui nous forcent, ici-bas, à échanger des paroles, n'existent point dans le monde intelligible. Il y a à dire, parce que nous nous représentons la communauté des êtres de besoin. « Même ici-bas, sans que les hommes parlent, nous les connaissons par la vue. Là, tout corps est pur, car chacun est comme un œil ». La transparence des êtres élimine le langage.

Le problème de Plotin est le droit de mesurer le dire par le voir, de considérer le degré ontique du dire comme dérivé par rapport au voir. C'est le problème de toute philosophie de l'intuition, de toute philosophie qui repère le discours, la discursivité, la *dia-noia*, par rapport à un terme qui n'est plus *dire*, mais *voir*. C'est un problème platonicien, cartésien, schellingien, bergsonien, où le sens de la parole n'est pas en elle, mais dans un pré-articulé, dans une certaine identité du voir et du silence, dont il faudra alors comprendre comment elle est puissance de la parole.

Toute philosophie de l'intuition est virtuellement critique du langage à partir du non-langage. Le langage impose à la pensée de se structurer comme un langage ; l'intuition signifie que cette structure est seconde et inadéquate. Le langage est désabsolutisé ; la modalité de l'être qu'il impose apparaît comme falsifiée. Ici se pose le problème d'une critique du langage comme tel, problème que le néoplatonisme rencontre à sa façon : comment continuer de parler ? Ce procès de l'être parlant n'est pas une permission de dire n'importe quoi sous le titre du silence, mais une exigence adressée au langage : la philosophie fait le *procès de son propre être parlant*. Le langage est sommé de se dépasser lui-même.

L'articulé ne vient que dans une zone médiane ; il est médiation parce que médian. Mais il y a un en deçà et un au-delà. L'en deçà, c'est ce que la philosophie grecque a rencontré dans la matière, le moi, le non-être ; l'au-delà, c'est l'Un. Le langage apparaît comme une zone médiane de validité, entre deux indicibles qui le constituent comme langage : d'une part, l'origine coïncidant avec l'ineffable ; d'autre part la multiplicité déficiente, l'être de ce qui n'est pas proprement innommable. Platon avait déjà rencontré ce problème, parlant de « ceux qui font trop vite un et ceux qui font trop vite multiple » ; le véritable dialecticien parcourt les intermédiaires, « et c'est ainsi qu'il fait nombre et » (*logon kai arithmon*)¹⁹⁴. Il y a donc un régime moyen de validité. Mais qu'est-ce que parler sous la sollicitation de l'ineffable et de l'innommable ?

La philosophie exige du langage une approximation par suicide qui est manifestation extrême du langage, une approche de l'indicible par épuisement. Plotin le montre de trois façons.

C'est d'abord le problème de la négation, comme négation signifiante, portant sur la totalité du discours au lieu de lui être intérieure. Plotin essaie à d'enrôler les « jeux sérieux » du *Sophiste* et du *Parménide* dans cet usage méthodique de la négation, au bénéfice d'une vision qui est silence. La négation est en ce

¹⁹² Xxx ; ajout entre crochets de PR.

¹⁹³ Chapitre 18 (à contrôler) (PR).

¹⁹⁴ Platon, *Philèbe*, xxx.

sens expressive de l'origine. « L'intelligence est quelque chose, et elle est un être. Mais ce terme lui-même n'est pas quelque chose, puisqu'il est avant toute chose. Il n'est pas non plus un être, car l'être a une forme qui est celle de l'être. Car, puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre. Elle n'est pas une chose ; elle n'a ni qualité ni quantité ; elle n'est ni l'intelligence ni l'âme ; elle n'est ni un mouvement ni un repos ; elle n'est pas dans le lien ou dans le temps. Elle est en soi, ou plutôt elle est sans essence puisqu'elle est avant toute essence ». Et cela s'achève : « N'est-il pas admirable qu'il ne soit plus facile de parler »¹⁹⁵. Le dire approche le voir par exténuation ; la négation joue le rôle d'une sémantique de la vision. La négation peut être redoublée¹⁹⁶, portant non seulement sur les objets, mais sur les catégories, suivant l'ordre de la Lettre VII de Platon, « jusqu'à ce que nous soyons expulsés du discours » (*ek tôn logôn dia tôn logôn*)¹⁹⁷.

La négation est en même temps institution du langage par la reprise de toutes les déterminations, comme à l'état neuf ; le langage se trouve ré-institué par l'emploi du *hyper-*, équilibrant le privatif. C'est la problématique du suprême, du sublime, du superlatif comme rencontre de l'indéterminé et du déterminé ; c'est la signification « éminente ». Mais ce « hyper » (ou cette *toute*-puissance, *toute*-sagesse) est une façon de restituer les concepts tels qu'ils sont en eux-mêmes. Le « hyper », c'est le pur et simple, le pré-modal. Le langage redevient *thauma*, merveille, à partir de son point d'exténuation. Des mots naissent, qui ne disent rien de particulier, qui sont les témoins du naufrage du discours, comme *autos*, ou [comme] *hen*. C'est la position absolue des déterminations dans la négation de leur sens déterminé. La négation, en suscitant le superlatif, institue l'être parlant dans sa vérité, au sens où Platon parlait du *ontôs on*, du « véritablement étant ». Ce qu'on niait, c'était des limitations. Nier les négations, c'est poser ce qui est, simplement. Il y a restitution de l'affirmation pure et simple, par la convergence destructrice des négations. Il y a une sorte de oui primordial dans les mots primitifs du langage philosophique (comme dans le « tout », *hen pan*, la *dunamis*, « pouvoir être de ce qui est »).

L'apophase suscite enfin une nouvelle dimension du langage : sa fonction analogique, en ce sens qu'elle libère un pouvoir de désignation du langage par l'excès du signifiant par rapport au signifié. Au contact de la négation, le langage se surpasse et ne s'épuise pas dans ce qu'il dit. Alors que l'innommable reste stérile, parce qu'il n'y a vraiment rien à dire, l'ineffable impose trop à dire. C'est pourquoi il faut nier ce qu'on en dit, mais du même coup on libère un surplus de sens du langage ordinaire. La technique du non-sens réveille le double sens du langage. C'est ainsi que Plotin emploie des images portant sur les opérations plutôt que sur des choses : le soleil qui rayonne, la source qui déborde, le feu qui répand sa chaleur. Ces¹⁹⁸ images s'annulent tout de suite par l'inconsistance : une source qui déborde sans abaisser son niveau, un feu qui répand sa chaleur sans diminution. La procession, c'est un mouvement des êtres, mais sur place, puisque ces êtres n'ont pas de mouvement. Ce sont les images qui n'obtiennent leur effet qu'en empiétant les unes sur les autres, comme l'usage concurrent de la vie et de la lumière. « Une source rayonnante engendrante »¹⁹⁹. C'est cet empiètement des images l'une sur l'autre qui les empêche de se figer dans la représentation.

Toutes ces images, qui sont de Bréhier²⁰⁰ sont à rapprocher de celles de Bachelard, dans *La poétique de l'espace*²⁰¹. L'imagination est une fonction de la parole plus que les images. Les véritables images sont non des représentations [14700]/61/, mais des mots neufs : « C'est la naissance de l'être parlant »²⁰². Il vaut donc mieux parler de symbolisme métaphysique : c'est la suscitation analogique d'une signification. Il est à remarquer qu'il s'agit de symbolisme et non pas de mythe. Le mythe représente un rétrécissement de la fonction symbolique : il est forme de récit ; par sa liaison avec le rite, il tend à s'épuiser dans une fonction sociale ; il est déjà rationalisé dans la mythologie. Si on élimine ces trois éléments, on fait apparaître cette

¹⁹⁵ *Ennéade*, VI, 9,3 (PR).

¹⁹⁶ *Ennéade*, IV, 5 (PR).

¹⁹⁷ Xxx.

¹⁹⁸ 1962 : ; et ces

¹⁹⁹ *Ennéade* V, 1,6 (PR).

²⁰⁰ Émile Bréhier, « Images plotiniennes, images bergsoniennes », *Les études bergsoniennes* 2 (1949), p. 105-128 (PR ; corrigé et complété).

²⁰¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Payot, 1957.

²⁰² *Ibid.*, p. 7 (PR).

technique de l'expression qui est verbe délié par le verbe nié. L'image est ici comme la loquacité de la vision.

Ainsi s'enchaînent les trois manières de faire travailler le langage sur lui-même : technique de la négation ; suscitation des mots purs ; exégèse des symboles. De cette triple façon, le langage se situe dans l'être. C'est la reprise du mot de Philon : *Hê skia heou ho logos autou* (le discours est l'ombre de Dieu)²⁰³. Par là s'accomplit une problématique esquissée par Platon à la fin du *Sophiste* : le langage *dans* lequel tout se dit peut-il se découvrir lui-même comme un des genres de cet être qu'il dit ? Peut-il, étant l'opérateur, devenir le thématique ? Une philosophie du langage présente cette difficulté que c'est toujours en lui qu'il sera question du langage ; il ne peut jamais devenir entièrement thématique (c'est la même problématique que rencontre la patristique grecque dans sa spéculation sur le *logos* comme origine des choses et être second : thématiser l'être qu'est le langage parmi les êtres, sur un trajet de promotion ou de suppression d'être).

On ne peut [pas] dire que le problème n'a pas de sens, ou ce serait supprimer toute interrogation transcendantale, [toute interrogation] sur les conditions de possibilité. Le langage n'est pas seulement milieu comme l'eau pour le poisson. L'être parlant peut réfléchir l'indice d'être, de l'être parlant, et ainsi mettre le langage dans l'être et pas seulement l'être dans le langage.

C'est pour faire face à cette question de la possibilité de l'être parlant à partir de l'être comme tel que Plotin a tenté cette adéquation du langage à sa propre question, par ce mouvement de la suppression à l'installation et à une sorte de foisonnement métaphysique.

[14701]/61 bis/

DEUXIÈME PARTIE

LE MOYEN-ÂGE

Chapitre I	La théologie symbolique
Chapitre II	De la dialectique à la science
Chapitre III	Le Nominalisme

/62/

CHAPITRE I.

LA THÉOLOGIE SYMBOLIQUE AU XII^e SIÈCLE

Il s'agit ici, non pas d'un cours de logique, de méthodologie, encore moins de théologie, mais d'une réflexion sur les instruments de pensée dans leur connexion avec le langage. Le XII^e siècle est un moment de virulence et d'exubérance dans l'emploi d'un certain instrument, dont nous allons voir jusqu'à quel point il est linguistique : le symbolisme, qui atteint, avant la vague aristotélicienne du XIII^e siècle et la discipline considérable qu'a représenté l'usage du concept et de la démonstration, une sorte de jeunesse et d'invention, à certains égards une intempérance dans les signes.

Il nous faut penser que réfléchir sur le bestiaire, sur le lapidaire des chapiteaux et des porches du Moyen-Âge, c'est la même chose que de réfléchir sur les sens de l'Écriture, les méthodes de l'exégèse, sur l'emploi de l'allégorie. Nous avons là une théorie du signe à l'œuvre et en acte, qui doit nous intéresser du point de vue d'une sémantique générale. Il y a un rapport fondamental entre la statuaire du Moyen-Âge et le problème du signe. Cette réflexion nous fait assister à une lutte au cœur même de la notion de signe.

²⁰³ Philon, *Legum allegoriae III*, §96.

C'est, d'une part, la discipline de la définition, qui sera celle du XIII^e siècle, enfermant une notion dans son périmètre ontologique ou gnoséologique : une discipline de l'univocité. Et d'autre part, une puissance du signe inverse de celle de la définition, l'usage du signe dans toutes ses possibilités de diffusion indéfinie, d'assonances et de suggestion de sens, selon toute une technique qu'on a appelée la *translatio*, la métaphore. Il y a là tout un versant d'une philosophie des signes, depuis les derniers néo-platoniciens, Jamblique, Proclus, Denys l'Aréopagite, en passant par l'École de Chartres jusqu'au symbolisme allégorisant du XII^e siècle. Mais le XII^e siècle s'est compris lui-même comme une unique économie de pensée, où jouaient des formes de pensée disciplinées selon la dialectique et l'allégorie. Le rapport de la « littera » et de l'« allegoria » fait partie d'un travail de pensée et d'une demande en langage qui a occupé les meilleurs esprits du XII^e siècle.²⁰⁴

Le XII^e siècle comprend l'intelligence comme intelligence de la foi, mais comme intelligence, précisément. Chenu écrit : « Au XII^e siècle, nous sommes à l'âge où, en Occident, le peuple chrétien, grâce à l'extension de la culture, plus encore, à un éveil apostolique sensationnel, prend conscience collectivement de l'économie dans laquelle il est engagé, et cherche à se la rendre intelligible »²⁰⁵.

Étudions d'abord le rapport entre image et langage dans une symbolique. Le signe est alors à mi-chemin du concept et de l'image. Il a des racines dans l'image par les arts : c'est le « grand imagier » (Émile Mâle²⁰⁶) des tympans et des chapiteaux. Quelle est la situation de cet imagier et de sa symbolique naturaliste par rapport à des significations qui naissent et sont situées dans le langage ? Jusqu'à quel point la mise en scène est-elle figée dans la pierre, et quel est son rapport avec d'autres paroles exercées sur, et dans, les Écritures ?

Le problème du signe est un problème plus vaste que le problème même [14702]/63/ de la parole, car c'est la communication entre cet imagier et l'exégèse qui constitue le problème herméneutique. Dans « La mentalité symbolique », Chenu [écrit] : « Il nous faut, avant de commencer, donner leur portée philosophique aux formes littéraires et esthétiques du XII^e siècle. Certes, nous n'avons pas ici à les étudier pour elles-mêmes, et nous renvoyons notre lecteur aux historiens des lettres et des arts figurés. Il importe cependant de les avoir présentes, car les procédés symboliques que nous allons observer, tant dans la recherche des phénomènes naturels que dans la lecture des textes sacrés et l'interprétation des rites, ne sont historiquement intelligibles que dans l'ambiance des œuvres poétiques et figurées du siècle. Ce sont les mêmes hommes qui lisent la quête du Graal et les homélies de Saint Bernard, qui sculptent les chapiteaux de Chartres et composent des bestiaires, qui allégorisent Ovide et scrutent les sens allégoriques de la Bible, qui nourrissent leur contemplation christologique des sacrements par les symboles naturalistes de l'eau, de la lumière, du repos, du mariage. Ils ne confondaient, certes, ni les plans ni les objets, mais ils bénéficiaient, à ces divers plans, d'un dénominateur commun dans le jeu subtil des analogies, selon le mystérieux rapport du monde physique et du monde sacré »²⁰⁷.

Ce texte nous met en face d'un problème de structure. C'est dans une économie que les symboles symbolisent et signifient. Mais cette économie se présente comme un dénominateur dans un jeu subtil d'analogies. C'est le problème de Lévi-Strauss à propos du totémisme, lorsqu'il parle d'un ordonnateur des différentes distinctions entre plantes, animaux, clans²⁰⁸. C'est le problème d'une unité structurale dans un jeu symbolique, par laquelle il devient signifiant.

Le symbolisme, ici, joue sur deux registres qu'il s'agit d'accorder. Ce sont le registre d'une symbolique naturaliste, celle des choses qui ont un double sens par le seul fait qu'elles paraissent dans la nature, et celui d'une symbolique historique liée à des récits, aux Écritures. C'est la rencontre d'une symbolique naturaliste avec une typologie historique qui fait problème.

Quelles sont les conditions de signification d'un symbolisme naturel ? Un symbole signifie tout ce que l'on veut. La loi d'un symbolisme est dans la valeur différentielle d'un symbole, dans un système symbolique. Le symbole est une puissance de signification ; il nous met en face d'une effervescence du sens qui demande un principe de cohérence dans une économie d'ensemble. Quelles sont les conditions d'une

²⁰⁴ Bibliographie : Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957 ; Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944² (PR).

²⁰⁵ xxx

²⁰⁶ xxx

²⁰⁷ M.D. Chenu, « La mentalité symbolique » in : id., *La Théologie au XII^e siècle*, p. xxx-xxx (citation à contrôler ; désordre dans les guillemets dans 1962 [PR])

²⁰⁸ Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage (op. cit.)*, p. xxx.

sémantique de l'équivoque ? Le symbole ne symbolise que dans un jeu d'ensemble qui le détermine. Chenu écrit : « Si philosophes et théologiens se livrent à un effort critique, c'est pour classer, organiser ces significations, non seulement dans les sens scripturaires, fondés sur l'économie même de l'histoire sacrée, mais de l'appareil culturel et de l'observation des phénomènes de la nature ». Le symbole appartient à une intelligence ; c'est une manière d'intelligence, et pas seulement une manière d'imaginer. Symbole et image sont à l'opposé l'un de l'autre ; l'image va dans le sens de l'indifférencié, le symbole dans le sens de la règle distinctive et fondatrice²⁰⁹. C'est l'effort d'intelligence pour mettre en place cette exubérance symbolique du côté de l'image, cette « polysémie » (Chenu), l'effort pour édifier une logique du symbole, reposant sur la cohérence d'une économie des signes. Hugues de Saint-Victor essaie précisément de domestiquer ce qu'il y a de sauvage dans le symbole, en le définissant comme *collatio* ou *coaptatio* : « *symbolon est collatio id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum* »²¹⁰. L'usage du terme *demonstratio* est frappant : il indique une médiation, la médiation d'un ordre, d'une économie d'ensemble, qui fait le symbole signifiant.

Mais hors d'une synchronie, les images signifient tout et n'importe quoi. Par son côté d'image, le symbole est indifférencié dans la mesure où il repose sur un obscurantisme de la causalité. C'est une prise sur les choses selon leur valeur physiologique immédiate. On reste à un niveau infantile du symbole, au stade du miroir : le *speculum naturale*, *speculum historiale*. C'est par le rapprochement du miroir et du livre que le symbole est arraché à l'image, qu'il devient parole et non plus figure.

On pourrait dire qu'il n'y a pas de symbolique naturelle, ou naturaliste ; elle reste *puérile*, ou elle est condamnée à divers errements : rester enfermée dans l'image, et proliférer dans les monstres, ou bien détenir stéréotypie, cliché ; ou encore virer à l'allégorisme moral. Tant qu'il n'est pas réglé par une économie, le symbole est voué à la puérilité imaginative ou à l'abstraction pauvre. Le propre du symbole est en effet d'annuler son propre objet : ce qu'on voit ne compte pas. Il va donc rapidement consumer son propre objet. Il y a une perte du sol et de la chair, par cette consommation du sensible, comme on le voit dans l'usage fait d'Ovide ou du *Cantique des Cantiques*.

Le symbole isolé est donc indéterminé en signification ; c'est une sorte de matrice de significations. C'est dans la médiation d'un ordre qu'il signifie. La première médiation est le travail. Le monstre s'oppose à un monde domestiqué, signifiant parce que travaillé. La nature est figurée comme œuvre artisanale ; c'est une nature travaillée par le rural et le citoyen²¹¹. Cette présentation de la nature n'a rien d'une esthétique romantique. C'est la tradition des paraboles. Un symbole naturel ne symbolise donc qu'au prix d'un relais humain ; il n'y a pas de symbole naturel pur. Pour l'homme médiéval, il n'y a pas d'imagier d'une nature en soi, d'une nature qui n'aurait pas été qualifiée par une histoire fondamentale. La nature n'exhibe son arsenal de signes que dans un réseau événementiel.

Cette symbolique se constitue dans la tradition d'une question fondamentale : *Cur Deus homo?* Et finalement : *Cur homo?* La perspective de l'humanité de Dieu constitue à la fois un anthropocentrisme naïf et la mise à jour d'une vérité fondamentale : il n'y a de signifiant qu'à la lumière d'un verbe qui dresse l'homme comme centre de signification. C'est par une anthropologie de Dieu, par la christologie, qu'est institué le rapport image-parole. La nature devient Livre ; sa symbolique n'est plus une symbolique muette de physiologies, mais une symbolique qui parle, au niveau d'une exégèse. Le bestiaire devient fragment éclaté d'un récitatif qui est foncièrement parole.

On peut comprendre à partir de là la tension fondamentale de tout symbolisme que le XII^e siècle a vécue comme tension entre symbolisme naturel et typologie historique. C'est l'hésitation potentielle entre deux philosophies, une philosophie cosmique où il y aurait des significations des choses, des physiologies absolues, une symbolique donnée sans médiation culturelle, une nature sans histoire ; et une philosophie historique, où l'histoire fondamentale donnerait sens à une histoire profane, et reprendrait la nature elle-même comme théâtre de ce drame. Le XII^e siècle représente un essai à la fois de libérer cette symbolique naturelle et de la stabiliser dans un schéma signifiant, une économie (*oikonomia*, *dispensatio*). C'est ainsi que le *mundus* devient *saeculum*.

²⁰⁹ Cf. Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962 (PR).

²¹⁰ Réf. chez Chenu ?. Traduction : « le symbole est *collatio*, c'est-à-dire *coaptatio* des formes invisibles, proposées pour la démonstration des choses invisibles ».

²¹¹ Victor-Henry Debidour, *Le Bestiaire sculpté du Moyen-Âge en France*, Paris, Arthaud, 1961 (PR).

Cet équipement notionnel, structuration d'une symbolique de la nature réglée par une typologie historique, constitue une demande en langage. Ce qui est important, c'est ce relais nécessaire de l'histoire humaine pour que le monde soit image, la corrélation entre la *gesta Christi* et le symbolis[14703]/65/me naturel. Toute la réflexion sur les sacrements est issue de cette corrélation entre deux chaînes signifiantes qui, absolument parlant, sont incommunicables ; C'est dans la communauté confessante, l'Ecclesia, que cette symbolique est constituée, et que peuvent communiquer plusieurs jeux symboliques.

Plaçons-nous au moment où on essaie de passer d'un usage opératoire de cette symbolique à une thématization. Celle-ci se fait dans une ambiance platonisante : l'objet même de la pensée, c'est de porter au jour le jeu de renvoi du monde sensible au monde intelligible, celui-ci étant compris comme pensée divine. À l'intérieur de cette circonscription, il y a des polarités extrêmement nettes. Tous les débats du XII^e siècle sont dirigés par une alternance de deux théories du signe : l'une, dans la tradition de Denys l'Aréopagite, centrée sur l'idée de hiérarchie, et d'autre part la tradition augustinienne de la notion d'ordre. Du Pseudo-Denys a été reçue cette architecture grandiose qui fait du monde un champ de symboles. C'est une conception des valeurs de signe de toute chose : chaque chose parle d'autre chose. Mais le lien interne du symbole entre ce qu'il dit et ce qu'il veut dire, c'est cette continuité (*continuatio*) de tous les niveaux d'êtres, qui constitue une *hiérarchie*, une sacralisation de chaque degré par le degré supérieur. C'est l'arrière-plan émanatiste des enchaînements nécessaires de l'être qui fonde cette connexion du sens au sens dans les valeurs symboliques. Ce que les dionysiens appelaient la relation du semblable au dissemblable est articulé dans l'être même. L'*anagôgê*, mouvement de retour et mouvement ascendant, trouve son achèvement épistémologique dans la mise en œuvre d'un dynamisme naturel des symboles. « Le symbole est la voie d'accès homogène, et non un simple signe épistémologique plus ou moins conventionnel »²¹². C'est une sorte de symbolisme de l'être, où la connaissance peut recevoir un caractère initiatique par la connexité dans l'être même des significations.

Cela s'oppose non seulement à la dialectique, exigence d'univocité, mais à la tradition exégétique : c'est la dissolution même de ce qui est *historia*, le retour aux significations sauvages de la nature en sautant la médiation de l'homme, d'une histoire signifiante, du texte. D'où la possibilité de réintroduire tous les émanatismes anhistoriques du néoplatonisme par une allégorisation, une démythologisation de ce qui est texte, signification historique enracinée dans un récit.

C'est à quoi la tradition augustinienne a opposé la notion d'*ordo* dont l'accent est beaucoup plus sociologique, au sens où Ortiqes oppose les valeurs de communauté, liées au symbole, aux valeurs naturalistes de l'image²¹³. Trois notes distinctives peuvent être attachées à cette notion d'*ordo*. C'est d'abord un ordre ecclésial, communautaire ; c'est une économie historique et sociale. De ce côté seront possibles tous les durcissements institutionnels et juridiques, le juridisme romain, la discipline du sacrement, le sens de sa validité. C'est donc l'intention d'une économie qui sert de relais dans la constitution du sens. Les valeurs physionomiques des éléments naturels ne deviennent parlantes que lorsqu'elles sont instituées comme valeurs différentielles dans un ordre. C'est la compréhension d'un destin commun qui rend signifiantes les valeurs fuyantes d'une symbolique naturelle. Le point le plus haut de cette tentative d'organisation est représenté par Hugues de Saint-Victor. C'est l'apport le plus rigoureux pour intégrer les valeurs d'un symbolisme cosmique dans une typologie. Le signe doit devenir désignation dans une économie d'ensemble du sens, dans un ordre du sens.

Le deuxième caractère de cet ordre est le passage par le verbe humain. Il n'y a pas de passage de l'extérieur au supérieur sans médiation /66/ par l'intérieur. *Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*. Il y a transition par un ordre de l'homme, structuration psychique et noétique, possibilité donc du « cogito » augustinien qui est au centre même d'une théorie du signe.

Le troisième trait est qu'avec cette idée d'ordre apparaît un moment critique, la recherche d'une critériologie : l'anagogie est remplacée par l'analogie, recherche d'une maîtrise épistémologique sur le mouvement du sens. Le mot « analogie » reparaît comme étant vraiment un rapport de rapports. Toute la symbolique est prise comme rapport entre des différences de rapports : c'est un effort pour structurer le sens. C'est dans cet apport que devient très difficile cet arbitrage entre les médiations conséquentes d'un sens hiérarchique de l'être et les médiations historiques liées à la contingence d'un récit. Toute la

²¹² Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, p. 175 (PR).

²¹³ Ortiqes, *Le discours et le symbole*, p. xxx.

problématique de l'analogie se concentre dans cette concurrence entre symbolique cosmique, typologie historique et allégorisme. On a ici une technique de l'ambiguïté, qui est l'autre face du Moyen-Âge par rapport à cette philosophie des formes qui va se durcir à travers la scolastique. Il y a une philosophie du *signum* et une philosophie de la forme, dont les intentions sont fondamentalement opposées : c'est la pensée de la définition et la pensée de la participation (Gilson), le monde de l'explication et le monde du signe (Chenu). Nous sommes à ce point critique où c'est la structure platonisante du signe qui s'oppose au génie de l'explication. L'explication consistera à cerner les identités de sens ; ce sera la recherche des définitions, selon l'esprit d'Aristote : signifier quelque chose, c'est signifier une chose. La mentalité symbolique procède au contraire de cette puissance d'exorbitation du sens, où l'apparaître est renvoi et désignation de l'ensemble de ses liaisons selon la continuité de l'être. Il y a une intelligence de l'identique qui va se constituer face à la symbolique.

CHAPITRE II.

LA DIALECTIQUE AU XIII^e SIÈCLE

La dialectique d'Abélard et la création de la méthode scolastique ont d'abord été l'événement d'une certaine instrumentalité, aussi bien par une certaine technique des débats que par certains métiers. Et il nous faut d'abord considérer un type d'homme, des institutions nouvelles. Ce sont les *magistri*, les maîtres, qui ne sont plus les moines. Il n'est pas sans importance de voir que la symbolique a été [affaire] « de moine », tandis que la scolastique a été [affaire] « de maître ». « Les *magistri*, une nouvelle catégorie sociale, apparaissent en effet, hors les cadres de la vieille féodalité ecclésiastique ou laïque, loin des chevaliers belliqueux et privilégiés, sans lien le plus souvent avec les monastères jusqu'alors promoteurs de la culture et de l'éducation ; habitant les villes, solidaires des bourgeois, ou dans les communes émancipées non sans violence, comme il en avait été à Lyon, à Lens ; détachés des économies terriennes pour s'intéresser aux affaires de négoce, dans une mobilité qui les enrichissait, les exaltait et les déclassait en même temps dans la vieille société ; parfois conseillers des princes, petits et grands ; ils étaient ouverts à toute curiosité comme à toute aventure, impatients de toute liberté, du corps et de l'esprit. Des antiques écoles [14704]/67/ monastiques, nous passons avec eux dans les écoles urbaines, où ces clercs, sous la juridiction des évêques, donnent satisfaction aux besoins et aux aspirations de leurs congénères, clientèle inassimilable aux abbayes, intellectuellement autant qu'économiquement. Non plus des "claustrales", mais des "scholares", des "scholastici" »²¹⁴.

Avec ce type d'homme apparaît une institution du langage : l'école. Une façon de parler et d'argumenter apparaît avec ce pouvoir du maître de conférer des grades. C'est un genre littéraire qui va sécréter un genre philosophique : la *disputatio*, qui veut faire apparaître une opinion commune des maîtres. C'est donc la naissance d'une nouvelle organisation du discours, le passage de la *lectio*, exégèse du texte, à la *quaestio* visant la *définio*, point d'arbitrage où s'arrête la disputation.

La *lectio* était une exégèse cursive, mais réglée par l'ordre du texte. Mais déjà la *lectio* du scolastique n'est plus celle du moine, qui visait à la méditation, à l'oraison. L'objectivité du sens y importe plus que l'usage dans une communauté qu'il s'agit d'instituer, d'édifier. La *quaestio* sort de cette *lectio* dès que sont élaborées techniquement les difficultés d'interprétation d'un contenu doctrinal donné. La dialectique, ici comme chez Platon, est d'abord ce passage au stade méthodique de la question et de la réponse. Il y a question lorsqu'on peut formuler et organiser un certain champ de contradiction à l'intérieur d'un certain domaine sur lequel il y a une convention d'accord, de façon à élaborer en forme d'argument ce qui est plausible pour chacun des partis. La *quaestio* est ce débat du plausible avec le plausible.

Dès que la *quaestio* se détache du texte, se constitue en autonomie épistémologique, nous sommes sur le chemin de la *Somme*. Car la *quaestio* reste à l'état parcellaire : l'unité de compte pour la pensée scolastique sera l'*articulus*, question élaborée comportant les éléments déductibles ; c'est une chaîne discursive

²¹⁴ Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, p. 324 (PR ; citation à contrôler).

élaborant la motivation complète d'une opinion. Le problème de l'architecture de la *Somme* sera d'organiser selon une architectonique propre ces articles.

Nous retrouvons là le problème du système, car les scolastiques passeront de l'idée de dialectique à l'idée de science lorsqu'ils chercheront dans la nature même des objets mis en ordre la raison de l'ordre. Ce qui est cherché, c'est l'ordre de la chose même dont il est question : il est réglé par son objet. Essayons donc de comprendre, dans la structure de la *Somme*, la raison interne de la séquence *quaestio — articulus — summa*.

La notion de science apparaît dès qu'on introduit l'épistémologie aristotélicienne dans un travail de pensée foncièrement platonicien : mouvement du visible à l'invisible, réglé par l'analogie. L'épistémologie aristotélicienne, c'est le génie de la définition consistant à enfermer dans leur contour de signification les notions sur lesquelles on travaille, de façon à pouvoir démontrer, enchaîner des significations restant identiques à elles-mêmes. La démonstration présuppose une identité de sens du défini, qui se transmet dans toute la durée de l'argument. C'est l'endiguement du fond symbolique par une technique de pensée nouvelle. Le point critique sera l'introduction de la relation principe-conséquence, qui est la relation même de la démonstration.

Cela sera possible si l'on peut traiter comme *principia* ce qui pour l'exégèse était article de foi : la notion d'« articulus fidei » sera la plaque tournante de l'exégèse et de la science. Dans la perspective exégétique, il est toujours déchiffré, dans la perspective du sens, ou des sens de l'Écriture, du texte en général. C'est une intelligence qui ne travaille pas sur des choses, mais sur des mots : il n'y a pas apport d'objets nouveaux, de découverte. L'histoire de l'exégèse est réglée par le renouvellement des disciplines textuelles. Tan/68/dis que l'autre intelligence s'agrandit non seulement par de nouvelles méthodes, mais par de nouveaux objets. C'est dans cette ligne qu'il faut placer la dialectique.

Elle est empruntée dans sa technique même à un des arts libéraux du Trivium. C'est la « *disputatio disciplina* », qui prend naissance²¹⁵ avec Abélard. Cette étape représente un moment fondamental d'émancipation de la théologie par rapport à l'exégèse, à cause de l'acte intellectuel qui la *termine* : la *determinatio*, opinion raisonnée du maître. C'est dans cette opposition à l'exégèse par le moyen de la dialectique que le mot théologie va prendre son sens²¹⁶. Pour Abélard, la dialectique traite des « *proprietates vocum* » : elle est du côté de la *vox* et non de la *res*.

Le passage de la dialectique à la science est marqué d'abord par des événements externes : la découverte de la deuxième moitié de l'*Organon*. La logique d'Aristote est une logique accordée à des natures constituées. C'est donc le bloc d'une méthode et de ses objets qui est importé ici. Cet afflux extérieur va provoquer une série de chocs en retour. Et d'abord le concept de science ; c'est la question qui apparaît dans toutes les *Sommes* : *utrum doctrina sacra sit scientia*²¹⁷. C'est une problématique nouvelle qui apparaît.

Cette problématique est liée à la recherche d'un ordre des questions distinct de l'ordre historique du texte. La question elle-même est donc une manière de délimiter thématiquement un moment du discours, la volonté de poser l'objet même de la recherche. Dès que la question est élaboration d'un chaînon de pensée dans une chaîne ordonnée, nous accédons au problème d'une totalité organisée : c'est le problème du système.

Mais cet ordre même des questions est un aspect dérivé d'un ordre beaucoup plus profond : il s'agit de considérer le régime rationnel qui règle à la fois la question, la discussion, l'argumentation. Ce qui est en jeu, c'est ce transfert de rationalité dans le champ de la *doctrina sacra*, la constitution d'une raison théologique. C'est là que se développe le conflit entre ce régime démonstratif et l'intelligence exégétique, celle-ci étant rejetée vers des modes purement rhétoriques et poétiques par la promotion de l'intelligence scientifique. L'introduction de la *definitio*, [de la] *divisio* [et de la] *collectio*, constitue le « *modus argumentativus* » qui se définit par opposition au mode de pensée symbolique. L'argument est la règle même de l'« *inventio quaestionis* » ; c'est lui qui engendre les questions vraies.

Il n'y a de science démonstrative que lorsque l'on veut considérer la conclusion comme conclusion de principes. Cette intelligence de la foi, donc, pour²¹⁸ se constituer comme science, sera tentée d'identifier

²¹⁵ 1962 : conscience

²¹⁶ Cf. Pierre Abélard, Prologue du *Sic et non* (PR).

²¹⁷ Traduction : « La doctrine sacrée [=théologie] est-elle une science ? ».

²¹⁸ 1962 : peut

ce point de départ, de foi, à des principes dans l'ordre de la démonstration. C'est le blocage du *credibile* et de l'intelligible qui constitue la grande entreprise de la théologie comme science.

Ce passage repose sur une analogie de structure, beaucoup plus que sur une identification. Les articles sont à leurs conséquences ce que sont les principes dans une science : *per se nota*. Il faut donc que l'acte de foi qui adhère à cet article soit comparable à l'évidence des principes dans l'intellect agent. Cela suppose l'analogie entre « lumen fidei » et « lumen naturale ». N'y-a-t-il pas là un oubli herméneutique, dans la mesure où l'article de foi n'est pas un « per se datum²¹⁹ », mais est constitué dans une exégèse, [un] travail à l'intérieur d'une communauté. On peut se demander si ce n'est pas une intelligence herméneutique qui entretient cette intelligence scientifique.

Une autre analogie porte sur l'argument : c'est la *subalternatio*, subordination, à l'intérieur de la théologie, des éléments empruntés au philosophe ou à l'exégète. Les scolastiques la trouvaient dans Aristote : le physicien emprunte au mathématicien sa théorie de la ligne, il *croit* à la ligne. Ainsi l'homme de foi sera le mathématicien de ce physicien qu'est le théologien.

On voit là que ce genre de pensée se sert toujours d'analogies qui [14705]/69/ s'oublie comme analogies. Le Père Chenu montre que dans la subalternation du scientifique, ce ne sont pas simplement des règles, des principes, mais aussi des objets qui sont subalternés. C'est pourquoi on peut se demander s'il n'y a pas une habileté technique à dissimuler dans une continuité ce qui est un problème : pouvoir passer d'une intelligence du sens selon sa richesse symbolique à une intelligence définissante. C'est un travail de pensée qui a effacé ses propres traces, dans la mesure où la sémantique du XIII^e siècle est dans le XII^e. C'est peut-être l'intelligence symbolique qui a été le non-dit et le non-pensé de l'intelligence scientifique en théologie. « Le cours de théologie scripturaire a été non seulement l'enseignement officiel de saint Thomas, mais le sol d'où montait en sa science toute sa sève »²²⁰. C'est peut-être ce fondement qui s'est oublié dans la prétention de la science.

Terminons par trois questions :

- Le mouvement même de la scolastique est-il de passer à l'abstraction par oubli de son origine de sens ?
- La définition comme discipline est un progrès dans la maîtrise du sens, mais aussi la perte de l'abondance de sens que comportait la *translatio* de la tradition symbolique.
- Tout ce labeur sémantique repose sur la conviction que concepts et mots sont identiques. « Le mot est pour les médiévaux l'expression naturelle, le dévoilement d'une essence. La théorie d'une correspondance native entre la langue et la pensée, et d'un déterminisme primitif des structures verbales sur les structures mentales, est sans doute plus que simpliste. Elle est alors universellement reçue tant au point de vue philosophique qu'au titre biblique, et elle suscite chez les théologiens comme chez les autres maîtres une attention douteuse à la liaison entre *denominatio* et *significatio*. Grammaire et logique sont indiscernablement liées. »²²¹

CHAPITRE III.

LE NOMINALISME

Le nominalisme se présente comme une contestation, vis-à-vis des « médiévaux », de la portée du langage. C'est une situation comparable, toutes proportions gardées, à celle de la sophistique grecque. La réflexion sur le langage se développe non chez les philosophes de l'Intelligible, qui vont droit à l'Être, mais chez ceux qui contestent le pouvoir du langage de se dépasser vers les êtres intelligibles. La réflexion sur le langage est comme le choc en retour d'une contestation de sa prise directe sur l'*Intelligible*.

Pour une philosophie des idées ou du concept, le langage est comme l'œil : je ne le vois pas, je vois à travers lui ; il est le médium, l'organon, traversé et transparent, non remarqué. Il en est bien ainsi du langage : je vais droit au sens, à travers les mots. La texture proprement vocale et verbale du langage est par essence non remarquée. Il faut que se lève le méchant sophiste (ou le nominaliste, ou l'empiriste)

²¹⁹ 1962 : natum

²²⁰ Cf. Chenu (PR).

²²¹ Cf. Chenu (PR).

avec son *souphōn*, pour poser la question : si les idées n'étaient que des mots ? C'est alors qu'il thématise le *nomen*. Alors, soudain, la *vox*, le son proféré, est accentué ; c'est lui qui est remarqué, thématisé. Dans un réalisme des idées, ou un réalisme mitigé des concepts, le langage est *opérateur* – dans une sophistique, un nomi/70/nalisme ou un empirisme, il devient *thématique*. [On] ne s'en sert pas seulement avec confiance, [on]²²² le considère avec *suspicion*.

Le parallélisme avec la situation grecque va plus loin. La contestation de la philosophie du nom du langage enveloppe la philosophie socratique, la précède et l'interne : à un bout les sophistes, à l'autre les Académiques, Arcésilas et Carnéade, avec qui Chrysippe n'a jamais fini de s'expliquer. Or le nominalisme du Moyen-Âge est au début du XII^e avec Abélard, et au XIV^e avec Occam. C'est donc l'exemple de ce dernier que nous considérerons²²³.

La difficulté est que l'interprétation de Vignaux, centrée sur le *Commentaire des Sentences*, se trouve quelque peu déplacée par la *Summa Logicae*, publiée depuis 1955 par l'Institut franciscain de New-York²²⁴. La difficulté centrale est que le contexte du nominalisme n'est pas une philosophie de la *ratio*, mais une philosophie de la *potentia*. Les universaux ne sont pas un problème de pure théorie de la connaissance ; le problème est mêlé à une ontologie : qu'est-ce que la *res* ? Et à une théologie : question des noms divins, question de la liberté divine. On se trouve ainsi placé dans une problématique de la *potentia absoluta*. Ce n'est pas du tout une réflexion sur le langage qui détermine les grandes décisions sur le langage, mais ce sont des intuitions de deux ordres. C'est d'abord une intuition ontologique extrêmement pressante, qui accompagne de bout en bout la critique du concept : ce qui existe, ce sont des individus. C'est d'autre part l'intuition théologique de la contingence radicale de l'action divine, la conviction que l'origine radicale des choses est essentiellement *potentia* : il n'y a pas de monde intelligible qui puisse limiter Dieu, comme *ordre nécessaire*. On est dans un monde de la décision pure, monde de l'action singulière de Dieu face à des créatures singulières. La singularité divine toute-puissante, et la singularité des individus, mettant en question les idées générales, les concepts. C'est dans ce contexte d'une *potentia* et d'une singularité absolument premières, que vas s'édifier une réflexion sur le sens, sur le langage – et non dans celui d'une théorie de la connaissance, où le débat entre « réaliste » et « nominaliste » se déroulerait sur un fond philosophique et théologique neutre.

La question se pose donc de savoir quelle est la teneur sémantique du nominalisme, jusqu'à quel point c'est une *philosophie du langage*. Car on a plutôt ici le choc on retour sur la sémantique d'un certain nombre d'intuitions qui ne concernent pas le langage. La conception du discours est beaucoup plus la projection d'une théologie et d'une ontologie sur une problématique constituée, celle du concept. Vignaux rencontre le problème ainsi : l'intuition est théologique (Dieu agit singulièrement sur des individus singuliers), et la technique est logique (il n'y a pas dans la réalité de genres, de *species*). Quel est donc le rapport entre une technique de la discussion concernant le problème de la *species*, et l'intuition de la singularité ?

Voici comment nous allons procéder : nous allons isoler *abstraitement* les thèses proprement nominalistes pour les replacer dans leur contexte. C'est une tentative de lire en filigrane de l'argumentation nominaliste un non-dit qui est la théologie de la *potentia*.

[14706]/71/

La question des universaux

1 Le problème de l'*universalis*, au Moyen-Âge, c'est le problème de la *species*, de l'espèce logique. Il se situe dans le modèle aristotélien de la classification par la division du genre en espèces et différences spécifiques. Le problème de l'universel est, en second lieu, le problème du prédicable : *universalia* est synonyme de *praedicabilia*, car une logique de la classification des concepts prend son sens dans une logique de la prédication : un universel est un attribut possible pour plusieurs sujets : « Praedicabilia, aut

²²² 1962 : 2 x « il ».

²²³ Bibliographie : Paul Vignaux, *Philosophie du Moyen-Âge*, Paris, Armand Colin, 1957 (quelques pages) ; id., art. « Nominalisme », in : *Dictionnaire de Théologie Catholique* ; id., *Le nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Vrin, 1948 (PR).

²²⁴ Il s'agit des œuvres de Guillaume d'Ockham.

universalia, quae sunt termini propositionum»²²⁵. Nous sommes ainsi renvoyés aux termes ; le terme est le « significatum » de la vox. Ici se fait le lien entre logique et langage, le rapport de la logique aux langues. Vignaux dit : « Les termes constituent une sorte de langue intérieure, naturelle et universelle ». Les nominalistes appelleront cette fonction signifiante du terme la « suppositio » qui est « supponere pro », poser sous un son un sens. Le sens est le substrat naturel du son. « Le *suppositio* est cette fonction de signification que le terme remplit dans la proposition »²²⁶. Le mot prend sens dans sa position proportionnelle. Il s'agit donc là d'un concept logico-grammatical, couvrant tous les aspects sémantiques du mot. Les ockhamistes²²⁷ distinguent trois « suppositions » :

dans « homo est vox dissyllabo », on n'a qu'une « suppositio materialis » (ce que nous appelons la fonction sémiotique) ;

dans « homo currit », où « homo » est un individu réel, on a la « suppositio personalis » (fonction désignative) ;

dans « homo est species », où l'homme est le terme générique, on a la « suppositio simplex », par opposition à la « compositio », fonction de jugement. Cette « suppositio simplex » est donc le sens même du terme comme tel. Mais c'est elle qui fait problème, car le mot comme terme générique, c'est-à-dire comme relation de la connotation et de la dénotation, pose le problème d'un « aliquid commune », qui est la *species*.

Le problème est ainsi cerné. Il est ainsi défini par Ockham :

« Illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis ».

2. La question que l'on pose est une question non de logique, mais de métaphysique : « *utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad eum (logicum), sed ad metaphysicum* ». Il s'agit de savoir quelle est la place des significations abstraites dans les choses.

Pour déterminer la question, Ockham use d'une dialectique extraordinairement aiguë. Toute la technique de la preuve consiste à montrer qu'il n'y a que deux positions claires dont on peut construire la possibilité et qui constituent une alternative qu'il faut trancher²²⁸. Ce sont l'existence *extra animam*, ou *in anima*. De cette façon est élaborée l'alternative réalisme-nominalisme (le nominalisme se trouve donc doublement déterminé : par son contexte ontologique et théologique, mais aussi par l'alternative dans laquelle il entre). Le problème nominaliste n'est donc pas un problème sémantique, mais bien un problème d'existence. « Il s'agit pourtant de la possibilité ou de l'impossibilité de modes d'existence, soit hors de l'âme, soit en l'âme »²²⁹. Ainsi d'une logique qui analyse la pensée à partir du langage, nous allons vers une métaphysique concernant des manières d'exister.

3. Voyons la structure de l'argument. Le réalisme se fonde sur la possibilité de *distinguer* dans l'individu quelque chose qui n'est pas l'individu. Ockham emploie ici une méthode qui rappelle celle du *Parménide* (deuxième partie), en constituant une typologie des réponses, avec réfutation par les conséquences. C'est le réseau des formes de distinction qui va nous donner la clé des différentes solutions. L'organisation du champ des hypothèses se fait entre un maximum et un minimum, entre la « *distinctio realis* » et la distinction « *per modum rationum vel per considerationem intellectus* ».

- a) Dans le premier cas, l'espèce est réelle en ce sens que sa distinction d'avec les individus est elle-même partie de la réalité. La réalité de la distinction fonde celle du genre. Mais ou bien l'universel *reste un et le même* à travers les individus, et c'est un individu de plus, qui n'est pas altéré par sa présence en chaque individu de l'espèce ; ou bien *il se multiplie*, mais alors il se perd comme universel. L'universel est condamné à faire addition ou à se perdre dans la multiplicité²³⁰.

²²⁵ Xxx.

²²⁶ Vignaux, art. « Nominalisme », col. Xxx (PR).

²²⁷ 1962 : décamistes.

²²⁸ 1962 : toucher.

²²⁹ Vignaux, art. « Nominalisme », col. Xxx (PR).

²³⁰ Cf. Parménide, 131a (PR).

À vrai dire, le caractère construit des hypothèses cache le principe de décision qui est une *ontologie de l'individu* ; ou plutôt, la décision est déjà prise dans la composition des hypothèses : dans la distinction réelle, l'universel est traité lui-même comme un individu *de plus et de trop*.

- b) Plaçons-nous maintenant en face de la distinction *formelle*. L'*espèce* n'est pas un individu doté d'*unité*, mais une forme en elle-même indifférente en *nombre*. Elle requiert un principe distinct d'individuation, car le surgissement de l'individu devient irrationnel. Le principe de décision est cherché dans une intuition du réel, un *axiome* de réalité : l'être est individu par cela seul qu'il est. C'est à cause de cette singularité de l'être que l'individu fait question. Les adversaires se plaisent à discuter ainsi : entre Socrate et Platon, il y a plus de convenance qu'entre Socrate et un âne. On *dit* qu'ils conviennent dans l'*espèce* (homme). Mais les réalistes convertissent l'adverbe « réellement » en « réalité » : « *realiter conveniunt, ergo in aliquo reali conveniunt* ». Ockham use d'un argument extralinguistique, et même anti-linguistique : le sens de l'être comme individu. La convenance de deux êtres va donc de *tout* l'un à *tout* l'autre. « *Est major convenientio inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum ; non propter aliquid aliquo modo distinctum, sed seipsis plus conveniunt* »²³¹. Parce qu'ils sont, ils sont tels et conviennent ; mais la convenance n'a pas de réalité.

Le réalisme s'était réfugié dans une position plus subtile : la *distinction de raison*, c'est-à-dire en puissance dans la chose (*in potentia et incomplète*) ; C'est la capacité d'être prédiqué de plusieurs. Ici, le caractère de décision philosophique est encore plus net : l'individu oppose précisément une *impossibilité d'être attribué à plusieurs*.

Quel est donc le rapport de l'universel à la classe ? C'est ici qu'une ontologie de l'*individu* fait appel à une *théorie des signes*. L'universel est un *nomen*. La singularité du réel reporte tout le poids de l'universel sur les signes. Ainsi le dogme ontologique : « *omnis res posita extra animam est singularis eo ipso* »²³², institue l'universel comme étant seulement signe.

Ockham dépiste ici la dernière trace de platonisme, conscient de retrouver le véritable Aristote : « Seule la dernière différence existe »²³³.

On se trouve donc devant une philosophie de l'individu : être, c'est être *un* être, c'est être *tel* être. Mais comment peut-on le *dire* ? Car l'individu est lui-même l'ultime signifié. Comment se rapporte-t-il au signe ? Et, si le concept est un *mot*, quel est le rapport du mot à la chose ? L'individu se trouve être la chose la plus certaine par élimination du réalisme, et la plus problématique dès que le concept est renvoyé au mot, c'est-à-dire au signe. Car signifier, c'est spécifier. L'individu ne peut être que ce qui remplit la signification, mais non un élément de la signification. Être absolument, c'est être hors signe, tout en étant le suprême signifié. [14707]/73/ La difficulté se redouble si l'on considère le problème de la distinction. Car, si l'on a refusé la réalité de la distinction entre le concept et la chose, il faut se donner la distinction réelle des choses entre elles. Poser l'individu, c'est poser des individus, donc des choses distinctes. Et la question se pose à nouveau de la nature de la distinction pensée entre cette relation des individus et les termes. C'est ici que l'on aperçoit que le nominalisme est une théologie. La distinction réelle, n'étant pas doublée d'un intelligible, est position absolue d'une volonté absolue.

L'individu est absolu, non relatif à [-----] ; les relations sont secondes. La singularité jaillit d'un acte absolu. La distinction *réelle* des choses, c'est la possibilité absolue de Dieu de poser une chose sous une autre. C'est la *potentia* absolue, dans son caractère fragmenté, et non ordonné initialement par une sagesse.

De là, une philosophie où la négation illimitée de l'intelligible devient une affirmation illimitée de la *potentia*.

Réflexions critiques

1. La position de l'individu par rapport au langage, l'*indice sémantique* de l'individu.

Le nominalisme est obligé paradoxalement de faire un saut hors du langage. Nous ne connaissons les individus que dans et par le langage, en tant que le langage est sémantique, c'est-à-dire vise son autre comme le non-linguistique dans lequel il s'abolit. Là est le paradoxe du langage.

²³¹ Xxx.

²³² Xxx.

²³³ Xxx.

On peut le comprendre par trois points de vue étrangers à Ockham :

- Le problème husserlien du *remplissement*. L'individu n'est pas un moment de la signification. Il n'est ni intention de signifier ni noème du signifiant, qui est d'emblée *species*. L'*Erfüllung* est ce qui comble la signification en tant que vide ouvert. En ce sens, elle est hors signe, extérieure à tout langage.
- Le problème kantien de la subsomption. Le langage vise la chose en plaçant des *représentations sous des représentations*. Mais l'intuition est toujours hors langage, comme ce qui « avère », et non comme ce qui signifie.
- En langage aristotélicien, l'individu est l'extrême, à la limite de l'*infima species*. On ne fait pas paraître l'individu par la différence spécifique.

Ne faut-il pas alors conclure que signifier, c'est toujours signifier

- par une *intuition* générale
- ce qui peut *remplir*, mais n'est plus un élément de la signification ?

Revenons donc à la disposition *comme* langage et non dans le langage. Le signe et la chose ne font pas deux choses, car le signe est *signe* de la chose, et la chose *ce qui* est signifié.

On ne peut additionner les signes et les choses. C'est ce qu'a vu Ockham contre Scot : on ne peut penser l'existence comme s'ajoutant à l'essence, dans la même dimension de l'être. Il n'y a pas d'individuation de l'essence. Le mot même d'individuation suggère que l'essence est dans la dimension de l'exister, mais sur un mode *différent*.

Reconnaître la spécificité du langage, c'est reconnaître que le sens n'a pas de place dans l'exister, ni comme *res* ni comme forme ni comme puissance. Mais chasser le sens du *réel*, ce n'est pas faire une théorie de la signification.

2. La nature du signe comme irréel. Quelle est la teneur propre du *nomen* ?

/74/ La question se pose d'abord à un premier stade, intermédiaire entre un réalisme et une philosophie des signes : comment le signe est-il dans l'âme ? La méthode ockhamienne, qui repose sur la nécessité dans l'affirmation, devient ici probabilité dans l'affirmation. Ockham laisse ouvertes deux possibilités également probables : le concept est une qualité existant subjectivement ou un être objectif dans l'âme. Il faut remarquer la nature de la question, question ontologique reportée des choses dans l'âme. La question est encore ontique et non sémantique. Occam cherche le sens dans les choses et ne l'y trouve pas ; il le cherche dans l'âme, et ne l'y trouve que sur deux modes probables. Ainsi apparaît la nécessité d'un choix sémantique, et c'est pourquoi il faut désimpliquer sa philosophie du signe de sa discussion.

Le propre du signe est d'être renvoi à autre chose, absence à soi, dépense totale dans le mouvement hors de soi. Être dans l'âme, c'est être « *signum rei extra* ». Ockham se révèle ici conceptualiste : il admet que le prédicable est tel par nature et non par convention. Il y a donc une nature de l'universel, non hors de nous, mais en nous : c'est une qualité qui est prédicable, *signe de plusieurs*. Signifier plusieurs choses, voilà l'irréductible de la *vox*. Le signe ne possède aucun caractère ontique, il n'est pas défini par la singularité.

Ockham retrouve ici la problématique platonicienne du *dêlôma* et du *mimêma* : le véritable signe ne peut être considéré comme similitude ou *pictura*. Mais le signe n'apparaît comme signe que par reconquête sur la fiction. Or la critique du réalisme contraint toute cette philosophie à se tenir dans la discussion ontique. Et tant que je cherche un être dans l'âme, il reste mode d'être : le caractère de la sémantique, du signe, est encore masqué. Ce caractère masqué de la sémantique se manifeste en ceci que l'alternative (exister comme une *image* dans l'âme, *esse subjectivum* – exister comme un *signe*, *esse objectivum*), qui n'est pas tranchée et qui est accessoire au problème ontique, est fondamentale au problème sémantique. Dès que l'on considère une théorie du signe, non comme être, mais comme signe, il devient essentiel [de] distinguer le signe de l'image, la désignation de la figuration. Car le langage procède de la *non-figuration* : il est non figuratif parce que désignatif. L'image reste en deçà du langage, dans une ombre du voir. Le signe est au plan du langage, où le dire n'est pas le voir ni le faire voir. Il y a différence originaire du signe à l'image ; on ne peut passer de l'une à l'autre. Il n'y a pas d'opération abstractive distincte du langage lui-même. Parler, c'est faire abstraction. C'est le signe même qui est l'acte de faire abstraction des choses. Être dans la conscience, c'est être dissipé comme être.

C'est dans la logique que nous trouvons la véritable théorie du signe. Elle prend au sérieux la fonction du *nomen*, qui n'est pas le dérivé subtil de la saisie singulière intuitive. Le nominalisme est un conceptualisme, et tout le contraire d'un empirisme. Il n'y a de réalisme ni de la chose ni de l'âme. Tout l'immense appareil du sens se trouve chargé sur le *nomen*. On peut caractériser d'un mot cette entreprise en disant qu'il s'agit d'explorer la *nécessité du possible*. La signification en est *théologique* : c'est une philosophie des signes qui apparaissent par une exploration du concept de toute-puissance. La singularité est l'irruption imprévisible de la *potentia absoluta*. On n'a pas une ontothéologie, mais une philosophie de ce qui est fondamentalement signifiable par la toute-puissance comme telle, de ce qui est *nécessairement pensable* dans la possibilité, abstraction faite de l'exister ou n'exister pas. C'est un conceptualisme [14708]/75/ qui déploie du côté des modes de connaissance ce qu'il s'est interdit de chercher du côté des architectures ontiques. C'est de ce côté du concept, et non de la classe, que l'ockhamisme élabore une *logique* de la *potentia*, contrepartie de l'axiome de l'existence singulière. Son objet propre est dans l'identité du nécessaire et du possible. La science est aiguillonnée par sa vision du réel singulier. Elle recherche non plus la nécessité de natures réelles, mais les vérités nécessaires afférentes à la *potentia*. La *potentia* du théologien et *le possible comme pensable* pour le logicien coïncident.

D'où un essai de déterminer un plan du pensable comme tel, porté uniquement par le *nomen*. Il n'y a pas de mystère des choses, pas de nature secrète. Le *signifiable complexe* (entrelacement, *sumplokê* dans le *Théétète* et le *Sophiste*) est le contenu propre du *nomen*. C'est à ce niveau que peut être élaborée la notion propre du concept, de la *notitia abstractiva*, en ce sens qu'elle ne peut savoir d'une chose contingente si elle est ou non. La puissance du dire est de signifier les relations hors d'elles et sans elles. En sorte que ce défaut par rapport à l'intuition est la constitution même du sens, dans une région de validité purement logique. L'existence singulière est hors signe. Le concept s'y applique, mais le singulier n'est pas partie de [la] signification. Le signe est à son tour hors singularité, c'est une *notitia abstractiva* (et *non abstracta*, abstraite de...).

Cette logique va se déployer par une sorte d'imagination abstraite, en exploration des possibilités. La règle en est la nécessité ex hypothèse. C'est ce que Leibniz appellera la compossibilité, les lois pures du champ de possibilité. Dans le champ des possibilités, il n'y a plus que des incompatibilités essentielles. Du même coup est exclue toute problématique du pouvoir exister qui ramènerait le concept vers l'essence. L'effort d'Ockham est de se soustraire à cette problématique essence-existence, pour se livrer entièrement à l'expérimentation logique de la possibilité d'être pensé, restant fidèle à son dessein de ne connaître que des *nomina*, des notations abstractives. La logique de l'objet est déconnectée de l'ontologie de l'existant singulier. Le possible comme logique est un fait de l'objet mental : il se sépare du contingent existentiel.

Cette investigation radicale connaît du même coup ses limites :

- le champ est entièrement libre pour une pensée expérimentale : la logique sera bornée par le champ d'expérimentation de l'existence toute pure ;
- elle est bordée par un fidéisme dans le don de l'existence, qui entraînera une théologie de la justification et de la prédestination.

Entre les deux [se trouve]²³⁴ la place de la *Somme Logique* où l'homme parle et explore le possible jusqu'à la nécessité du non-impossible. Le problème sémantique est un problème pur.

On peut tirer du nominalisme trois conclusions sur le langage :

1. *Négation* : c'est un antiréalisme. La négation de la réalité du concept l'apparente à toute une famille d'esprits qui va de la sophistique au positivisme logique. Il n'y a pas dans la nature de distinction entre le logique et l'existentiel. Le logique est lui-même la distinction. Le nombre est lui-même la différence d'avec les choses. Le nominalisme revêt là une fonction exthartique.

2. *Affirmation* : se découvre la position du langage par rapport à l'être, dans la problématique propre de l'objectif qui n'est pas le réel. Les lois du sens apparaissent quand on renonce à celles de la nature. Il n'y a pas lieu de poser le problème des idées générales. La dimension du sens est celle du possible. Il s'agit de la possibilité d'être conçus, et non de la réalité d'être vus. On ne tirera jamais un signe d'une existence. La fonction des signes est ingénéralable. Le langage est abstraitif, et non abstrait.

²³⁴ 1962 : est

3. *Question* : reste le problème d'une langue universelle naturelle, parallèle aux [-----] et constitutive des [-----] langues historiques. Ce sera la tâche d'une philosophie des signes, à partir du XVIII^e, de faire face à cette nouvelle difficulté, propre à la pensée conceptuelle. C'est toute la question de la grammaire naïve, de la sémantique naturelle, par quoi le langage cherche à se sauver de la convention. Avec Ockham est finie une première bataille, celle du réalisme dit platonicien. Une autre, commence, celle de la pensée conceptuelle elle-même dont Aristote, les stoïciens et les conceptualistes médiévaux ont fait la théorie.