

Barbara CASSIN  
CNRS (URA 107)

### QUE VEUT DIRE : DIRE QUELQUE CHOSE ?

Philosophe, sophiste, discours. Deux personnages et un enjeu : comment chacun à sa manière, ou plutôt à son tour, réussit-il à constituer la puissance du discours à son profit, en arrachant à l'autre le discours de la bouche.

Je voudrais mettre en série deux moments d'une netteté exemplaire, que j'ai déjà étudiés chacun pour soi [Cassin, 1980, 1989]. Car ils se trouvent constituer comme l'aller et retour d'une paire de gifles, où la tête bascule d'un côté puis de l'autre. D'un côté : la manière dont Gorgias réplique à Parménide, ou comment le *Traité Sur le non-étant ou sur la nature* s'empare du *Poème Sur la nature ou sur l'étant*, pour rendre manifeste que l'ontologie est un chef-d'oeuvre logologique, que c'est toujours la sophistique qui parle. De l'autre : la manière dont Aristote surenchérit sur le régime discursif d'une sophistique triomphant encore dans les ambiguïtés et les ambivalences platoniciennes, pour instaurer avec la décision du sens le régime jusqu'à nous définitif des exigences totalitaires de la science de l'être en tant qu'être, et prouver que celui qui parle parle toujours la langue de l'ontologie.

Tout tourne autour de la façon dont se nouent l'être et le dire. Qu'est-ce que "dire quelque chose", ou, en termes aristotéliens, que veut dire "dire quelque chose" et, comme tout malin professeur le proposera dès lors éternellement à ses élèves pour qu'ils en dissertent, "peut-on parler pour ne rien dire" ? C'est le long de cette question, transcendantale puisqu'il y va des conditions de possibilité du discours, que la main passe de la philosophie à la sophistique et de la sophistique à la philosophie. Où l'on verra, nouveau tour de passe-passe, que c'est la réponse du philosophe qui triomphe, mais que c'est la manière du sophiste qui assure cette victoire. Dire, depuis Aristote, c'est dire quelque chose qui a un sens pour soi-même et pour autrui, mais la philosophie n'obtient cette équation victorieuse qu'en citant l'adversaire devant lui-même pour le prendre au mot. "C'est toi-

même qui vient de dire que dire, c'est toujours dire quelque chose" : Aristote fait à la sophistique le coup même que la sophistique vient de faire à l'ontologie. Mais il n'y a ni farce ni tragédie, et les gestes ne s'annulent pas non plus : loin qu'une fois de plus fasse revenir au même, l'histoire nous entraîne dans un changement d'époque.

### De Parménide à Gorgias

C'est donc Gorgias qui nous contraint d'abord à une certaine lecture de l'ontologie, de ce qu'elle est par essence, comme noeud de l'être et du dire.

Cette lecture opère à deux niveaux, qu'on pourrait par convention qualifier de théorique ou de philosophique (contenu, dedans : ce que dit le poème) et de pratique ou de littéraire (forme, dehors : le poème comme acte de langage).

Pratique, pour commencer : à écouter le poème comme un tout, comme une oeuvre, on entend que l'être dont il parle, il le fait être en parlant. Et même doublement, en en parlant, et en le laissant se dire.

En en parlant : l'Être est le héros de Parménide comme Ulysse est celui d'Homère, et il arrive à l'Être d'être, à un moment de la narration, vraiment lui-même, identifiable comme sphère à jamais parfaite, dans les termes précisément qui décrivent Ulysse attaché au mât, exposé au plus grand danger simplement parce que les Sirènes lui disent : qu'il est Ulysse [Fr. 8, 26-33 et *Odyssée*, XII, 160-164]<sup>2</sup>. La Nécessité puissante ligote de même l'Être dans les liens de son identité substantielle.

<sup>2</sup>Cf. la note in [Cassin, 1988]

Mais aussi, fondation cette fois toute autre que celle de l'Iliade et de l'Odyssée, le Poème (majuscule plus heideggérienne, à condition de "linguistiquer" la coappartenance) fait être l'Être en en faisant parler la langue, ou en le laissant parler dans la langue : l'être se déploie depuis le "est" premier du fragment 2, à travers toutes les formes requises ou proposées par une syntaxe qui s'invente, se redoublant comme sujet à l'infinitif ("car est être", 6, 1), s'apposant comme participe ("c'est en étant que c'est", 6, 1), pour se substantiver enfin par la grâce de l'article au moment même de son identification héroïque ("l'étant", 8, 32).

Toute la stratégie de Gorgias consiste à nous le faire entendre : l'être n'est jamais que l'effet du Poème. Les phrases du Traité, jouant de l'homonymie et de l'amphibolie, nous rendent sensibles à la différence entre les formes, à la nature des mots (verbe conjugué, infinitif, participe, substantivé ou non), en même temps qu'à la différence entre les fonctions, et ainsi, finalement, à la manière dont la

syntaxe crée la sémantique (*esti* : impersonnel —“il est possible”—, ou personnel, et, si personnel, absolu —“existe”—, ou copulatif —“est” tel ou tel— ?)<sup>3</sup>.

Mais la conséquence d'un tel constat est renversante : le non-être se phrase alors aussi bien que l'être. L'Étranger de Platon reprendra l'argument tout wittgensteinien : Parménide aurait mieux fait de ne pas parler du non-être, de ne pas prononcer le mot, de ne pas même y penser, car à moins de parvenir à l'inhumain tour de force d'émettre les sons comme une cloche qui résonne, le langage nous entraîne, et qui dit *ouk esti* (“n'est pas”) en arrive avant même de s'en rendre compte, entraîné par la force propre de la langue qu'il parle, à dire *ta me êonta* (“les non-étants”) [*Sophiste*, 237a-238c.]. En effet, comme l'explicite parfaitement Gorgias, “si le ne pas être est ne pas être, non moins que l'étant le non-étant serait : en effet le non-étant est non-étant tout comme l'étant étant, de sorte que sont pas plus que ne sont pas les choses effectives” (*M. X. G.*, 979a 25-28).

Gorgias montre encore quelque chose de plus, en un mode cette fois qui mènera plutôt d'Aristote à Kant et Benveniste : le non-être se phrase non seulement comme l'être, mais mieux que l'être ; mieux, c'est-à-dire de manière moins sophistique, parce que lui justement laisse une moindre prise à l'homonymie et à l'amphibolie. De fait, phraser le non-être, dire que le non-être est non-être, n'incite pas à confondre copule et existence, comme quand on dit “l'être est (être)” où les deux sens se confirment, voire se confondent.

Bref, l'Être comme Ulysse est *polutropos*, c'est peut-être encore un héros mythologique, épique, mais ce n'est sans doute pas celui qu'il aurait fallu à une philosophie à prétention rigoureuse.

La lecture de Gorgias opère en même temps au niveau qu'on appellera théorique, celui des énoncés parménidiens. A l'intérieur du poème, l'être est dit se dire, et le non-être est dit ne pas pouvoir et ne pas devoir se dire : le poème énonce les règles du rapport entre l'être et le dire, ou plutôt cette règle que l'être et le dire sont en rapport. Il faut enchaîner trois remarques pour comprendre. Le “je” du poème, le sujet de l'énonciation, dit ce qui se dit, décide du sujet de l'énoncé (fr. 2 : *egôn ereô*, 2, *phrazô*, 6 ; fr. 6, 2 : *egô phrazesthai anôga*). L'être, sujet de l'énoncé décrété par le sujet de l'énonciation, se dit à la fois comme *muthos*, nom propre héros du Poème, mot isolé servant à nommer la voie engageante de la vérité et de la persuasion (fr. 8, 1 ; cf. fr. 2, 1), et comme *logos*, c'est-à-dire comme donnant lieu à rapport, composition et syntaxe, discours même (fr. 6, 1). Reste, pour dire ce qui ne se dit pas, à part l'impératif de ne pas le dire, un non-langage adapté à son non-être : des sons (*glôssa*, fr. 7, 5; *onoma*, fr. 8, 38). “Que parler soit dire l'être, telle est donc la ‘décision’ qui

<sup>3</sup>Cf., en 979a 25, le paradigmatique : οὐκ ἔστιν εἶναι οὐτε μὴ εἶναι qu'on peut rendre, triplement, par : “ce n'est ni être ni non-être”, “ni être ni non-être ne sont”, “il n'est possible ni d'être ni de ne pas être”, et mon article [Cassin, 1989-2].

est au fondement de la ‘thèse’ de Parménide” [Aubenque, 1987, p. 121]. Cette lecture du poème est exactement celle de Gorgias, et Pierre Aubenque propose en son nom propre la seule interprétation susceptible de rendre intelligible la conséquence sophistique.

Cette conséquence, Gorgias la tire, de la manière me semble-t-il la plus directe, de ce qui nous est parvenu comme fragment 3 : *to gar auto noein estin te kai einai*, “c’est la même chose, penser et être”. Pour éviter l’anachronisme d’un “je pense, je suis”, on fait souvent, par inadvertance ou non, comme si “penser” était passif : c’est la même chose d’être objet de pensée, et d’être [Aubenque, 1987, p. 114-117 ; O’Brien, 1987, p. 19-20]. Telle est en tout cas la lecture que Gorgias, déjà, propose pour ouvrir à la seconde thèse de son traité, “si c’est, c’est inconnaissable” :

“Il faut que ce qui est représenté (*ta phronoumena*) soit, et que le non-étant, si vraiment il n’est pas, ne soit pas non plus représenté” (980a 10-11).

Or la transitivité, ou la coextensivité, comme on voudra, entre “penser” et “dire” est affirmée et réaffirmée tout au long du poème (négativement, à propos du non-être : *gnoiês-phrasais*, fr. 2, 7-8; cf. fr. 8, 7-8; positivement, à propos de l’être : *to legein to noein te*, fr. 6, 1 ; cf. fr. 8, 34-36). Gorgias est donc en droit d’en conclure à l’instant que “s’il en est ainsi, personne ne dit qu’une fausseté ne serait rien, dirait-il même que des chars luttent en pleine mer, car toutes ces choses-là seraient” (*ibid.* 12-14); non qu’il n’y ait pas de *pseudos*, mais, plus exactement, parce qu’un mensonge, une erreur, une fiction, existent au même titre que le vrai dès qu’on les profère. Les deux affirmations majeures du poème : l’être est, le non-être n’est pas, et l’identité ou la coappartenance de l’être et du penser (Si Parménide), suffisent à produire la thèse caractéristique de la sophistique : l’impossibilité de distinguer, du point de vue de l’être, le vrai du faux (alors Gorgias). Pas de place pour le non-être, pas de place non plus pour l’erreur ou le mensonge : c’est l’ontologie de Parménide et elle seule, prise au mot et poussée à bout, qui garantit l’infailibilité et l’efficace du discours, par-là même sophistique.

A nouveau, l’être est un effet de dire, seulement il ne s’agit plus là d’une critique de l’ontologie —votre prétendu être, ce n’est jamais qu’un effet de la manière dont vous parlez— mais d’une revendication de la logologie : “les démonstrations disent tout sans exception” (*ibid.*, 980a 9s.) —puisque rien n’est à la manière dont (se) le fait croire l’ontologie, il n’y a pas d’autre consistance que celle d’être soutenu.

La gifle de Gorgias, traité contre poème, consiste simplement à attirer l’attention, trop d’attention, insolente attention et attention

forcée, sur toutes les manoeuvres, fussent-elles celles de la langue et de la discursivité elles-mêmes, permettant la mise en place du rapport entre être et dire.

### La citation d'Antisthène : Proclus et Platon

A ce point de la réflexion, le commentateur ne peut se priver de faire appel à la confirmation fournie par la citation d'Antisthène donnée par Proclus dans son commentaire du *Cratyle* de Platon<sup>4</sup>. Antisthène disait qu'il ne faut pas contredire :

Πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει · ὁ γὰρ λέγων τι λέγει · ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει · ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει.

Soit, en sacrifiant à la littéralité :

“Car tout discours, dit-il, avère ; en effet, celui qui dit dit quelque chose ; or celui qui dit quelque chose dit l'étant ; or celui qui dit l'étant avère”.

L'équation sophistique, ultra-parménéidienne, s'y déploie en détail dans toute sa transitivité ; dire, c'est dire quelque chose ; dire quelque chose, c'est dire l'être ; dire l'être, c'est dire la vérité ; dire, c'est donc dire la vérité. Il n'y a même pas “besoin” de contredire (c'est le sens propre de *mê dein antilegein*, qui introduit la citation), car tous les discours, comme toutes les sensations, valent et se valent, sans qu'aucun ait à triompher d'un autre. On peut en déduire au choix, en langage protagoréen, que “l'homme est mesure de toutes choses”, soit qu'il en parle et les fasse être, soit qu'il ne les évoque pas et les laisse à leur non-être, ou, dans la langue de l'*Eloge d'Hélène*, que “le discours est un grand souverain” puisqu'il est à même de proposer à chaque âme le monde auquel croire.

Cette mise à plat de la position sophistique n'en constitue pas pour autant un simple résumé, car elle indique en même temps tous les angles sous lesquels on la peut attaquer. C'est ce que confirme la suite de ce bref chapitre, où Proclus propose son commentaire de la citation, que, par contre, les interprètes laissent d'ordinaire de côté :

Ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν ὅτι ἔστιν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὄν λέγοντα ψεῦδος λέγειν · καὶ ἔτι ὁ λέγων περὶ τίνος λέγει, καὶ οὐχί τι λέγει.

“On doit donc dire contre lui que le faux aussi est, et que rien n'empêche que celui qui dit l'étant ne dise du faux ; et, de plus, celui qui dit dit à propos de quelque chose, et non pas dit quelque chose”.

<sup>4</sup> Cf. [Proclus in Platonis Cratylum commentaria, ch. XXXVII] cité en particulier in [Aubenque, 1984, p. 100 ; 1988, p. 120s. et note 58 ; Cassin, 1989-1, p. 28]. En l'absence de toute mention d'Antisthène dans le texte platonicien, on remarquera qu'il ne s'agit pas, au moins pour Pasquali [Proclus in ...] étant donné l'ordre qu'il propose, d'un commentaire de 429b (comme le pense Pierre Aubenque), ou de 429d (comme je croyais), mais d'un scholie à 385d, accroché à la remarque de Socrate sur l'*hekatoï onoma*, le nom, toujours juste même s'il est différent selon les langues et les usagers, que chacun donne à chaque chose : Antisthène fait ainsi le lit de Protagoras d'une toute autre manière que chez Aristote, où il s'agit du nom de chaque chose (*hekaston*, Mét., V, 1024b35), de l'énoncé propre à chaque chose (*ho oikeios logos, ho auto logos*, 33, 35). Chez Platon, toutes les manières de nommer, également relatives, sont également justes ; chez Aristote, il n'y a qu'un seul énoncé approprié par chose, et tous les autres parlent de quelque chose d'autre. Une chose étant donnée, il est donc impossible de contredire, tantôt parce que tous les noms sont également vrais du moment qu'on les lui donne, tantôt parce que le nom ou l'énoncé vrai est en même temps le seul possible.

Sans prendre ici ni le temps ni les moyens de déterminer finement la position propre de Proclus, et l'impact de son néo-platonisme, constatons simplement qu'il objecte à deux équivalences sur trois : dire l'étant, ce n'est pas nécessairement dire la vérité ; et dire, ce n'est pas nécessairement dire quelque chose. Or ces deux objections rejoignent les démonstrations platoniciennes, présentées par l'Etranger dans le *Sophiste*, pour parer précisément à la conséquence sophistique de la position parméniéenne.

Première objection : le faux lui aussi est, et par conséquent (se) tromper, c'est encore dire de l'être. L'Etranger convoque par deux fois la citation de Parménide (fr. 7, v. 1 et 2), qui commence par : Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησιν, εἶναι μὴ ἔόντα, dont l'une des traductions possibles, vraisemblables, serait : "car jamais cela ne pourra être concilié : les non-étants sont", cf. [Dixsaut, ????, en part. p. 246]. La première fois, en 237a, on s'en souvient, il s'agit de prouver comme Gorgias, en prenant le *logos* au mot, que Parménide avec *mê eonta* en a déjà trop dit, et que, contrairement à son énoncé (c'est un parricide) mais conformément à son énonciation (le parricide prend acte d'un suicide), le non-être est. La seconde fois, en 258d, l'Etranger y revient en triomphateur, pour claironner qu'il a fait enfin pleine lumière sur l'être du non-être (non pas un prétendu contraire de l'être, mais quelque chose d'autre que lui, qui donc existe bel et bien à sa manière) — mais aussi, soudain modeste, pour constater que le plus dur reste à faire. Comme le remarque piteusement Théétète, le sophiste dresse défense après défense :

"Nous sommes à présent péniblement venus à bout de l'obstacle qui consiste à dire que le non-être n'est pas, et voilà qu'un nouvel obstacle se dresse, et qu'il faut maintenant démontrer du faux qu'il est, en ce qui concerne le discours comme en ce qui concerne l'opinion" (261ab).

Que le faux, et pas seulement le non-être, soit, constitue donc bel et bien, pour Platon comme pour Proclus, un passage obligé pour réfuter l'équivalence parméniéno-sophistique entre être et vérité.

Mais il faut remarquer que la démonstration, pour être opérante, n'est pas si facile à mener. Car si l'on se contente d'affirmer que le faux est, on retombe dans l'argument sophistique, sous la forme au moins que lui donne Gorgias : le faux est, tout court, parce qu'il est dans mes phrases, et que le seul critère de l'être est d'être dit ; quand je dis que des chars courent sur la mer, alors des chars courent sur la mer. Autrement dit, pour contrer Gorgias, la démonstration de l'être du non-être et celle de l'être du faux doivent être disjointes : l'Etranger le dit, et il faut en prendre acte.

C'est là qu'intervient la seconde objection de Proclus, qui distingue entre "dire quelque chose", *legein ti*, objet si direct qu'il en devient objet interne, et "dire à propos de quelque chose", *peri tinos*,

avec le génitif de l'objet dont il s'agit, qui fait face puisqu'on en fait le tour, et qu'on prend au filet du langage. Cette distinction recoupe à nouveau celle qu'opère l'analyse de l'Etranger pour aboutir à l'ultime définition du discours faux (262e-263d). "Théétète est assis", discours minimum puisque composé seulement d'un nom et d'un verbe, est à la fois, dit Théétète, "discours à propos de moi et discours mien" (*peri emou te kai emos*, 263a 5, répondant à *peri hou t' esti kai hotou* de la ligne précédente). Admettons pour l'instant l'équivalence entre *legein ti* ("dire quelque chose") et *logos tinos* ("discours de quelque chose"), étant donné leur commune distinction d'avec la formule en *peri* (*legein peri tinos*, *logos peri tinos*, "dire à propos de quelque chose", "discours à propos de quelque chose"). La différence qui subsiste entre l'analyse de Proclus et celle de l'Etranger, c'est que Proclus propose de substituer *peri tinos* à *ti*, alors que l'Etranger ajoute *peri tinos* à la construction directe en *tinou*. C'est même pour lui la condition de la *sumplokê* (cf. 262d 3) entre verbes et noms : dans la mesure où Théétète est nommé, où il est si l'on préfère le sujet du discours, alors il s'agit d'un *logos* "de Théétète" (au génitif d'appartenance, sans préposition), mais dans la mesure où il s'agit d'un prédicat, "vole" ou "est assis", qu'on fait graviter autour de Théétète, il s'agit en même temps d'un *logos* "à propos de Théétète" (*peri*, et le génitif). Toutefois, les deux analyses convergent sur l'accent finalement mis sur le *peri*. Car c'est bien du *peri* que dépend dans le *Sophiste* la possibilité du discours ou de l'opinion faux, et leur distinction d'avec les vrais :

"Ainsi donc, quand on dit à propos de toi (*peri de sou legomena*) des choses autres comme si elles étaient les mêmes, c'est-à-dire des non-étants comme s'ils étaient des étants, un tel assemblage constitué de verbes et de noms semble, en tout être et en toute vérité, constituer le discours faux" (263d 1-4)<sup>5</sup>.

Ce qui est ainsi souligné, par Platon comme par Proclus, c'est la nécessité de l'attention à la syntaxe, comme permettant seule de se faire du discours une conception autre qu'immédiatement référentielle. "Dire quelque chose" : il s'agit en parlant de donner à quelque chose son nom propre, de l'évoquer, de la faire être, que cette "chose" soit d'ailleurs une entité simple ("Théétète" est le *logos* de Théétète), ou déjà complexe, comme une action (la phrase "des chars courent sur la mer" n'est jamais que le nom propre de ce *ti* : des chars courent sur la mer). On reste ici non seulement dans l'être, mais en deçà de la distinction vrai-faux, dans ce qu'on pourrait appeler en mode heideggérien le dévoilement de la présence, ou, à la manière d'Antisthène, l'avèment. "Dire à propos de quelque chose", parler de quelque chose, prendre quelque chose au filet du langage : il s'agit cette fois non plus de nommer, mais de "délimiter" (*ouk onomazei*

<sup>5</sup>Pour cette traduction, et pour la problématique d'ensemble, je me permets de renvoyer à mon article [Cassin, à paraître-1] ainsi qu'aux travaux de Michel Narcy [Narcy, 1986, 1989].

*monon alla ti perainei*, 262d 2s), en entrelaçant des entités qui sont ou non compatibles, en opérant bien ou mal des connexions, et c'est là que s'introduit la "qualité" du discours (262e 9, cf. 263a 11, b2) : vrai ou faux. On reste dans l'être, puisqu'il y a un être du faux, puisque le faux existe bel et bien dans le discours, mais on n'est plus nécessairement dans le vrai. Les deux critiques ont ainsi besoin l'une de l'autre pour être opérantes.

On rejoint là, somme toute, le jugement qu'Aristote lui aussi porte sur Antisthène : Antisthène "croyait que rien ne peut être dit sinon par son énoncé propre (*mêden legesthai plên tôi oikeiôi logôi*), un seul (nom, une seule expression ?) pour un seul (objet ?)" (*Mét.* V, 1024b 32s). Mais Antisthène se trompe, il a tort d'en rester aux seuls noms propres ou, ce qui revient au même, aux seules propres définitionnels (définition de, c'est aussi le sens usuel de *logos tinos*), car on peut aussi parler de quelque chose "au moyen de quelque chose d'autre" — par exemple de huit au moyen du *logos* de la dyade, en disant à propos de huit qu'il est divisible par deux. Et justement, c'est là ce qu'on peut faire de deux manières : avec fausseté certes, mais aussi, comme dans l'exemple, avec vérité (36). Pour Aristote comme pour Platon, et contre Antisthène, c'est bien la syntaxe, la synthèse, qui, rapportant l'autre au même, est la condition nécessaire de toute différence possible entre vrai et faux, et, comme on dira, de la distinction des valeurs de vérité.

### De Gorgias à Aristote

On sait pourtant que, d'Aristote à Platon, la nouveauté est sur ce point considérable.

Une remarque, à la suite de l'analyse qui vient d'être proposée du *Sophiste*, suffit à le faire sentir. La *sumplokê* la plus simple, entre nom et verbe, est d'emblée explicitée par Platon comme un *logos tinos peri tinos*. Chez Aristote, cette même *sumplokê* (c'est la tâche des *Catégories* et du *De Interpretatione*) s'explicité dans la célèbre formule : *legein ti kata tinos*. Or d'une formule à l'autre, il y a plus qu'un changement de préposition, de *peri*, "autour de", à *kata*, "sur", même si, comme on l'entend, le *kata* débouche sur les "catégories", permettant de normer la taxinomie des mises en cause d'un sujet, et, par excellence, d'expliciter en combien de sens l'être se dit. En effet, dans la formule platonicienne, on l'a vu, les deux *tinis* désignent la même chose : dans "Théétète vole" par exemple, il s'agit les deux fois de Théétète, une première fois comme "idée" proprement "nommée" dans le *logos* (c'est Théétète), et une deuxième fois



comme liée à, participant de, autre chose qu'elle, comme sphère d'appartenance (Théétète : il vole ; non, il est assis). Dans la formule aristotélicienne au contraire, il s'agit à chaque occurrence de *ti* de deux choses différentes : *legein ti*, c'est énoncer quelque chose qui est un prédicat (par exemple : vole, est assis), et *kata tinos*, c'est le faire de quelque chose d'autre, qui, lui, est un sujet (par exemple : Théétète). On notera même le chiasme : la préposition platonicienne ouvre la place de la prédication, alors que la préposition aristotélicienne marque la place du sujet.

Cette prééminence du sujet dans la *sumplokê* platonicienne peut contribuer, je crois, à expliquer en son fonds la différence de position entre Platon et Aristote, face à Antisthène pris comme formule emblématique de la discursivité sophistique. Et la force toute nouvelle de l'aristotélisme, seul capable d'opposer à cette sophistique un prêté pour un rendu. Essayons de marquer les principales modalités de cette différence.

Comme le note avec perspicacité Pierre Aubenque, l'une des trois parties de l'équation antisthénienne "est acceptée presque sans discussion par Platon", de même que, notons-le, c'est la seule à ne pas prêter à objection pour Proclus. Pourtant, poursuit Pierre Aubenque, c'est elle qui fait réellement problème : il s'agit de la seconde équivalence, entre "dire quelque chose" et "dire l'étant"<sup>6</sup>. Si Platon ne remet pas en question cette équivalence, c'est, à mon sens, parce que, d'abord, il ne remet pas en question le fait qu'un *logos* soit toujours (même si pas seulement) un *logos tinos*, c'est-à-dire, exactement comme dans l'interprétation qu'Aristote donne d'Antisthène, le nom propre, peut-être la définition, en tout cas l'évocation d'un sujet dans sa présence. J'irais jusqu'à dire que la locution *logos tinos* contient l'interprétation platonicienne de *legein ti*, et que le suivi des analyses du *Sophiste* permet de le constater. D'abord, juste après la première occurrence de la citation parménidienne, l'Etranger déduit en bon Gorgias qu'on ne saurait dire le non-être puisque "celui qui ne dit pas quelque chose ne dit absolument rien" (*ton de mê ti legonta anagkaiotaton, hôs eoike, pantapasin mêden legein, 237e1s.*), si bien que celui qui s'évertue à ébruiter le non-être "ne parle même pas" (*oude legein, e4*). Viennent alors, pour chasser le sophiste de ce refuge inextricable offert par le père Parménide, la démonstration de l'être du non-être, la scansion par la répétition de la citation, puis la démonstration, que nous avons examinée, de l'être du faux. L'évidence qui perdure tout au long de cette dernière démonstration s'énonce avec autant de force qu'autrefois l'interdit parménidien : dans la mesure où même le non-être et même le faux sont, "le discours est nécessairement, chaque fois qu'il est, discours de quelque chose ; qu'il ne soit pas discours de quelque chose, c'est impossible"

<sup>6</sup>Cf. [Aubenque, 1987, p. 121, note 58] :  
"c'est en elle que gît le sophisme ou, si l'on préfère, l'arbitraire de la décision".

(*logon anagkaion, hosanper ei, tinos einai logon, mê de tinos adunaton*, 262e 6s.); elle se trouve encore répétée juste avant la définition du faux qui clôt la démonstration (“impossible qu’il y ait un discours qui soit discours de rien”, *logon onta mêdenos einai logon*, 263c 10s). Le passage de *legein ti* à *logos tinos* signe l’acceptation de l’équivalence entre *ti* et *to on*. C’est finalement toujours, même quand j’en dis qu’il vole, d’un “Théétète avec qui présentement je dialogue” (263a 8) qu’il s’agit quand je parle : l’exemple est le paradigme de la présence en jeu dans le discours. Platon donc, à ce titre, encore présocratique<sup>7</sup>.

<sup>7</sup>C’est ici que le refus net par Proclus du *legein ti* prendrait tout son sens, donnant du coup une autre intention au silence sur l’équivalence *legein ti = legein to on*.

<sup>8</sup>Par exemple [Irwin, 1989]. Voir [Cassin, à paraître-2].

Soit donc, pour résumer, *logos tinos* l’interprétation platonicienne de *legein ti*, parfaitement conforme à l’équivalence *legein ti = legein to on*. S’y oppose dans sa radicale nouveauté l’interprétation aristotélicienne, développée au livre *Gamma* de la *Métaphysique*. *Legein ti* s’explicite cette fois en *sêmeainein ti*, “signifier quelque chose”. Du coup, et contrairement à ce que croient encore bon nombre d’aristotéliciens<sup>8</sup>, le “quelque chose” en question n’a plus à satisfaire à l’exigence d’être aussi un “étant”. En d’autres termes, Aristote nous fait quitter l’aurore, dont jouait la sophistique, et rentrer dans la modernité classique. Avant d’explorer *Gamma* dans cette perspective, une dernière précision : ce mouvement me paraît conforme à la différence déjà repérée entre les deux formules de la *sumplokê*, *legein ti* (prédicat) *kata tinos* (sujet), et *logos tinos* (sujet) *peri tinos* (sujet, entouré du prédicat) : rien d’étonnant en effet à ce que l’attention au prédicat, véhiculée par le *legein ti* aristotélicien, conduise à du moins substantiel ou, si l’on préfère, à du plus linguistique.

Le retour de la gifle est parfaitement localisable : il s’agit de la démonstration du principe de non-contradiction opérée au début de *Gamma* 4; démonstration scientifiquement impossible, puisqu’il s’agit du premier principe, mais pourtant dialectiquement réalisable, sous forme d’une réfutation des adversaires qui prétendent le refuser. Or la réfutation, *elegkhos*, est l’arme par excellence de la sophistique<sup>9</sup>, qu’Aristote, après Socrate, lui emprunte pour l’occasion. Ainsi, on l’a déjà constaté, le traité de Gorgias est tout entier une réfutation du poème de Parménide : il part du dire de l’autre, à la fois comme procédure énonciative et comme énoncé thématique, et en rend manifeste les conséquences ruineuses ou catastrophiques — l’ontologie prise au mot, c’est la logologie, si Parménide n’est pas inconséquent, il ne peut être que Gorgias. En toute symétrie, la démonstration par réfutation part de ce que dit l’adversaire du principe, qui parle à sa manière, ne serait-ce que pour exprimer son refus, et rend manifeste cette conséquence pour lui ruineuse qu’il obéit au principe au moment même où il le conteste- la sophistique

<sup>9</sup>Ainsi, c’est bien connu, le traité d’Aristote, “*Les Réfutations sophistiques*”, n’est pas d’abord un recueil des manières de réfuter les sophistes, mais il analyse les mécanismes qui permettent aux sophistes de mener à bien leurs propres réfutations, ce qui bien sûr permet ensuite de ne pas s’y laisser prendre.

prise au mot est aristotélicienne, si Gorgias parle (ce que font d'ordinaire les sophistes), il ne peut parler que comme Aristote.

Le mécanisme de la réfutation tient en quelques lignes, que je voudrais mettre en rapport point par point avec la citation d'Antisthène. Tout d'abord, Aristote revendique en son nom propre la première équivalence d'Antisthène : on peut mener la réfutation, dit-il, "pourvu seulement que l'adversaire dise quelque chose" (*an monon ti legei*, 1006a 12s). Mais, ultra-antisthénien comme Gorgias était ultra-parménidéen, Aristote assure cette condition nécessaire et suffisante dans la définition même de l'homme, excluant par avance de l'humanité tous ceux qui simplement ne se prêteraient pas à sa démonstration :

"Et s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher quoi dire en réponse à celui qui ne tient de discours de rien, en tant que par là il ne tient aucun discours; car un tel homme, en tant qu'il est tel, est d'emblée pareil à une plante" (13-15).

Puis, le ressort proprement dit de la réfutation tient à une réinterprétation de ce *legein ti*, qui bloque, contrairement à ce qui se passe chez Platon, la seconde équivalence : "dire quelque chose", ce n'est pas "dire l'étant", parce que ce n'est pas asserter l'être de quelque chose qu'on dit — ni d'ailleurs son non-être. Non, dire quelque chose, c'est, de manière radicalement autre, "signifier quelque chose" :

"Le point de départ... n'est pas de réclamer qu'on dise que quelque chose ou bien est ou bien n'est pas (*ἢ εἶναι τι ἢ μὴ εἶναι*) (car on aurait tôt fait de soutenir que c'est là la pétition de principe), mais que du moins on signifie quelque chose, et pour soi et pour un autre (*σημαίνειν γέ τι αὐτῷ καὶ ἄλλῳ*), car c'est nécessaire du moment qu'on dit quelque chose (*εἴπερ λέγοι τι*). Car pour qui ne signifie pas, il n'y aurait pas discours, ni s'adressant à soi-même ni adressé à un autre" (1006a 18-24).

Avec une égale assurance, Aristote, qui vient de fonder l'impératif de "dire quelque chose" dans l'essence de l'homme, fonde maintenant celui de "signifier quelque chose" dans la définition du langage : tout va de soi, au moins autant que dans la citation antisthénienne.

Pour que la réfutation s'opère effectivement, il suffit alors d'explicitier la notion de signification : signifier quelque chose, ce n'est pas signifier quelque chose d'étant, c'est seulement signifier quelque chose d'unique, et de conventionnellement identique pour soi-même et pour autrui (1006b 12-34). Dès lors en effet, il suffit que je parle pour que le principe de non-contradiction se prouve et s'instancie par-là même : il est impossible que le même (mot) simultanément ait et n'ait pas le même (sens)<sup>10</sup>. Tout mot, puisqu'il a un sens, est une incarnation du principe, et dès que je parle, je tombe sous cette juridiction.

<sup>10</sup> Je n'insiste pas davantage sur cette démonstration, car elle constitue le centre de mon commentaire "Parle, si tu es un homme", in [Cassin, 1989-1].

Mais pour prouver qu'Aristote parvient en effet à échapper à cette sophistique qu'il épouse, tant par son geste réfutatif que par l'attention prêtée au discours en tant que tel, il faut, me semble-t-il, encore une précision. Celle-ci requiert de se situer très précisément par rapport aux grandes interprétations qui précèdent, et, pour nous en France, en tout cas par rapport à celle de Pierre Aubenque dans *Le problème de l'être chez Aristote*. Il est parfaitement vrai, et c'est remarquablement mis en lumière dans ce livre devenu classique, que la découverte, ou plus exactement la thématization aristotélicienne de la nature sémantique du discours est par excellence la parade à la conception sophistique du discours. Mais à une condition, me semble-t-il, qui n'a jamais encore été reconnue comme telle, bien au contraire : il faut que le fondement du sens ne soit pas l'essence<sup>11</sup>. Car si la nature sémantique du discours doit vraiment suspendre l'immédiateté du rapport entre le *logos* et l'être, l'adhérence du mot à l'objet du monde, alors le sens du mot ne saurait dépendre de l'essence de la chose qui, pour avoir une *ousia*, Aristote ne cesse de le répéter, doit d'abord être un *on*, c'est-à-dire exister. A défaut de cette condition, il y a, purement et simplement, contradiction entre découverte sémantique et stratégie anti-sophistique.

Pour comprendre comment la réfutation par exigence de signification parvient à disqualifier la sophistique et à réassurer l'ontologie, il suffit au contraire de constater que le sens correspond parfois mais pas toujours, car pas nécessairement, à une essence. "Par signifier une seule chose", explique Aristote (1006a 32-34), "j'entends : si c'est cela un homme, alors, pourvu que quelque chose soit un homme, c'est cela qu'est d'être pour un homme". Entendons, avec l'exemple : si "homme" signifie "animal bipède", alors, pourvu qu'un homme existe, l'homme est un animal bipède. Le sens d'un mot dit l'essence de la chose que signifie le mot, pour autant que cette chose existe. Autrement dit :

(1) On ne passe pas de l'essence au sens, mais bien du sens à l'essence ;

(2) On passe du sens à l'essence si, et seulement si, il y a existence : seuls les étants ont pour essence le sens du mot qui les nomme (c'est le cas pour le mot "homme" et pour l'homme) ;

(3) Quand il n'y a pas existence, on ne passe pas à l'essence, mais le mot a quand même un sens (c'est le cas pour le mot "bouc-cerf").

Soit, en un jargon peut-être affiné au présent propos, si la sémantique aristotélicienne parvient à bloquer la conséquence

*Il Pour Pierre Aubenque, "la permanence de l'essence est... présumée comme le fondement de l'unicité du sens : c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens" [Aubenque, 1988, p. 128] ; de même, pour Terence Irwin, "signifier quelque chose requiert l'existence des essences" [Irwin, 1982].*

logologique d'une hyperontologie, c'est qu'elle circonscrit à côté de l'ontologie proprement dite la place d'une logologie revisitée. Pour que tout ce qu'on dit ne devienne pas immédiatement par-là même de l'être, comme chez Gorgias et chez Antisthène, il faut et il suffit qu'il puisse y avoir du sens sans référence.

Du coup, Aristote a les coudées franches en ce qui concerne le vrai et le faux. Le faux n'a rien à voir avec le fait de parler d'une chose qui n'existe pas. Mais non pas, comme chez Platon, parce qu'on parlerait toujours de quelque chose qui existe, même avec le non-être. Car on peut chez Aristote parler de choses qui n'existent pas, de bouc-cerfs par exemple, sans mettre en péril l'ontologie : on peut dire le non-être parce qu'on peut dire le non-être, parce qu'il y va avec le langage d'une signification déliée de la référence. C'est d'ailleurs pourquoi les valeurs de vérité ne sont plus qu'une question de *sun*, syntaxe-synthèse, entre un sujet qui est ou qui n'est pas et un prédicat qui est ou qui n'est pas :

“Dire ‘l’étant n’est pas’ ou ‘le non-étant est’ est faux, par contre dire ‘l’étant est’ ou ‘le non-étant n’est pas’ est vrai” (7, 1011b 26s.)<sup>12</sup>.

Ainsi, quand nous, aristotéliens, disons, nous disons quelque chose, comme Antisthène. Mais quand nous disons quelque chose, nous signifions quelque chose : nous disons des mots et non pas des étants. C'est pourquoi nous pouvons dire la vérité en parlant de choses qui n'existent pas (“un bouc-cerf n'est pas une vache” est vrai). De choses qui, quand on en parle, continuent à ne pas exister : la logologie aristotélienne, au lieu de faire concurrence à l'ontologie dans la constitution du monde, produit des mondes parallèles où les phrases vraies assignent à des non-êtres des prédicats inexistantes —non plus comme chez Platon du faux qui est, mais du vrai qui n'est pas. De l'ontologie aristotélienne découle ainsi la possibilité d'une assomption de la logologie : en parlant de choses qui n'ont ni existence, et donc ni essence, ni définition, en se désintéressant de la référence physique ou phénoménale, voilà que s'ouvre la possibilité de promouvoir le sens seul, le sens même. Tout comme l'ontologie parménidienne était devenue logologie sophistique, la logologie deviendra littérature : un cas-limite légitimé par l'interprétation du *legein ti* comme *sêmeinein ti*.

Deux remarques pour conclure.

De Parménide à Aristote, la modulation du rapport entre être, dire, et vérité, change, depuis la coappartenance ininterrogeable jusqu'à la

*12 Seule demeure donc pour Aristote la définition du vrai et du faux lancée par l'Étranger juste après la première occurrence de la citation parménidienne (“Sera, je crois, réputé faux un énoncé disant que les étants ne sont pas et que les non-étants sont”, 240e 10s), à ceci près que la définition du Sophiste ne considère pas l'exhaustion des cas qui permet de penser le tiers-exclu. Or cela seul est très significatif, car l'énoncé platonicien témoigne de la prééminence du ti comme sujet que tout logos évoque, alors que l'énoncé aristotélien opère la combinatoire entre un sujet et un prédicat d'égale importance dans l'énoncé. Les définitions successives du faux dans le Sophiste ne feront qu'accentuer la dissymétrie (260cls. : “Le fait de croire en les non-étants ou de les dire, voilà en somme ce qui produit le faux dans la pensée ou dans le discours” ; puis 263d, cf. supra). Voir Michel Narcy, [Narcy, 1989].*

possible déliaison. Mais chez Aristote, c'est pourtant encore en les rapportant à l'être et au non-être qu'on peut mesurer la vérité ou la fausseté d'une proposition : dire de ce qui est que c'est ou de ce qui n'est pas que ce n'est pas/dire de ce qui est que ce n'est pas ou de ce qui n'est pas que c'est. La vérité et la fausseté ne sont pas, ou plus exclusivement, une question de phénoménologie, mais elles demeurent certainement une question d'ontologie.

Que la linguistique fasse bon ménage avec l'ontologie devient encore plus manifeste avec les Stoïciens. Je propose tout d'abord d'essayer de penser leur théorie du langage dans la perspective ouverte, non pas seulement par les catégories aristotéliennes, mais par le *sêmeinein ti*. Avec les Stoïciens, on est d'emblée sur le terrain de la linguistique, grâce, au moins, à deux inventions. D'abord, celle du *ti* comme genre suprême, comprenant à la fois les corps, c'est-à-dire les étants, et les incorporels, dont on ne saurait dire qu'ils sont des non-étants puisqu'ils relèvent justement de ce genre suprême<sup>13</sup>. Les critiques des commentateurs d'inspiration aristotélienne, qui entendent, comme Goldschmidt, avec le *ti* stoïcien, une attaque contre le *ti esti*, l'"essence", redonnent vigueur au préjugé sophistique : comme dit Alexandre d'Aphrodise, (εἰ γάρ τι δηλον ὅτι καὶ ὄν), "si c'est quelque chose, il est évident que c'est aussi un étant"<sup>14</sup>. Mais pourquoi ne pas interpréter ce *ti* dans l'espace non substantiel dessiné par le *sêmeinein ti* ? Une deuxième invention dès lors se rattache de tout près à la première : celle du *lekton*, l'"exprimable", ou mieux : l'"énonçable"<sup>15</sup>. C'est le nom de l'un des trois éléments "liés entre eux", littéralement "subjugués" (*suzugein allêlois*, Sext. Emp., cit., 11) dans le *logos*. En effet, tout *logos* propose en même temps deux corps et un incorporel ; corps, d'abord le *sêmeinon*, le "signifiant", qui se définit comme *phônê*, "son vocal" ou "signifiant vocal" (Baratin-Desbordes), par exemple *Dion* ; corps, aussi, le *tugkhanon*, le "réfèrent", c'est-à-dire l'"objet", ou encore le "sujet" au sens de "substrat", extérieur correspondant (*to ektos hupokeimenon*) ; et, comme entre les deux, cette trouvaille incorporelle qu'est le *lekton*, qui s'appelle aussi *sêmeinomenon*, le "signifié", et se définit comme "la chose elle-même (*auto to pragma*, "le contenu de pensée" traduisent Baratin-Desbordes) indiquée par le son vocal et que nous comprenons, nous, quand elle se présente à notre pensée avec le son vocal, alors que les gens qui ne parlent pas notre langue (*hoi de barbaroi*) ne la comprennent pas, même quand ils entendent ce son" (Sext. Emp., cit., 12).

Ainsi, quand un Stoïcien signifie quelque chose, il signifie un "exprimable" ou un "signifié" qui n'est pas un être, ni non plus un non-être, mais un "quelque chose" d'"incorporel". Et c'est ce *lekton* et lui seul (mais ni le son vocal, ni le réfèrent) qui est susceptible

<sup>13</sup>Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 234, et le commentaire de Victor Goldschmidt [Goldschmidt, 1953, en part., p. 13-30].

<sup>14</sup>*Top.* 301, 19 (Wall.), cité par [Goldschmidt, 1953, p. 15, note 1].

<sup>15</sup>C'est la traduction proposée par Marc Baratin et Françoise Desbordes, in [Baratin et Desbordes, 1981], dans les deux textes fondamentaux que je paraphrase ici : Diogène Laërce, "Vies des Philosophes", VII, 55-73, et Sextus Empiricus, *Adv. Log.*, II, 11 (voir p. 122-128).

d'être vrai ou faux, à condition toutefois d'être "complet" (*hautoteles*), c'est-à-dire d'être, non pas un prédicat isolé, en manque (*ellipes*), comme *Socrate* par exemple, mais au minimum une "assertion" (*axiôma*), comme *Socrate écrit*. La "linguistique" stoïcienne, qui isole et thématise le registre du *sêmainomenon* pour en faire le registre de la vérité est en ce sens l'aboutissement de l'aristotélisme.

Mais quand un Stoïcien parle, quand il dit quelque chose, n'oublions pas qu'il dit à la fois un signifiant, un signifié, un référent conjoints dans un *logos*. Cet ensemble logique conditionne évidemment la manière dont l'être et le non-être interviennent dans la détermination du vrai et du faux. Diogène Laërce rapporte que :

"L'assertion (*axiôma*) tire son nom de l'acte de considérer quelque chose comme vrai (*axiousthai*) ou comme faux : quand on dit *Il fait jour*, on apparaît comme considérant qu'il fait jour. S'il fait effectivement jour, l'assertion citée est vraie, sinon elle est fausse" (VII, 65, trad. Baratin-Desbordes).

"S'il fait effectivement jour" : (*οὕτως μὲν οὖν ἡμέρας*), "si le jour est bel et bien", "s'il y a jour" ; "sinon" : (*μὴ οὕτως*), "si le jour n'est pas", "s'il n'y a pas jour". Bref, quand on dit, on prétend dire vrai. Et on dit vrai quand ce qu'on dit est conforme à ce qui est. L'équivalence entre dire l'être et dire vrai caractérise une ontologie d'obédience antisthénienne. A lire ces seuls textes en tout cas, on aura du mal à qualifier de vrai comme chez Aristote les propositions d'un discours de fiction qui, pour pouvoir mettre en syntaxe le non-être avec le non-être, devrait au moins rabattre le plan de l' "objet extérieur", de la référence, sur celui de la *pragma* signifiée, du "contenu de pensée". J'en conclurais volontiers que le stoïcisme, proche en cela du platonisme, sophistique davantage, comme en témoigne son goût pour les paradoxes et les jeux de signifiants — ce goût fût-il exactement comme dans l'*Euthydème* de Platon, un témoignage explicite d'aversion. Et que l'aristotélisme constitue en fin de compte la stratégie anti-sophistique la plus avancée, lui qui parvient à assigner deux fois le sophiste à résidence, soit hors de l'humanité (*logos* de plantes, qui ne disent rien), soit hors de la philosophie (des histoires de bouc-cerfs, qui parlent vraiment de choses qui n'existent pas) : c'est qu'il réussit à suspendre le plus efficacement possible ce rapport de coappartenance entre *logos* et être, gros de la catastrophe potentielle de l'ontologie.

### Bibliographie

AUBENQUE (P.)

1984, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris.

1988, "Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide", in AUBENQUE (P.), éd., 1988-1.

AUBENQUE (P.), éd.

1988-1, *Etudes sur Parménide, Le Poème de Parménide*, t.1, Paris, Vrin.

1988-2, *Etudes sur Parménide, Problèmes d'interprétation*, t.2, Paris, Vrin.

BARATIN (M.) et DESBORDES (F.)

1981, *L'Analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, I, Paris, Klincksieck, 1981.

CASSIN (B.)

1980, *Si Parménide*, P. U. Lille.

1988, "Le Chant des Sirènes dans le Poème de Parménide", p.163-169, in AUBENQUE (P.), éd., 1988-2.

1989-1, *La Décision du sens*, Paris, Vrin, en collaboration avec M. Narcy.

1989-2, "Homonymie et amphibolie, ou le mal radical en traduction", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, p. 171-178.

à paraître-1, "Les Muses et la philosophie : éléments pour une histoire du *pseudos*", in *Etudes sur "le Sophiste de Platon"*, vol. col. dir. par P. Aubenque.

à paraître-2, "Quelques apories de la science de l'être" / "Aristote et le *linguistic turn*", in Actes du colloque sur *Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*.

DIXSAUT (M.)

1988, "Platon et le logos de Parménide", in AUBENQUE (P.), éd., 1988-2.

GOLDSCHMIDT (V.)

1953, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin.

IRWIN (T.)

1982, "Aristotle's Concept of Signification", p. 241-266, in SCHOFIELD (M.) & CRAVEN (M.), ed.



1989, *Aristotle's first principles*, Oxford Univ. Press.

NARCY (M.)

1986, "A qui la parole ? Platon et Aristote face à Protagoras", p. 75-90, in *Positions de la sophistique : actes du colloque de Cerisy*, Paris, Vrin.

1989, "Platon revu et corrigé", in CASSIN, 1989-1.

O'BRIEN (D.)

*Etudes sur Parménide*, I, *Le Poème de Parménide*, p. 19-20.

SCHOFIELD (M.) & CRAVEN (M.), ed.

1982, *Language and Logos : studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge Univ. Press.

