

Giorgio Agamben

Qu'est-ce que la philosophie ?

Traduit de l'italien par Martin Rueff



Éditions Galilée

Titre original : *Che cos'è la filosofia ?* © 2016 by Giorgio Agamben. Première publication par Quolibet, Macerata, Italie.

Ce livre a été traduit grâce à une contribution à la traduction attribuée par le ministère des Affaires étrangères et de la coopération internationale italien / *Questo libro e' stato tradotto grazie ad un contributo alla traduzione assegnato dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale Italiano.*

© 2018, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN 978-2-7186-0948-5 ISSN 0768-2395

www.editions-galilee.fr

Table

Avertissement	9
<i>EXPERIMENTUM VOCIS</i>	11
SUR LE CONCEPT D'EXIGENCE	53
SUR LE DICIBLE ET L'IDÉE	63
SUR L'ÉCRITURE DES PRÉAMBULES	147
APPENDICE	
La musique suprême. Musique et politique	157
<i>Bibliographie</i>	175
<i>Index des noms</i>	181

Pour assurer la cohérence d'ensemble avec le reste du texte, et sauf indications contraires, les citations d'œuvres étrangères disponibles en français ont été révisées par le traducteur. Le chapitre 4 « Sur l'écriture des préambules » avait été traduit par Joël Gayraud pour le volume de la revue Critique consacré à Giorgio Agamben, n° 836-837, janvier-février 2017. Elle est ici légèrement modifiée.

Avertissement

En quel sens les cinq textes réunis ici peuvent contenir une idée de la philosophie qui puisse répondre d'une manière ou d'une autre à la question posée par le titre, c'est ce qui n'apparaîtra avec évidence – si jamais cela devait apparaître – qu'à ceux qui en auront entrepris la lecture selon un esprit d'amitié. Comme cela a déjà été dit, celui qui se trouve condamné à écrire dans une époque, qui, à tort ou à raison, lui semble barbare, doit savoir que ses forces et sa capacité d'expression ne s'en trouvent pas augmentées, mais bien au contraire, diminuées et laminées. Mais comme, cependant, il ne peut faire autrement et que le pessimisme lui est par nature étranger – et comme, d'ailleurs, il ne lui semble pas pouvoir se rappeler des temps plus propices – l'auteur doit se contenter de faire confiance à ceux qui auront éprouvé les mêmes difficultés – en ce sens, à des amis.

À la différence des quatre autres textes qui ont été écrits au fil des dernières années, « *Experimentum*

Qu'est-ce que la philosophie ?

vocis » reprend et développe dans une nouvelle direction des notes qui remontent à la seconde moitié des années 1980 et appartiennent donc au même contexte que celui qui a vu naître « La chose même », « La tradition de l'Immémorial », et « *Se. L'absolu et l'Ereignis » (qui ont par la suite été rassemblés dans *La Puissance de la pensée* [2005], Paris, 2011) et « *Experimentum linguae* », republié comme préface à la nouvelle édition italienne d'*Enfance et histoire* (Turin, 2001 – inédit en langue française).

Experimentum vocis

1.

C'est un fait sur lequel on ne devrait jamais cesser de réfléchir : bien qu'il y ait eu, toujours et partout, et qu'il y ait encore des sociétés dont les mœurs nous semblent sinon barbares, du moins inacceptables, et des groupes, plus ou moins nombreux, d'hommes prêts à mettre en question chaque règle, chaque culture et chaque tradition ; et bien que, en outre, il ait existé et il existe des sociétés intégralement criminelles et qu'il n'y ait, du reste, pas la moindre norme et pas la moindre valeur sur le respect desquelles l'ensemble des hommes parviendraient à trouver un accord unanime, il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu de communautés, de sociétés ou de groupes qui aient décidé de renoncer purement et simplement au langage. Non que les risques et les dommages qu'implique l'usage du langage n'aient été perçus à plusieurs reprises au cours de l'histoire : des communautés religieuses et philosophiques, en Occident

comme en Orient, ont pratiqué le silence – ou comme le disaient les sceptiques, « l'aphasie », mais silence et aphasie constituaient alors une épreuve pour un meilleur usage du langage et de la raison, et non pas une démission sans conditions de cette faculté de parler qui, dans toutes les traditions, semble inséparable de l'humain.

C'est ainsi que l'on a souvent pu s'interroger sur la manière dont les hommes avaient commencé à parler, proposant sur l'origine du langage des hypothèses manifestement incontrôlables et privées de toute rigueur ; mais on ne s'est jamais demandé pourquoi ils continuent à le faire. Et pourtant l'expérience est simple : on sait que si un enfant n'est pas exposé d'une manière ou d'une autre au langage avant ses onze ans, il perd de manière irréversible la capacité de l'acquérir. Des sources médiévales rapportent qu'une expérience aurait été tentée en ce sens sous le règne de Frédéric II, mais l'objectif était tout autre : non pas le renoncement à la transmission du langage, mais, tout au contraire justement, le désir de savoir quelle serait la langue naturelle de l'humanité. Le résultat de l'expérience suffit à lui seul à dénier la moindre fiabilité aux sources en question : les enfants, soigneusement privés de tout contact avec le langage, auraient spontanément parlé l'hébreu (ou, selon d'autres sources, l'arabe).

Qu'une telle expérience n'ait jamais été tentée, non seulement dans les camps de concentration nazis, mais pas même dans les communautés utopiques les plus

radicales et les plus novatrices, et que personne – pas même parmi ceux qui n'auraient pas hésité un instant à leur ôter la vie – n'ait jamais osé prendre sur soi la responsabilité d'ôter le langage à l'homme, voilà qui semble prouver au-delà de tout doute possible le lien indivisible qui semble lier l'humanité à la parole. Dans la définition qui veut que l'homme soit le vivant qui a le langage, de toute évidence, l'élément décisif n'est pas la vie, mais la langue.

Et pourtant les hommes ne sauraient dire ce qui est en question pour eux dans le langage comme tel, dans le pur fait qu'ils parlent. Bien qu'ils perçoivent de manière plus ou moins obscure combien il est inutile d'utiliser la parole de la manière dont la plupart le font, le plus souvent en pure perte et sans avoir rien à se dire ou pour se faire du mal, ils continuent obstinément à parler et à transmettre le langage à leurs enfants, sans savoir s'il s'agit du plus grand des biens ou de la pire des disgrâces.

2.

Partons de l'idée de l'incompréhensible, d'un être sans le moindre rapport avec le langage et la raison, absolument indiscernable et sans relation. Comment une telle idée a-t-elle pu naître ? De quelle manière pouvons-nous la penser ? Un loup, un hérisson, un grillon auraient-ils pu la concevoir ? Dirions-nous, pour ce qui nous concerne, que l'animal se déplace

dans un monde qui lui est incompréhensible ? Tout comme il ne réfléchit pas sur l'indicible, de la même manière son milieu ne saurait lui apparaître tel : tout dans ce milieu fait signe pour lui et lui parle, tout se laisse sélectionner et intégrer, et ce qui ne le concerne en aucune manière est pour lui tout simplement inexistant. Par ailleurs, l'esprit divin par définition ne connaît pas l'impénétrable, sa connaissance ne rencontre aucune limite, tout – y compris l'humain et la matière inerte – est pour lui intelligible et transparent.

Nous devons donc considérer l'incompréhensible comme une acquisition qui relève exclusivement de l'*homo sapiens*, et l'indicible comme une catégorie qui appartient uniquement au langage humain. Le caractère propre de ce langage est qu'il établit une relation particulière avec l'être dont il parle, quelle que soit la manière dont il a pu le nommer et le qualifier. Tout ce que nous nommons et tout ce que nous concevons, du fait même d'avoir été nommé, se trouve déjà en quelque sorte pré-supposé au langage et à la connaissance. Telle est l'intentionnalité fondamentale de la parole humaine, qui est toujours déjà en relation avec quelque chose qu'elle présuppose néanmoins comme sans relation.

Toute position d'un principe absolu ou d'un au-delà de la pensée et du langage doit se mesurer à ce caractère pré-supposant du langage : à partir du moment où il est toujours relation, il renvoie à un principe sans-relation qu'il présuppose lui-même comme tel

(ou, dans les mots de Mallarmé : « le Verbe est un principe qui se développe à travers la négation de tout principe » – à savoir à travers la transformation du principe en présupposé, de l'*arkhé* en hypothèse). Tel est le mythogème originaire et, en même temps, l'aporie contre laquelle bute le sujet parlant : le langage présuppose un non-linguistique, et ce sans-relation est présupposé par le fait de lui donner cependant un nom. L'arbre présupposé par le nom « arbre » ne peut pas être exprimé dans le langage, on peut seulement en parler à partir du fait qu'il a un nom.

Mais alors que pensons-nous quand nous pensons un être entièrement privé de rapport avec le langage ? Quand la pensée tente de saisir l'incompréhensible et l'indicible, elle tente en vérité de saisir précisément la structure pré-supposante du langage, son intentionnalité, le fait qu'il est en relation avec quelque chose qu'on suppose en dehors de la relation. Et un être entièrement privé de rapport avec le langage, nous ne pouvons le penser qu'à travers un langage dénué de tout rapport avec l'être.

3.

C'est dans la structure de la présupposition que se déploie l'entrelacs de l'être et du langage, du monde et de la parole, de l'ontologie et de la logique qui constitue la métaphysique occidentale. Avec le terme « présupposé » nous désignons ici le « sujet » dans

sa signification originelle : le *sub-iectum*, l'être qui, gisant avant tout et au fond, constitue ce sur quoi – sur la pré-sup-position de quoi – on parle et on dit et qui, à son tour, ne peut être dit sur rien (la *proté ousia* ou l'*upokeimenon* d'Aristote). Le terme « présupposé » est pertinent : *upokeisthai* vaut en effet comme parfait passif d'*upotithénai*, littéralement, « poser en-dessous », et *upokeimenon* signifie par là même « ce qui, étant sup-posé, gît au fond d'une prédication ». C'est dans ce sens que Platon, en s'interrogeant sur la signification linguistique, pouvait écrire : « chacun de ces noms présuppose (*upokeitai*) une substance propre (*ousia*) » (*Protagoras*, 349 b) et « les noms premiers, qui sont d'une certaine manière présupposés par d'autres noms (*ois oupo etera upokeitai*), de quelle manière pourront-ils nous manifester les êtres ? » (*Cratyle*, 422 d). L'être est ce qui est présupposé par le langage (par le nom qui le manifeste), c'est-à-dire sur la présupposition de quoi ce qui se dit se dit.

La présupposition exprime donc la relation originelle entre langage et être, entre les noms et les choses, et la présupposition première est qu'une telle relation existe. La position d'un rapport entre le langage et le monde – la position de la pré-supposition – est la prestation constitutive du langage humain comme la philosophie occidentale l'a conçue : l'onto-logie, le fait que l'être se dise et que le dire se réfère à l'être. C'est seulement sur cette présupposition que sont possibles la prédication et le discours : elle est le « ce sur quoi » de la prédication entendue comme *legein ti*

kata tinos, dire quelque chose sur quelque chose. Le « sur quelque chose » (*kata tinos*) n'est pas homogène à « dire quelque chose », mais exprime et, en même temps, cache le fait que, en lui, a toujours déjà été présupposé le lien ontologique du langage et de l'être – à savoir que le langage porte toujours sur quelque chose et ne parle pas à vide.

4.

L'entrelacs de l'être et du langage prend la forme constitutive de la présupposition dans les *Catégories* d'Aristote. Comme les commentateurs de l'Antiquité l'avaient parfaitement compris au moment de se demander quel est l'objet du livre (s'il concerne donc, les mots, les étants ou les concepts), Aristote dans les *Catégories*, ne traite pas simplement des mots, ni uniquement des étants, ni seulement des concepts, mais des « termes dans la mesure où ils signifient les étants à travers les concepts ». Selon les termes d'un commentateur arabe d'Aristote : « L'investigation logique porte sur les objets en tant qu'ils sont désignés à travers les termes [...]. Le logicien ne s'occupe pas de la substance ou du corps, en tant qu'il est séparé de la matière ou en tant qu'il est en mouvement ou qu'il possède une grandeur et une dimension, mais plutôt en tant qu'il est désigné par un terme, par exemple, "substance" ». Ce qui se joue dans ce « en tant que », ce qu'il advient à l'être du fait d'être indiqué par un

nom – c'est ce qui est – ou devrait être – le thème de la logique. Mais cela signifie que le lieu propre des *Catégories* et de toute logique est l'implication du langage et de l'être – l'onto-logique – et qu'il n'est pas possible de séparer logique et ontologie. L'étant en tant qu'étant (*on è on*) et l'étant en tant qu'il est dit étant sont inséparables.

Seule cette implication permet de comprendre l'ambiguïté de l'*ousia protè*, de la substance première dans la *Métaphysique* d'Aristote, ambiguïté que la traduction latine d'*ousia* par *substantia* a fixée et léguée en héritage à la philosophie occidentale, et dont cette dernière n'est pas parvenue à se défaire. C'est seulement parce qu'il y va en elle de la structure ontologique de la présupposition, que l'*ousia protè*, qui se réfère initialement à une singularité, peut devenir la *substantia*, ce qui « se trouve en-dessous » des prédictions, du « dire quelque chose sur quelque chose ». Mais quelle est la structure de cette implication ? Comment est-il possible qu'une existence singulière puisse devenir le substrat sur le présupposé duquel peut se dire ce qui se dit ?

L'être n'est pas présupposé parce qu'il est toujours déjà donné à l'homme dans une espèce d'intuition prélinguistique ; c'est plutôt le langage qui est articulé – c'est-à-dire scindé – de manière telle qu'il a toujours déjà rencontré et présupposé dans le nom l'être qui lui est donné. Le *prae-* et le *sub-* appartiennent en d'autres termes à la forme même de l'intentionnalité, de la relation entre être et langage.

5.

Dans le double statut de l'*ousia protè* comme existence singulière et comme substance se reflète la double articulation du langage, qui est toujours déjà scindé en nom et discours, langue et parole, sémiotique et sémantique, sens et dénotation. Loin d'être une découverte de la linguistique moderne, l'identification de ces différences est l'expérience constitutive de la réflexion grecque sur l'être. Si Platon oppose déjà avec clarté le plan du nom (*onoma*) à celui du discours (*logos*), le fondement sur lequel repose la liste aristotélicienne des catégories est la distinction des *legoména aneu sumplokès*, de ce qui se dit sans articulation (« homme », « bœuf », « court », « gagne ») et des *legomena kata sumplokèn*, le discours avec articulation des termes (« l'homme marche », « l'homme gagne », *Cat.* I a, 16-19). Le premier plan correspond à la langue (la langue de Saussure, le sémiotique de Benveniste) en tant que distincte du discours en acte (la parole de Saussure, le sémantique de Benveniste).

Nous sommes si bien habitués à l'existence d'un être appelé « langue », la distinction d'un plan de la signification différent du discours en acte nous est devenue si familière, que nous ne nous rendons pas compte que dans cette distinction apparaît en pleine lumière pour la première fois une structure fondamentale du langage humain qui le distingue de tout autre langage et à partir de laquelle seulement quelque chose comme une science et une philoso-

phie deviennent possibles. Si Platon et Aristote ont été considérés comme les fondateurs de la grammaire, c'est parce que leur réflexion sur le langage a jeté les bases sur lesquelles les grammairiens ont pu construire plus tard, à travers une analyse du discours, ce que nous appelons langage et interpréter l'acte de parole, qui est la seule expérience réelle, comme la mise en œuvre d'un être de raison appelé langue (la langue grecque, la langue italienne, etc.)

C'est seulement parce qu'il repose sur cette scission fondamentale du langage, que l'être est toujours déjà divisé en essence et existence, *quid est* et *quod est*, puissance et acte : la différence ontologique se fonde avant toutes choses sur la possibilité de distinguer un plan de la langue et un plan des noms, possibilité qui ne se dit pas dans un discours et un plan du discours, qui se dit sur la présupposition de celui-ci. Et le problème crucial avec lequel doit se mesurer toute réflexion métaphysique est l'écueil même sur lequel risque de venir s'échouer toute théorie du langage : savoir si l'être qui se dit est toujours déjà scindé en essence et existence, puissance et acte, et si le langage qui le dit est toujours déjà divisé en langue et discours, sens et dénotation, comment le passage d'un plan à un autre est-il possible ? Et pourquoi l'être et le langage sont-ils ainsi constitués qu'ils comportent originairement un tel hiatus ?

6.

L'anthropogénèse ne s'est pas accomplie une fois pour toutes instantanément avec l'événement du langage, avec le moment où le primate du genre homo est devenu un être parlant. Il a fallu un processus patient, séculaire et obstiné d'analyse, d'interprétation et de construction de ce qui est en question dans un tel événement. Il a donc fallu, pour que quelque chose comme la civilisation occidentale pût venir au jour, d'abord comprendre – ou décider de comprendre – que ce que nous parlons, que ce que nous faisons en parlant était une langue et que cette langue était formée de vocables qui se réfèrent – pour une raison qui ne saurait s'expliquer sinon au moyen d'hypothèses plus invraisemblables les unes que les autres – aux mondes et aux choses. Ce qui implique que, dans le flux ininterrompu des sons produits en recourant à des organes empruntés généralement à d'autres systèmes fonctionnels (liés pour la plupart à l'alimentation) on en vînt à identifier d'abord des parties dotées d'une signification autonome (*merè tes lexeos*, les vocables), et, en leur sein, des éléments (*stoikeia*, les lettres) indivisibles sur la combinaison desquels se forment ces parties. La civilisation que nous connaissons se fonde avant toute chose sur une « interprétation » (*ermeneia*) de l'acte de parole, sur le développement des possibilités cognitives dont on estime qu'elles se trouvent contenues et « impliquées » dans la langue. C'est pourquoi le traité aristotélicien *De l'interprétation (Peri ermeneias)*, qui

commence justement par la thèse selon laquelle ce que nous faisons en parlant est une articulation significative de mots, de lettres, de concepts et de choses, a occupé une fonction décisive dans l'histoire de la pensée occidentale ; c'est pourquoi la grammaire, celle qu'on enseigne aujourd'hui dans les écoles primaires, a constitué, et constitue encore, dans une certaine mesure, la discipline qui se trouve au fondement du savoir et de la connaissance. (Il est superflu de rappeler, à côté de la signification épistémico-cognitive, la signification politique de la réflexion grammaticale : si ce que les hommes parlent est une langue et s'il n'existe pas une langue unique, mais plusieurs langues, alors à la pluralité des langues correspondra une pluralité de peuples et de communautés politiques.)

7.

Considérons la nature paradoxale de l'être de raison appelé langue (nous parlons d'un « être de raison » parce que la question de savoir s'il existe dans l'esprit, dans les discours en acte ou seulement dans les livres de grammaire et dans les dictionnaires n'est pas claire). Cet être a été construit à travers une analyse patiente et minutieuse de l'acte de parole, en supposant que parler ne serait pas possible sans la présupposition d'une langue et du fait que les choses ont toujours été déjà nommées (même s'il est impossible d'expliquer – sinon de manière mythologique – comment et par

qui) dans un système de signes qui se réfère aux choses potentiellement et non pas seulement actuellement. Le mot « arbre » peut dénoter l'arbre dans un acte discursif, dans la mesure où l'on présuppose que le vocable « arbre » pris en lui-même et au-delà de toute dénotation actuelle, signifie « arbre ». Le langage aurait donc la capacité de suspendre son pouvoir dénotatif dans le discours, pour signifier les choses de manière purement virtuelle sous la forme d'un lexique. Telle est la différence entre langue et parole, sémiotique et sémantique, sens et dénotation, qui scinde irrévocablement le langage en deux plans distincts, et qui cependant communiquent mystérieusement.

Le lien de cette scission linguistique avec la césure ontologique « puissance/acte », *dunamis/energeia* à travers laquelle Aristote divise et articule le plan de l'être apparaît de manière encore plus évidente si l'on se souvient que chez Platon, déjà, un des sens fondamentaux du terme *dunamis* est la « valeur sémantique d'un mot ». À l'articulation de la signification linguistique en deux plans distincts correspond le mouvement ontologique de la présupposition : le sens est une présupposition de la dénotation et la langue une présupposition de la parole, tout comme l'essence est une présupposition de l'existence et la puissance une présupposition de l'acte. Mais c'est ici justement que tout se complique. Sens et dénotation, langue et discours se trouvent, en fait, sur deux plans différents et aucun passage ne semble conduire de l'un à l'autre. On ne peut parler que sur la présupposition

d'une langue, mais dire dans un discours ce qui dans la langue a été « appelé » et nommé, voilà qui est proprement impossible. Telle est l'opposition indépassable entre sémiotique et sémantique sur laquelle a échoué la dernière réflexion de Benveniste (« Le monde du signe est clos. Du signe à la phrase, il n'y a pas transition [...]. Un hiatus les sépare ») ou, chez Wittgenstein, dans le *Tractatus*, l'opposition des noms et de la proposition (3.221 – « Je ne puis que nommer les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les énoncer »). Tout ce que nous connaissons de la langue, nous l'avons appris à partir de la parole, et tout ce que nous comprenons de la parole, nous l'entendons à partir de la langue ; et cependant, l'interprétation (*hermeneia*) de l'acte de parole à travers la langue, qui rend possible le savoir et la connaissance, conduit en dernière instance à une impossibilité de parler.

8.

À cette structure présupposante du langage correspond la particularité de son mode d'être, qui consiste dans le fait qu'il doit se retirer pour faire exister la chose nommée. C'est à cette nature du langage que Duns Scot pense quand il définit la relation comme *ens debilissimum* et qu'il ajoute que c'est pourquoi elle est si difficile à connaître. Le langage est ontologiquement des plus faibles, au sens où il ne peut que disparaître

dans la chose qu'il nomme, sans quoi, au lieu de la désigner et de la révéler, il ferait obstacle à sa compréhension. Et cependant, c'est justement en cela que se trouve sa puissance spécifique – en ce qu'il se soustrait à la perception et qu'il reste non dit dans ce qu'il nomme et dit. Puisque, comme l'écrit maître Eckhart, si la forme à travers laquelle nous connaissons une chose était elle-même quelque chose, elle nous conduirait à la connaissance d'elle-même et nous détournerait de la connaissance de la chose. Le risque d'être perçu soi-même comme une chose et de nous séparer de ce qu'il devrait nous révéler, reste cependant jusqu'à la fin consubstantiel au langage. Le fait de ne pas pouvoir se dire soi-même en disant autre chose que soi, le fait d'être toujours extatiquement à la place de l'autre est tout uniment la signature non pareille et la tache originelle du langage humain.

Et non seulement le langage est un être des plus faibles, mais cela est vrai aussi pour le sujet qui se produit en lui et doit d'une manière ou d'une autre en venir à bout. Une subjectivité naît, en effet, à chaque fois que le vivant rencontre le langage, à chaque fois qu'il dit « je ». Mais c'est précisément parce qu'il s'est engendré en lui et à travers lui qu'il est tellement difficile pour le sujet de saisir son propre avoir-lieu. Par ailleurs, le langage – la langue – ne peut vivre, et ne peut s'animer que si un locuteur l'assume dans un acte de parole.

La philosophie occidentale naît du corps à corps de ces deux êtres d'une extrême faiblesse qui consistent et ont lieu l'un dans l'autre, et l'un et l'autre ne cessent de

faire naufrage – et c'est pourquoi ils cherchent obstinément à se saisir et à se comprendre.

9.

C'est précisément parce que l'être se donne dans le langage, mais que le langage reste non dit dans ce qu'il dit et qu'il manifeste, que l'être se destine et se révèle pour les parlants dans une histoire épocale. Le pouvoir historicisant et chronogénétique du *logos* est fonction de sa structure présupposante et de sa faiblesse ontologique. Dans la mesure où il reste caché dans ce qu'il révèle, le révélateur constitue l'être comme ce qui se dévoile historiquement en restant inatteignable et intact dans chacun de ses dévoilements époques. Et dans la mesure où la langue, en ce sens, est un être historique, l'*ermeneia* qui domine depuis deux mille ans la philosophie occidentale est une interprétation du langage qui, en l'ayant scindé en langue et parole, synchronie et diachronie, ne peut jamais en venir à bout une fois pour toutes. Et tout comme l'être et la langue restent présupposés à leur développement historique, de la même manière la présupposition détermine aussi la manière dont l'Occident a pensé la politique. La communauté qui est en question dans le langage se trouve en effet présupposée sous la forme d'un *a priori* historique ou d'un fondement : qu'il s'agisse d'une substance ethnique, d'une langue ou d'un contrat, dans chacun des cas, le commun prend

les traits d'un passé inatteignable, qui définit le politique comme un « état ».

Un grand nombre de signes portent à penser que cette structure fondamentale de l'ontologie et de la politique de l'Occident a épuisé sa force vitale. En formulant techniquement l'évidence selon laquelle « l'être qui peut être compris est le langage », la pensée du xx^e siècle s'est limitée à revendiquer cette inhérence du langage à « tout rapport ou activités naturels de l'homme, à sa faculté de sentir, de saisir par l'intuition, de désirer, et à chacun de ses besoins, et à chacun de ses instincts » que l'idéalisme allemand avait déjà affirmée et portée à la conscience sans réserve. Dans cette perspective, le fait que la naissance de la grammaire comparée et l'hypothèse de l'indo-européen soient contemporaines de la philosophie de Hegel, ou, plus précisément encore, que le dernier volume de la *Science de la logique* ait été publié la même année (1816) que la *Konjugationssystem* de Franz Bopp n'est en rien une pure coïncidence. L'indo-européen – que les linguistes ont reconstruit (ou, plutôt, produit) à travers une patiente analyse morphologique et phonologique des langues historiques – n'est pas une langue homogène aux autres, mais seulement plus ancienne : elle est quelque chose comme une langue absolue, que personne n'a jamais parlé et que personne ne pourra jamais parler, mais elle constitue, comme telle, l'*a priori* historique et politique de l'Occident, qui garantit l'unité et l'intelligibilité réciproque de ses multiples langues et de ses multiples peuples. Tout

comme Hegel avait pu affirmer que le destin historique de l'humanité était arrivé à son achèvement et que les puissances historiques de la religion, de l'art et de la philosophie s'étaient dissoutes et réalisées dans l'absolu, de la même manière dans la construction de l'indo-européen culminait le processus qui a conduit l'Occident à la pleine conscience des puissances cognitives contenues dans sa langue.

C'est pourquoi la linguistique devient entre le XIX^e et le XX^e siècle la discipline pilote des sciences humaines et c'est pourquoi son épuisement soudain et son naufrage dans l'œuvre de Benveniste correspond à une mutation épocale dans le destin historique de l'Occident. L'Occident, qui a réalisé et achevé la puissance qu'il avait inscrite dans sa langue, doit désormais s'ouvrir à une mondialisation qui marque tout à la fois son triomphe et sa fin.

10.

Arrivés à ce point, nous pouvons proposer sur l'origine du langage une hypothèse qui n'est pas plus mythologique que d'autres (en philosophie, les hypothèses ont nécessairement un caractère mythique, à savoir qu'il s'agit toujours de « récits » et la rigueur de la pensée consiste justement à les reconnaître comme tels, à ne pas les prendre pour des principes). Le primate, qui serait devenu *homo sapiens*, était toujours déjà doté – comme tous les animaux – d'un langage,

certainement très différent, mais peut-être pas trop dissemblable de celui que nous connaissons. Ce qui s'est passé, c'est qu'à un certain moment – qui coïncide avec l'anthropogénèse –, le primate du genre *homo* est devenu conscient qu'il avait une langue, il l'a donc séparée de lui et extériorisée comme un objet, pour commencer ensuite à la considérer, à l'analyser, et à l'élaborer dans un processus incessant – dans lequel se sont succédées, alternativement, la philosophie, la grammaire, la logique, la psychologie, l'informatique – et qui n'a peut-être pas été encore réalisé. Et comme il avait expulsé son langage hors de soi, l'homme a dû apprendre à le transmettre – à la différence d'autres animaux – de manière exosomatique, de mère en fils de sorte qu'avec le passage des générations la langue se divisa babéliquement et se modifia progressivement selon les lieux et les temps. Et, après avoir séparé de soi sa langue pour la confier à une tradition historique, pour l'homme parlant, vie et langage, nature et histoire se divisèrent, et uniment, s'articulèrent. La langue, qui avait été expulsée à l'extérieur, fut réinscrite dans la voix à travers les phonèmes, les lettres et les syllabes et l'analyse de la langue coïncida avec l'articulation de la voix (la *phonè enarthros*, la voix articulée de l'homme opposée à la voix inarticulée de l'animal).

Ce qui signifie que le langage n'est pas une invention humaine, ni un don divin, mais un moyen terme entre les deux, qui se situe dans une zone d'indifférence entre nature et culture, endosomatique et exosomatique (à cette bipolarité correspond la scission du

langage humain en langue et parole, sémiotique et sémantique, synchronie et diachronie). Ce qui signifie aussi que l'homme n'est pas simplement *homo sapiens*, mais avant tout *homo sapiens loquendi*, le vivant qui ne se contente pas de parler, mais qui *sait* qu'il parle, au sens où le savoir de la langue – même dans sa forme la plus élémentaire – doit nécessairement précéder tout autre savoir.

Ce qui est en train de se dérouler sous nos yeux c'est que le langage, qui avait été extériorisé comme la chose – à savoir, selon l'étymologie, la « cause » – par excellence de l'humanité, semble avoir accompli son parcours anthropogénétique et vouloir revenir à la nature dont il provient. À l'épuisement du projet de la grammaire comparée – c'est-à-dire du savoir qui devait garantir l'intelligence de la langue – a fait suite, en effet, l'affirmation de la grammaire générative, à savoir d'une conception de la langue dont l'horizon n'est plus tant historique et exosomatique, que, en dernière analyse, biologique et innéiste. Et à la valorisation de la puissance historique de la langue semble se substituer le projet d'une informatisation du langage humain qui le fixe dans un code communicatif qui rappelle davantage celui des langages animaux.

11.

On comprend alors pourquoi le langage humain a été traversé dès son origine par une série de scis-

sions qui n'ont aucun équivalent dans les langages animaux. Nous entendons renvoyer ici à la fracture noms/discours, déjà claire pour les Grecs (*onomallogos*, chez Platon, *legomena aneu sumplokès/legomena kata sumplokèn*, chez Aristote, *Cat.*, I a 16-19) et pour les Romains (*nomimum impositio/declinatio* chez Varron, *De ling. Lat.*, VIII, 5-6), et qui va jusqu'aux lignes de fracture qui y correspondent dans une certaine mesure, et qui séparent langue et parole chez Saussure et sémiotique et sémantique chez Benveniste. Pas plus que l'homme parlant n'invente les noms, ces derniers ne jaillissent de lui comme une voix animale : il peut seulement les recevoir à travers un processus de transmission exosomatique et un enseignement ; dans le discours, en revanche, les hommes s'entendent sans avoir besoin d'explications. Cette scission des deux plans du langage a comme conséquence une série d'apories : d'un côté, le langage ne peut venir à bout de son rapport avec le monde, qui a les noms pour condition (et la signification des noms, écrit Wittgenstein, 1921, 4.026, doit nous être expliquée parce que, nous, nous pouvons les comprendre), de l'autre, dans les mots de Benveniste, du plan sémiotique des noms au plan sémantique des propositions, il n'y a pas de passage, de telle sorte que l'acte de parole finit par être impossible.

Considérons le caractère particulier de l'événement anthropogénétique dont ces fractures sont la conséquence : l'homme n'accède à sa propre nature – au langage, qui le définit comme *zoon logon ékon* et *animal rationale* – qu'historiquement, c'est-à-dire

à travers un processus de transmission exosomatique. Si, de fait, cet accès lui est interdit, il perd la faculté d'apprendre le langage et se présente comme un être qui n'est pas proprement, ou pas encore, humain (qu'on pense aux enfants sauvages et aux enfants-loups qui ont tant inquiété l'époque des Lumières). Cela signifie qu'au sein même de l'homme – c'est-à-dire du vivant qui n'accède à sa nature qu'à travers l'histoire – humain et inhumain se trouvent face à face sans la moindre articulation naturelle et que quelque chose comme une civilisation ne peut naître qu'à partir de l'invention et de la construction d'une articulation historique entre eux. La tâche spécifique de la philosophie et de la réflexion grammaticale consistera à identifier et à construire dans la voix même le lieu de cette articulation.

Ce n'est pas un hasard si le recueil des écrits logiques d'Aristote, à savoir de la première et de la plus ample interprétation de la langue comme « instrument » de connaissance, a reçu le titre d'*Organon*, qui signifie tout autant un instrument technique qu'une partie du corps. Aristote, au début du *Peri hermeneias* (16 a 3 sq.), en se référant au langage, se sert en effet de la formule *ta en tè phonè*, « ce qui est dans la voix », et non pas simplement, comme on aurait pu s'y attendre, et comme il l'écrira tout de suite après, *phonai*, les vocables (« ce qui est dans la voix », écrit-il, « est symbole des impressions de l'âme – *pathémata en tè phoné* – et les lettres écrites sont les symboles de « ce qui est dans la voix »). Le langage est dans la voix,

mais il n'est pas la voix ; il est dans son lieu et au lieu d'elle. C'est pourquoi Aristote, dans la *Politique* (1253 a 10-18), oppose explicitement la *phoné* animale, qui est immédiatement signe du plaisir et de la douleur, au *logos* humain, qui peut manifester le juste et l'injuste, le bien et le mal, et se trouve au fondement de la communauté politique. L'anthropogénèse a coïncidé avec une scission de la voix animale et avec la situation du *logos* dans le lieu même de la *phoné*. Le langage a lieu dans le non-lieu de la voix et cette situation aporétique est ce qui le rapproche au plus près du vivant et, en même temps, ce qui l'en sépare sans appel.

12.

Une analyse de la situation particulière du *logos* dans la *phoné* – et donc du rapport entre voix et langage – est une condition préliminaire pour comprendre la manière dont l'Occident a pensé le langage, l'être parlant du vivant homme. Ce qui signifie que le but du traité aristotélicien *Peri hermeneias* n'était pas seulement d'assurer le lien entre les mots, les concepts et les choses, mais avant tout – en situant le langage dans la voix – d'assurer le lien entre le vivant et sa langue. L'analyse de la langue présuppose une analyse de la voix.

Les commentateurs de l'Antiquité s'étaient déjà interrogés sur le sens de l'expression *ta en tè phonè*. Ammonios demandait pourquoi Aristote avait écrit

« ce qui est dans la voix est symbole des affections de l'âme » et répondait que le philosophe avait dit « ce qui est dans la voix » et non pas « les voix » (*phonai*) « pour montrer qu'une chose est de dire voix et autre chose de dire nom et verbe et que ce n'est pas à la voix nue (*tè phonè aplos*) qu'il revient d'être symbole par convention, mais au nom et au verbe ; par nature (*phusei*), il nous est donné d'émettre des voix (*phonein*) comme de voir et d'entendre, mais les noms et les verbes sont en revanche des produits de nos intelligences, qui nécessitent qu'on utilise comme matériau la voix (*ulè kekrèména tè phonè*) (Ammonios, 1897 p. 22). Ce n'est pas à la voix animale (à la « voix nue ») – suggère Ammonios qui semble ici suivre fidèlement l'intention d'Aristote –, mais au langage formé par les noms et les verbes qu'échoit la possibilité de signifier (par convention et non pas par nature) les choses ; et cependant, le langage a bien lieu dans la voix, ce qui est par convention demeure dans ce qui est par nature.

Dans le *Peri ermeneias*, après avoir décrit la chaîne sémantique formée par le langage, les affections dans l'âme, les lettres et les choses, Aristote interrompt brusquement son propos et renvoie à son livre, le *De anima* (« de ces choses on a déjà parlé dans le livre *De l'âme*, parce qu'il s'agit d'une autre question – *allès gar pragmateias* », 16 a 19). Là, il avait défini la voix « comme un son émis par un être animé (*psophos empsukhou*) », en précisant que « nul être inanimé ne donne de la voix, et c'est seulement par comparaison qu'on dit que la flûte et la lyre donnent de la voix »

(*De an.*, 420 b 5). Un peu plus loin, la définition est répétée et se trouve précisée : « La voix est donc un son émis par un être vivant (*zoou psophos*), mais pas par n'importe quelle partie. Comme tout son est produit par le battement de quelque chose sur quelque chose ou dans quelque chose, à savoir sur l'air, il s'ensuit que les seuls vivants qui émettent des voix sont ceux qui reçoivent de l'air en eux » (*De an.*, 14-16). Cette définition ne devait pas lui paraître pleinement suffisante parce qu'il en propose immédiatement une autre, qui devait exercer une influence déterminante dans l'histoire de la réflexion sur le langage : « Tout son émis par l'animal n'est pas voix comme nous l'avons dit (car on peut encore émettre un son avec la langue, ou même en toussant) ; ce qu'il faut, c'est que le corps qui frappe soit animé et que quelque imagination accompagne son action (*meta phantasias tinos*). Car la voix est assurément un son pourvu de signification (*sémantikos psophos*)... » (*De an.*, 29-32).

Si ce qui distingue le langage de la voix est son caractère sémantique (c'est-à-dire le fait qu'il est associé à des affections de l'âme, appelées ici imaginations), Aristote ne précise pas ce qui constitue la voix animale en langage signifiant. Et c'est ici qu'interviennent de manière déterminante les lettres (*grammata*), que le *Peri ermeneias* présentait en effet dans la construction sémantique comme simples signes de ce qui se trouve dans la voix. Les lettres ne sont pas simplement des signes, mais des éléments (*stoikeia*, l'autre terme grec pour indiquer les lettres) de la voix, qui la rendent signi-

fiante et compréhensible. « L'élément (*stoikheion*) », affirme clairement la *Poétique*, « est une voix indivisible ; non pas n'importe quelle voix, mais propre par nature à devenir une voix intelligible (*sunthetè gignesthai phonè*). En effet chez les bêtes aussi on entend des voix indivisibles, mais aucune n'est ce que j'appelle un élément. Ce dernier comprend la voyelle (*phonèn*), la semi-voyelle (*hémiphonon*) et la muette (*aphonon*)... » (*Poétique*, 1456, b 22-25). La définition se trouve répétée dans *La Métaphysique* : « Éléments (*stoikeia*) de la voix sont ce dont est composée (*sunkeitai*) la voix, éléments ultimes en lesquels elle se divise » (1014 a 26) et dans les *Problèmes* : « Les hommes produisent beaucoup de lettres (*grammata*), les autres vivants aucune ou, au maximum, deux ou trois consonnes. Les consonnes combinées avec les voyelles forment le discours. Le langage (*logos*) n'est pas une manière de produire du sens avec la voix, mais avec certaines affections (*pathésin*) de cette dernière. Les lettres sont des affections de la voix » (*Problème X*, 39, 895 a 7 sq.). Les écrits sur les animaux soulignent la fonction de la langue et des lèvres dans la production des lettres : « Le langage à travers la voix est composé de lettres (*ek ton grammaton sunkeitai*) et si la langue n'était pas faite comme elle l'est et si les lèvres n'étaient pas humides, on ne pourrait proférer la plupart des lettres, parce que certaines d'entre elles résultent des coups de la langue et de la conjonction des lèvres » (*De part. anim.*, 59 b 30 sq.). Avec un mot dont les grammairiens devaient faire un terme proprement

technique de leur science, cette inscription constitutive des lettres dans la voix se trouve définie comme « articulation » (*diarthrosis*) : « Voix (*phonè*) et son (*psophos*) sont différents entre eux, et un troisième terme en outre est le langage (*logos*)... Le langage est l'articulation de la voix avec la langue (*glotté*). La voix et le pharynx émettent les voyelles, la langue et les lèvres les consonnes. Et c'est d'elles que se produit le langage » (*Hist. Anim.*, 535 a sq.).

Si nous revenons maintenant à l'énoncé qui ouvre le *Peri hermeneias*, nous pouvons affirmer qu'Aristote y définit une *ermeneia*, un processus d'interprétation qui se déroule entre ce qui est dans la voix, les lettres, les affections de l'âme et les choses : mais la fonction décisive – celle qui rend la voix signifiante – revient proprement aux lettres, l'herméneute premier et dernier est le *gramma*.

13.

Considérons l'opération décisive pour l'histoire de la culture occidentale qui, sous l'apparence d'une description que le temps a rendue triviale, s'accomplit à travers ces écrits. *Phonè* et *logos*, voix animale et langage humain sont distincts, mais coïncident localement dans l'homme, au sens où le langage se produit à travers une articulation de la voix, qui n'est autre que l'inscription en elle des lettres (*grammata*), à qui incombe le statut privilégié d'être, tout uniment,

signes et éléments (*stoikeia*) de la voix (en ce sens, la lettre est son propre index, *index sui*). La définition aristotélicienne fut recueillie par les grammairiens antiques qui, entre le I^{er} et le II^e siècle de notre ère, donnèrent un caractère de science systématique aux observations des philosophes. Les grammairiens eux aussi commencent leur traitement de la question de la voix en distinguant la « voix confuse » (*phoné sunkekumené*) des animaux de la voix articulée (*phoné enarthros* – *vox articulata*) de l'homme. Mais si l'on demande, arrivés à ce point, en quoi consiste le caractère articulé de la voix humaine, les grammairiens répondent que *phoné enarthros* signifie simplement *phoné engrammatos*, c'est-à-dire, dans la traduction latine, *vox quae scribi potest o quae litteris comprehendi potest*, voix scriptible, « grammatisée », qu'on peut comprendre à travers les lettres. La voix confuse est celle, non scriptible, des animaux (« le hennissement des chevaux, l'aboïement des chiens, le rugissement des bêtes sauvages »), mais aussi la part de la voix humaine qui ne peut pas être écrite, comme « le rire, le sifflement ou le sanglot » (à quoi on pourrait ajouter le timbre de la voix, que l'oreille perçoit, mais qu'on ne peut pas formaliser dans une écriture).

La voix articulée n'est donc rien d'autre que la *phoné engrammatos*, voix qui a été transcrite et comprise – c'est-à-dire capturée – à travers les lettres. Le langage humain se constitue, donc, à travers une opération sur la voix animale qui inscrit en elle comme éléments (*stoikeia*) les lettres (*grammata*). Nous retrouvons ici la

structure de l'*exceptio* – de l'exclusion inclusive – qui rend possible la capture de la vie dans la politique. Tout comme la vie naturelle de l'homme se trouve incluse dans la politique à travers son exclusion même sous la forme de la vie nue, de la même manière le langage humain (qui au reste fonde la communauté politique selon Aristote, *Pol.*, 1253 a 18) a lieu à travers une exclusion-inclusion de la « voix nue » (*phoné aplos*, selon les mots d'Ammonios) dans le *logos*. De cette manière, l'histoire s'enracine dans la nature, la tradition exosomatique dans la tradition endosomatique, la communauté politique dans la communauté naturelle.

⌘ Dans les premières pages de *De la grammatologie*, Jacques Derrida, tout de suite après avoir énoncé le programme d'une revendication de l'écriture contre le privilège de la voix, cite le passage du *Peri ermeneias* dans lequel Aristote affirme le « lien original » et la « proximité essentielle » entre la voix et le *logos* qui définissent la métaphysique occidentale : « Si, pour Aristote, par exemple, “les sons émis par la voix (*ta en tè phonè*) sont les symboles des états de l'âme (*pathemata en tè phonè*), les mots écrits, les symboles des mots émis par la voix” (*Peri ermeneias*, 1, 16 a 3), c'est que la voix, productrice des *premiers symboles*, a un rapport de proximité essentielle et immédiate avec l'âme » (Derrida, 1967, p. 21-22). Si notre analyse de la situation des lettres dans la voix est correcte, cela signifie que la métaphysique occidentale pose dans son lieu original le *gramma* et non pas la voix. La critique derridienne de la métaphysique se fonde ainsi sur une lecture insuffisante d'Aristote, qui

omet d'interroger justement le statut original du *gramma* dans le *Peri hermeneias*. La métaphysique est toujours déjà grammatologie et celle-ci est fondamentologie, au sens où, à partir du moment où le *logos* a lieu dans le non-lieu de la *phoné*, c'est à la lettre et non pas à la voix qu'incombe la fonction de fondement ontologique négatif.

14.

Nous pouvons mesurer ici l'influence décisive que l'écriture alphabétique a exercée sur notre culture et sur la manière dont elle a conçu le langage. Seule l'écriture alphabétique – dont les Grecs attribuaient l'invention à deux héros civilisateurs, Cadmos et Palamède – peut, de fait, produire l'illusion qu'elle a capturé la voix, qu'elle l'a com-prise et transcrite dans les *grammata*. Pour se rendre pleinement compte de l'importance en tout sens fondatrice de la capture de la langue qui a été rendue possible par l'écriture alphabétique et son *ermeneia* par les philosophes, puis par les grammairiens, il faut se libérer de la représentation naïve – fruit de deux mille ans d'éducation grammaticale – selon laquelle les lettres seraient parfaitement reconnaissables dans la voix comme ses éléments.

Rien n'est plus instructif, dans cette perspective, que l'histoire de cette partie de la grammaire – la phonétique – qui s'occupe de l'analyse des sons du langage (entendu, justement, comme « voix articulée »). La phonétique moderne s'est concentrée, dans un premier

temps, sur l'analyse des *grammata* selon leur modalité articulatoire, se proposant de les distinguer en labiales, dentales, palatales, vélaires, labio-vélaires, laryngales, etc., avec une si grande acribie descriptive, qu'un phonéticien, qui se trouvait aussi être un médecin, a pu écrire que si le sujet parlant pouvait véritablement articuler tel son laryngal comme il est décrit dans les traités de phonétique, cela aurait pour conséquence sa mort par suffocation. La phonétique articulatoire connut une grave crise quand elle se rendit compte que, en présence d'une lésion de l'organe d'articulation, le sujet parlant parvenait quand même à articuler le son selon d'autres modalités.

Abandonnant les analyses des sons selon leur point d'articulation, la phonétique se concentra alors sur leur consistance strictement acoustique, parvenant ainsi à décomposer et à analyser le tissu sonore du langage en une multiplicité de données scientifiquement contrôlables. Mais plus l'analyse de l'onde sonore produite par la voix s'affinait, plus il devenait impossible de séparer clairement ces éléments (les *grammata stoikeia*) que la tradition grammaticale avait identifiés. En 1916, Saussure avait déjà fait remarquer que si l'on pouvait reproduire à travers un film les mouvements de la bouche, de la langue et des cordes vocales d'un locuteur qui produit ce qui nous apparaît comme la série des sons *F-A-L*, il serait impossible de diviser les trois éléments qui la composent, car ils se présentent en réalité liés de manière si indissoluble qu'il n'est pas possible d'isoler un point où *F* finit et où commence *A*.

Un film réalisé en 1933 par le phonéticien allemand Paul Menzerath a apporté une confirmation à l'observation de Saussure du point de vue acoustique. Dans l'acte de parole, les sons ne se suivent pas, mais ils s'entrelacent et se lient de manière si intime que les unités que nous croyons pouvoir distinguer aussi bien au niveau morphologique qu'au niveau phonétique constituent en réalité un flux parfaitement continu.

La prise de conscience qu'il est impossible de distinguer les sons du langage du point de vue articulaire comme du point de vue acoustique a rendu nécessaire la naissance de la phonologie qui sépare le plus nettement les sons de la parole (dont s'occupe la phonétique) des sons de la langue (les phonèmes, pures oppositions immatérielles, qui sont l'objet de la phonologie). Dès que fut consommée la rupture du lien entre langue et voix, lien qui n'avait jamais été remis en question depuis la pensée antique jusqu'à la phonétique des néo-grammairiens, l'autonomie de la langue par rapport à l'acte de parole devint évidente. Et pourtant, alors que d'une part, la phonologie prend acte du fait que les *grammata* ne sont pas traces et écriture de la voix, d'autre part, à travers le phonème, elle maintient une sorte d'archigramme, purement négatif et différentiel. De cette manière, la difficulté née de la situation aporétique du *logos* dans la *phonè* ne se trouve pas résolue, mais elle se retrouve tout simplement sur un autre plan, celui de l'impossible articulation entre langue et parole, ou entre sémiotique et sémantique.

« Le caractère insaisissable de la voix humaine et la vanité de toute tentative pour la rendre en quelque sorte compréhensible à travers les lettres n'avaient certes pas échappé à Platon dont dépend ici encore l'*ermeneia* aristotélicienne du langage et la situation du *logos* dans les *grammata*. « Quand un dieu, ou un homme divin (en Égypte il y a un récit qui rapporte qu'il s'agissait de Teuth) », raconte Socrate dans le *Philèbe*, « se rendit compte que la voix était infinie (*phonen apeiron* – *apeiron* signifie littéralement "qu'on ne saurait traverser, impraticable, sans issue"), et qu'il fut le premier à comprendre que, dans cet impraticable (*en to apeiron*), les voyelles ne sont pas une, mais qu'il y en a plusieurs et qu'il y a là aussi d'autres choses qui n'appartiennent pas à proprement parler à la voix, mais participent néanmoins à un certain son et qu'il y en a aussi un nombre déterminé, après s'être rendu compte de cela, il sépara un troisième genre de lettres, celles que nous appelons maintenant muettes (*aphona*). Il établit alors des distinctions entre elles, jusqu'à les isoler une à une, ces lettres muettes et sans sonorité, et de la même manière les voyelles et les intermédiaires entre les voyelles et les muettes jusqu'à ce que, une fois connu leur nombre, il attribua à chacune le nom de *stoikeion*. Constatant alors que personne ne pourrait apprendre une seule de ces lettres sans toutes les autres et ayant tiré argument de cela qu'il existe un lien unitaire (*desmon*) qui d'une certaine manière les lie toutes entre elles, il leur appliqua une technique que nous appelons grammaire (*Phil.*, 18 b 5 – d 2) ».

Alors que Platon ne déduisit pas de ce caractère aporétique de la voix la nécessité des *grammata* (dans le *Phèdre* il critique sans ménagement l'invention de Teuth qu'il accuse de faire perdre aux hommes la mémoire), mais la nécessité

d'une théorie des idées, Aristote de son côté suivit sans réserve le paradigme égyptien de Teuth, et décida en conséquence d'expulser les idées de la construction sémantique pour le motif qu'elles étaient redondantes.

15.

Si l'anthropogénèse – et la philosophie qui la remémore et la réactualise incessamment – coïncident l'une et l'autre avec un *experimentum linguae* qui situe aporétiquement le *logos* dans la voix, et si l'*ermeneia*, l'interprétation de cette expérience qui a dominé l'histoire de l'Occident semble avoir atteint sa limite, alors ce qui ne peut pas ne pas être en question aujourd'hui dans la pensée, c'est un *experimentum vocis*, dans lequel l'homme remette radicalement en question la situation du langage dans la voix et tente de venir à bout de son être parlant. Ce qui est arrivé à son achèvement, en fait, ce n'est pas l'histoire naturelle de l'humanité, mais cette histoire épocale très spéciale dans laquelle l'*ermeneia* de la parole comme une langue – à savoir comme un entrelacs conscient de vocables, de concepts, de choses et de lettres, qui, à travers les *grammata*, a lieu dans la voix – avait destiné l'Occident. Il convient par conséquent de reprendre toujours à nouveaux frais l'enquête sur la possibilité et sur le sens de l'*experimentum*, d'en interroger le lieu et la généalogie pour se demander s'il n'y aurait pas, par rapport aux *grammata* et au savoir qui se fonde sur eux, une

autre façon de surmonter le caractère aporétique de la voix. Cet *experimentum*, loin de constituer, dans notre culture, un phénomène excentrique et marginal, qui, tentant de dire ce qui ne peut se dire, s'envelopperait nécessairement dans des contradictions, constitue plutôt la *chose même* de la pensée, le fait constitutif de ce que nous appelons philosophie.

Dans les mêmes années où il formulait la frontière infranchissable entre sémiotique et sémantique, Benveniste écrivait son essai sur « L'appareil formel de l'énonciation » (1970), dans lequel il s'interrogeait sur la capacité qu'a le langage de se référer, à travers les *shifters*, « moi », « toi », « ici », « maintenant », « ceci », non pas à une réalité lexicale, mais au fait pur d'avoir tout simplement lieu.

« Je » n'indique pas une substance, mais la personne qui prononce l'instance de discours qui contient « je », tout comme « ceci » peut être seulement l'objet d'un « geste désignant l'objet en même temps qu'est prononcée l'instance du terme », et « ici » et « maintenant » « délimitent l'instance spatiale et temporelle coextensive et contemporaine de la présente instance de discours contenant *je* ». Il n'y a pas lieu ici de reprendre le parcours de ces analyses justement célèbres qui ont transformé la théorie traditionnelle des pronoms et permis de définir de manière nouvelle le problème philosophique du sujet. Ce qui nous intéresse davantage ici de comprendre, c'est comment il faut entendre les caractères « coextensif » et « contemporain » des relations entre *shifter* et instance de discours (Jakobson

parle aussi, à ce propos, d'une « relation existentielle » entre le pronom « je » et « l'énonciation ») sans avoir recours à une voix. L'énonciation et l'instance de discours ne sont identifiables comme tels qu'à travers la voix qui les profère. Mais, dans la mesure où elle se réfère à l'avoir lieu du discours, la voix qui est ici en question ne saurait être la voix animale mais, encore une fois, la voix en tant qu'elle doit être nécessairement supprimée pour que, dans son non-lieu, les *grammata* et, avec eux, le discours, puissent avoir lieu. L'énonciation situe ainsi le sujet, celui qui dit « je », « ici », « maintenant », dans l'articulation entre la voix et le langage, entre le « plus » de la voix animale et le « pas encore » du *logos*. C'est dans cette articulation négative que se situent les lettres. La voix s'écrit, devient *engrammatos*, en ce point où le sujet, celui qui dit « je », se rend compte qu'il est au lieu de la voix. C'est pourquoi, comme l'a montré Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit*, il suffit de transcrire la certitude sensible qui s'affirme dans le pronom « cela » et dans les adverbes « ici » et « maintenant » pour la voir s'évanouir (« ici » n'est plus ici, « maintenant » n'est plus maintenant), pour que la voix sur laquelle elle se fondait disparaisse à jamais. L'édifice du savoir occidental repose en dernière instance sur une voix supprimée, sur une voix qui s'écrit. Tel est son mythe de fondation, fragile, mais tenace.

16.

Les lettres sont-elles la seule possibilité de penser la relation entre la voix et le langage ? Une hypothèse possible est suggérée par Ammonios quand, dans son commentaire, il fait allusion à la voix comme matière (*ulè*) de la langue. Avant d'essayer de donner suite à cette hypothèse, il faut cependant se mesurer à la thèse, énoncée par Jean-Claude Milner, selon laquelle lettre et matière sont synonymes, puisque la matière – au sens dégagé par la science moderne – est éminemment *translittérable*, elle peut être transcrite littéralement (Milner, 1985, p. 8). À cette thèse, Milner ajoute le corollaire selon lequel lettres et signifiant sont différents et que c'est justement leur confusion malheureuse qui aurait conduit Saussure à attribuer les propriétés du signifiant à la lettre dans les *Anagrammes*, et les caractères de la lettre au signifiant dans son *Cours*.

Nous pouvons alors dire, dans les termes de Milner, que l'opération d'Aristote consiste justement à identifier la lettre – le *gramma* – au signifiant, au devenir sémantique de la *phoné*. À condition d'ajouter, contre la thèse de Milner, que la matière – pour peu qu'on la restitue au paradigme platonicien d'une *khôra*, d'un pur avoir-lieu – n'est jamais translittérable, ne peut jamais être lettre ou écriture.

Soit, dans le *Timée*, la définition du troisième genre de l'être, aux côtés du sensible et de l'intelligible, et que Platon appelle *khôra*. Elle est le réceptacle (*upodokè*) ou le porte-empreintes (*enkameion*)

qui offre un lieu à toutes les formes sensibles, sans pour autant se confondre jamais avec elles. Elle n'est ni tout à fait sensible ni tout à fait intelligible, mais elle est perçue comme en rêve, « par un raisonnement bâtard, accompagné d'absence de sensation ». Si, en poursuivant l'analogie suggérée par Ammonios, nous considérons la voix comme *khôra* de la langue, elle ne pourra pas être liée à elle grammaticalement dans un rapport qui soit de signe ou d'élément ; elle est bien plutôt ce que, dans l'avoir-lieu du *logos*, nous percevons comme irréductible à ce dernier, comme l'impraticable même (*apeiron*) qui ne cesse de l'accompagner et que nous percevons, ni comme son pur ni comme discours signifiant, à leur croisement, par une absence de sensation et un raisonnement sans signification. En abandonnant toute mythologie de fondation, nous pouvons alors dire que, en tant que *khôra* et matière, elle est une voix qui n'a jamais été écrite dans le langage, un in-scriptible qui, dans la transmission historique incessante de l'écriture grammaticale, reste obstinément telle. Entre le vivant et le parlant, il n'y a aucune articulation. La lettre – le *gramma*, qui prétend se poser comme l'avoir-été, comme la trace de la voix – n'est ni dans la voix ni au lieu d'elle.

17.

« L'ancienne mésentente » (*palaiia diaphora*, Rép., 607 b) entre poésie et philosophie doit alors être

repensée tout entière depuis cette perspective. Dans la pensée du xx^e siècle, la séparation entre ces deux discours – et en même temps, l'effort pour les réunir – a atteint sa tension maximale : si, d'un côté, la logique a essayé de purifier la langue de toute redondance poétique, de l'autre, les philosophes qui ont voulu invoquer la poésie là où il leur semblait que les concepts ne suffisaient pas, n'ont pas manqué. Il ne s'agit pas, en réalité, de deux options rivales, ni de deux possibilités alternatives et sans rapport entre elles, comme si le sujet parlant pouvait choisir entre l'une et l'autre arbitrairement : poésie et philosophie représentent plutôt deux tensions inséparables et irréductibles à l'intérieur de l'unique champ du langage humain, et, en ce sens, tant qu'il y aura du langage, il y aura de la poésie et de la pensée. Leur dualité atteste, en fait, encore une fois, la scission qui, selon notre hypothèse, s'est produite au sein de la voix, au moment de l'anthropogénèse, entre ce qui restait du langage animal et la langue qui était en train de se construire dans son lieu comme organe du savoir et de la connaissance.

La situation de la langue au lieu de la voix est cause, en effet, d'une autre scission irréductible qui traverse le langage humain, celle qui sépare le son et le sens, celle qui sépare la série phonique et musicale et la série sémantique. Ces deux séries, qui coïncidaient dans la voix animale, se séparent à chaque fois et s'opposent dans le discours selon une double tension inverse, de sorte que leur coïncidence est tout à la fois impossible et inamissible. Ce que nous appelons poésie et ce que

nous appelons philosophie nomment les deux polarités de cette opposition dans le langage. La poésie a ainsi pu être définie comme l'essai de tendre le plus possible dans la direction d'un pur son, à travers la rime et l'enjambement, les différences entre série sémiotique et série sémantique, son et sens, *phoné* et *logos* ; la prose philosophique pourra alors apparaître, symétriquement, comme tendue vers leur résolution dans une pure signification.

Contre cette *lectio faciliior* de leur rapport, il faut plutôt rappeler que, pour l'une et l'autre, se révèle décisif le moment où *phoné* et *logos*, son et sens sont en contact – j'entends, avec Giorgio Colli, le contact, non pas comme un point de tangence, mais comme le moment où deux entités sont unies (ou plutôt séparées) par une seule absence de représentation. Si nous appelons pensée ce moment de contact, nous pouvons dire que poésie et philosophie sont en fait internes l'une à l'autre, au sens où l'expérience proprement poétique de la parole s'accomplit dans la pensée et l'expérience proprement pensante de la langue a lieu dans la poésie. La philosophie est donc tout à la fois recherche et commémoration de la voix, de la même manière que la poésie, comme les poètes ne cessent de nous le rappeler, est amour et recherche de la langue. La prose philosophique, dans laquelle son et sens semblent coïncider dans le discours, risque par conséquent de manquer de pensée, tout comme la poésie risque de manquer de voix. C'est pourquoi, comme l'a écrit Wittgenstein, « quant à la philosophie, il ne faudrait

vraiment que la poématiser » (« *Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten* », Wittgenstein, 1977, p. 58), à condition d'ajouter que pour ce qui est de la poésie, il ne faudrait vraiment que la philosopher. La philosophie est toujours et constitutivement philosophie *de la* – génitif subjectif – poésie et la poésie est toujours originairement poésie *de la* philosophie.

18.

Si nous appelons *factum loquendi* le fait de la pure et simple existence du langage, indépendamment de son attestation dans telle ou telle langue, dans telle ou telle grammaire, dans telle ou telle proposition signifiante, nous pouvons alors dire que la linguistique et la logique modernes n'ont pu se constituer comme sciences qu'à la condition de laisser de côté comme un présupposé impensé le *factum loquendi*, le fait pur et simple qu'on parle, pour s'occuper exclusivement du langage en tant qu'il peut être décrit en termes de propriétés réelles – en tant, donc, qu'il est telle ou telle langue, qu'il a telle ou telle « grammaire », qu'il communique tel ou tel contenu sémantique. Nous parlons toujours à l'intérieur du langage, et à travers le langage, et en parlant de tel ou de tel argument, en prédisant quelque chose de quelque chose, nous oublions à chaque fois le simple fait que nous parlons. Dans l'instant de l'énonciation, cependant, le langage ne se réfère à aucune réalité lexicale ni au texte de

l'énoncé, mais seulement au simple fait d'avoir lieu. Il fait uniquement référence à son avoir lieu dans la disparition de la voix, il se tient dans une relation négative à la voix, qui, selon le mythe, lui donne lieu en disparaissant.

Si cela est vrai, nous pouvons définir la tâche de la philosophie comme la tentative d'exposer et d'expérimenter ce *factum* que la métaphysique et la science du langage doivent se contenter de présupposer, de prendre conscience, donc, du pur fait que l'on parle, et que l'événement de la parole revient au vivant au lieu de la voix, mais sans que rien ne l'articule à elle. Là où voix et langage sont en contact sans la moindre articulation, là un sujet advient, qui porte témoignage de ce contact. La pensée qui voudrait se risquer à cette expérience doit résolument se situer non seulement dans le hiatus – dans le contact – entre langue et parole, sémiotique et sémantique, mais aussi dans celui qui sépare et met en contact la *phoné* et le *logos*. La pensée qui – entre la parole et la langue, l'existence et l'essence, la puissance et l'acte – se risque à cette expérience doit accepter de se retrouver à chaque fois sans langue face à la voix et sans voix face à la langue.

Sur le concept d'exigence

La philosophie se trouve toujours à nouveau face à la tâche d'une définition rigoureuse du concept d'exigence. Cette définition est d'autant plus urgente, si l'on ose dire, que, sans le moindre jeu de mots, la philosophie exige cette définition et que sa possibilité la plus propre coïncide avec cette exigence.

S'il n'y avait exigence, mais seulement nécessité, alors, il n'y aurait pas de philosophie. Non pas ce qui nous oblige, mais ce qui nous exige ; non pas le devoir-être, ni la simple réalité factuelle, mais bien l'exigence : tel est l'élément de la philosophie. Mais sous l'effet de l'exigence la possibilité et la contingence elles-mêmes se transforment et se modifient à leur tour. Ainsi une définition de l'exigence implique comme tâche préliminaire une redéfinition des catégories de la modalité.

Leibniz a pensé l'exigence comme un attribut de la possibilité : *omne possibile exigit existiturire*, « toute possibilité exige de venir à l'existence ». Ce que le possible exige est de devenir réel, la puissance – ou

essence – exige l'existence. C'est pourquoi Leibniz définit l'existence comme une exigence de l'essence : « *Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superadditum rebus, de quo rursus quaeri posset an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia* » (« Si l'existence était quelque chose d'autre que l'exigence de l'essence, il s'ensuivrait qu'elle aurait elle-même quelque essence, ou qu'elle ajouterait aux choses quelque chose de neuf, dont il faudrait de nouveau demander si cette essence existe, et pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ») (Leibniz, 1875, VII, 193, note). Dans le même sens, Thomas écrivait avec ironie, que « tout comme nous ne pouvons pas dire que la course court, de la même manière nous ne saurions dire davantage que l'existence existe ».

L'existence n'est pas un *quid*, quelque chose qui différerait de l'essence ou de la possibilité, mais seulement une exigence contenue dans l'essence. Mais comment comprendre cette exigence ? Dans un fragment daté de 1689, Leibniz nomme cette exigence *existiturientia* (terme forgé sur l'infinitif futur de *existere*), et c'est à travers elle qu'il essaie de rendre compréhensible le principe de raison. La raison qui fait que quelque chose existe plutôt que rien « consiste dans la prévalence des raisons d'exister (*ad existendum*) sur celles de ne pas exister, c'est-à-dire, s'il est licite de le dire en un mot, dans l'exigence d'exister de l'essence (*in existiturientia essentiae*). La racine ultime de cette exigence est Dieu (« de l'exigence d'exister des

essences – *existituritionis essentialium* – il faut qu'il y ait une racine *a parte rei* et cette racine ne peut être que l'être nécessaire, fond – *fundus* – des essences et source – *fons* – des existences, à savoir Dieu... Jamais, sinon en Dieu et à travers Dieu, les essences ne pourraient trouver une voie pour l'existence – *ad existendum* »).

Un paradigme de l'exigence est la mémoire. Benjamin a écrit naguère que, dans le souvenir, nous faisons l'expérience que ce qui semble absolument achevé – le passé – redevient tout à coup inachevé. La mémoire, dans la mesure où elle restitue de l'inachèvement au passé et le rend ainsi en quelque sorte encore possible pour nous, est elle aussi quelque chose comme une exigence. La position leibnizienne du problème de l'exigence se trouve ici renversée : ce n'est pas le possible qui exige d'exister, mais le réel, ce qui a déjà été qui exige sa propre possibilité. Et qu'est-ce que la pensée, sinon la capacité de restituer de la possibilité à la réalité, de démentir la fausse prétention de l'opinion à se fonder sur les seuls faits ? Penser signifie avant toute chose percevoir l'exigence de ce qui est réel à redevenir possible, rendre justice non seulement aux choses, mais aussi à leurs larmes.

Dans le même sens, Benjamin a écrit que la vie du prince Mychkine exige de rester inoubliable. Cela ne signifie pas que quelque chose qui a été oublié exige maintenant de revenir à la mémoire : l'exigence concerne l'inoubliable comme tel, quand bien même tout le monde l'aurait oublié pour toujours. L'inou-

bliable est, en ce sens, la forme même de l'exigence. Et celle-ci n'est pas une prétention du sujet, mais un état du monde, un attribut de la substance – c'est-à-dire, dans les mots de Spinoza, quelque chose que l'esprit conçoit d'elle comme constituant son essence.

L'exigence est donc, comme la justice, une catégorie de l'ontologie et non pas de la morale. Ce n'est pas davantage une catégorie logique, dans la mesure où elle n'implique pas son objet, comme la nature du triangle implique que la somme de ses angles soit égale à deux angles droits. On dira donc qu'une chose en exige une autre, quand, si la première est, l'autre sera aussi, sans pour autant que la première l'implique logiquement, ou la contienne dans son concept, et sans qu'elle oblige par là l'autre à exister sur le plan des faits.

À cette définition devrait faire suite une révision des catégories ontologiques que les philosophes s'abstiennent d'entreprendre. Leibniz attribue l'exigence à l'essence (ou possibilité) et fait de l'existence l'objet de l'exigence. Sa pensée reste donc encore tributaire du dispositif ontologique, qui sépare dans l'être essence et existence, puissance et acte, et voit en Dieu leur point d'indifférence, le principe *existifiant* (*existentificans*) où l'essence se fait existante. Mais qu'est-ce qu'une possibilité qui contient une exigence ? Et comment penser l'existence si elle n'est rien d'autre qu'une exigence ? Et si l'exigence était plus originale

que la distinction même de l'essence et de l'existence, que celle du possible et du réel ? Si l'être même devait être pensé comme une exigence dont les catégories de la modalité (possibilité, contingence, nécessité) ne seraient que les spécifications inadéquates, qu'il faudrait résolument remettre en question ?

De ce que l'exigence n'est pas une catégorie morale, il s'ensuit qu'elle ne peut produire aucun impératif, qu'elle n'a rien à voir avec un devoir-être. Mais avec cela, la morale moderne, qui se déclare étrangère au bonheur et aime se présenter sous la forme catégorique d'une injonction, se trouve condamnée sans réserve.

Paul définit la foi (*pistis*) comme l'existence (*upostasis*) des choses espérées. La foi fournit donc une réalité et une substance à ce qui n'existe pas. En ce sens, la foi est semblable à une exigence, à condition, cependant, de préciser qu'il ne s'agit pas de l'anticipation d'une chose à venir (comme c'est le cas pour le dévot) ou qui devrait être réalisée (comme c'est le cas pour le militant politique) : la chose espérée est déjà présente sous la forme d'un achèvement en tant qu'exigence même. C'est pourquoi la foi ne peut être une propriété du croyant, mais une exigence qui ne lui appartient pas et l'atteint de l'extérieur, depuis les choses espérées.

Quand Spinoza définit l'essence comme *conatus*, il pense quelque chose comme une exigence. C'est

pourquoi dans la proposition 7 de la troisième partie de l'*Éthique* : « *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentia* », le terme *conatus* ne doit pas être traduit, comme on le fait d'habitude, par « effort », mais bien par « exigence » : « l'exigence, à travers laquelle chaque chose exige de persévérer dans son être, n'est rien d'autre que son essence actuelle ». Que l'être exige (ou désire : la scolie précise que le désir – *cupiditas* – est un des noms du *conatus*) signifie qu'il ne s'épuise pas dans sa réalité factuelle, mais contient une exigence qui va au-delà de cette dernière. L'être n'est pas simplement, mais il exige d'être. Ce qui signifie, encore une fois, que le désir n'appartient pas au sujet, mais à l'être. Tout comme celui qui a rêvé d'une chose, en réalité l'a déjà possédée, de la même manière le désir porte avec lui sa propre satisfaction.

L'exigence ne coïncide ni avec la sphère des faits ni avec celle des idéaux : elle est plutôt matière, au sens où Platon la définit dans le *Timée*, comme un troisième genre de l'être entre l'idée et le sensible, « qui offre un lieu (*khôra*) et une place aux choses qui viennent dans l'être ». C'est pour cette raison que, comme de la *khôra*, on peut dire aussi de l'exigence que nous la percevons « avec une absence de sensation » (*met anaisthesis*, non pas « sans sensation », mais « par une anesthésie ») et avec un « discours bâtard et à peine croyable » : c'est-à-dire qu'elle a l'évidence de la sensation sans la sensation (comme – dit Platon –

il arrive dans les rêves) et l'intelligibilité de la pensée mais sans définition possible. La matière est, en ce sens, l'exigence qui rompt la fausse alternative entre le sensible et l'intelligible, le linguistique et le non-linguistique : il y a une matérialité de la pensée et de la langue, comme il y a une intelligibilité de la sensation. Et c'est ce tiers indéterminé qu'Aristote appelle *ulè* et les penseurs médiévaux *silva*, « visage incolore de la substance » et « sein infatigable de la génération », et dont Plotin dit qu'il est comme « une empreinte du sans forme ».

Il faut penser la matière, non comme un substrat, mais comme une exigence des corps : elle est ce qu'un corps exige et que nous percevons comme sa plus intime puissance. On comprend mieux ainsi le lien qui noue depuis toujours la matière à la possibilité (c'est pourquoi les platoniciens de Chartres définissaient la *ulè* comme « la possibilité absolue, qui tient toutes choses impliquées en elle ») : ce que le possible exige, ce n'est pas de passer à l'acte, mais de se matérialiser, de se faire matière. C'est en ce sens qu'il faut entendre les thèses scandaleuses de ces matérialistes médiévaux comme Amalric de Bène et David de Dinant qui identifiaient Dieu et la matière (*yle mundi est ipse deus*) : Dieu est l'avoir lieu des corps, l'exigence qui les marque et les matérialise.

Tout comme, selon un théorème de Benjamin, le Règne messianique ne peut être présent dans l'histoire

que sous des formes ridicules et infâmes, de la même manière, sur le plan des faits, l'exigence se manifeste dans les lieux les plus insignifiants et selon des modalités qui, dans les circonstances présentes, peuvent apparaître méprisables et incongrues. Au regard de l'exigence, tout fait est inadéquat, toute satisfaction insuffisante. Et non pas parce qu'elle excède toute réalisation possible, mais simplement parce qu'elle ne peut jamais être mise sur le plan d'une réalisation. Dans l'esprit de Dieu – c'est-à-dire dans l'état d'esprit qui correspond à l'exigence comme état de l'être –, les exigences sont déjà satisfaites de toute éternité. Dans la mesure où il est projeté dans le temps, le messianique se présente comme un autre monde qui exige d'exister dans ce monde, mais ne peut le faire que sur un mode parodique ou approximatif, comme une distorsion, pas toujours édifiante, du monde. La parodie est, en ce sens, la seule expression possible de l'exigence.

C'est pourquoi l'exigence a trouvé une expression sublime dans les béatitudes évangéliques, dans la tension extrême qui sépare le Règne du monde. « Heureux les pauvres d'esprit, parce que le règne des cieux leur appartient. Heureux les humbles, parce qu'ils posséderont la terre. Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés... Heureux les persécutés, parce que le règne des cieux leur appartient... Heureux vous serez quand on vous maudira et qu'on vous persécutera. » Il est significatif que, dans le cas privilégié des pauvres et des persécutés – c'est-à-dire dans les deux

conditions les plus infâmes aux yeux du monde – le verbe soit au présent : le règne des cieux appartient ici et maintenant à ceux qui se trouvent dans la situation qui en est la plus éloignée. Que l'exigence soit étrangère à toute réalisation factuelle au futur se trouve ici affirmé de la façon la plus pure : et pourtant, justement pour cela, c'est là qu'elle trouve son véritable nom. Elle est – dans son essence – béatitude.

L'exigence est l'état de complication extrême d'un être, qui implique en lui toutes ses possibilités. Ce qui signifie qu'elle se tient dans une relation privilégiée avec l'idée que, dans l'exigence, les choses sont contemplées *sub quadam aeternitatis specie*. Comme lorsque nous regardons l'aimée pendant qu'elle dort. Elle est là – mais comme détachée de tous ses actes, obscure et recueillie en elle-même. Comme l'idée, elle est là, et, en même temps, elle n'est pas là. Elle se tient devant notre regard, mais pour qu'elle y soit vraiment, il faudrait la relever, et, faire cela, ce serait la perdre. L'idée – l'exigence – est le rêve de l'acte, la dormition de la vie. Toutes les possibilités sont désormais recueillies en une seule complication que la vie déploiera progressivement – et qu'elle a déjà, en partie, déployées. Mais au fur et à mesure de ces déploiements, inexplicable, l'idée recule en elle-même et se complique toujours davantage. Elle est l'exigence qui reste intacte dans toutes ses réalisations, le sommeil qui ne connaîtra pas de réveil.

Sur le dicible et l'idée

1.

Ce n'est pas l'indicible, mais le dicible qui constitue le problème auquel la philosophie doit se mesurer à chaque fois. En effet, l'indicible n'est rien d'autre qu'une présupposition du langage. Dès qu'il y a langage, la chose nommée se trouve présupposée comme le non-linguistique ou le sans relation avec lequel le langage a établi sa relation. Ce pouvoir présupposant est si fort que nous imaginons le non-linguistique comme quelque chose d'indicible et de sans relation que nous tentons d'une certaine manière de saisir comme tel, sans nous rendre compte que, de cette façon, nous ne faisons alors rien d'autre que d'essayer de saisir l'ombre du langage. En ce sens, l'indicible est une catégorie authentiquement linguistique, que seul un être parlant peut concevoir. C'est pourquoi Benjamin, dans une lettre à Buber du mois de juillet 1916, pouvait parler d'une « élimination cristalline de l'indicible dans le langage » : l'indicible n'a pas lieu à

l'extérieur du langage comme un présupposé obscur, mais, en tant que tel, il ne peut être éliminé que *dans* le langage.

Nous essaierons de montrer que le dicible, tout au contraire, n'est pas une catégorie linguistique, mais authentiquement ontologique. L'élimination de l'indicible dans le langage coïncide avec l'exposition du dicible comme tâche philosophique. C'est pourquoi le dicible ne peut jamais se donner, comme l'indicible, avant ou après le langage : il émerge avec lui sans toutefois s'y réduire.

2.

Par ce terme – *dicibile, lekton* – les stoïciens désignaient un élément essentiel de leur doctrine des incorporels, sur la définition desquels pourtant les historiens de la philosophie n'ont toujours pas trouvé d'accord. Avant de se lancer dans une enquête sur ce concept, il conviendra donc de le situer avant tout dans le contexte philosophique qui lui revient. Les chercheurs modernes, qui tendent à projeter, de manière anachronique, des catégories et des classifications modernes sur les catégories antiques, inscrivent habituellement ce concept dans la sphère de la logique. Et pourtant ces mêmes chercheurs savent parfaitement que la division de la philosophie en logique, ontologie, physique, métaphysique, etc., est l'œuvre des grammairiens et des scolastes de la fin de l'Antiquité

et qu'elle se prête à des équivoques et à des confusions en tout genre.

Soit le traité aristotélicien sur les *Catégories* ou prédictions (mais le terme grec *katégoriai* signifie dans le langage juridique « imputations, accusations »), classé traditionnellement parmi les œuvres logiques d'Aristote. Il contient néanmoins des thèses dont le caractère ontologique ne fait aucun doute. C'est pourquoi les commentateurs de l'Antiquité discutaient sur la question de savoir quel était l'objet (*skopos*, la finalité) du traité : les paroles (*phonai*), les choses (*pragmata*) ou les concepts (*noemata*). Dans le prologue de son commentaire, Jean Philopon, répétant des arguments de son maître Ammonios, écrit que selon certains (au nombre desquels Alexandre d'Aphrodise), l'objet du traité serait seulement les paroles, que selon d'autres (comme Eustache), ce serait seulement les choses et que, pour d'autres enfin (comme Porphyre), ce serait seulement les concepts. Selon Philopon, la thèse de Jamblique est plus correcte (il l'accepte en formulant quelques précisions), selon laquelle le *skopos* du traité, ce sont les paroles dans la mesure où elles signifient les choses à travers les concepts (*phonon sémainouson pragmata dia meson noemato*, Philopon, 1898, p. 8-9). De là l'impossibilité de distinguer, dans les *Catégories*, logique et ontologie. Aristote traite ainsi des choses, des étants, en tant qu'ils sont signifiés par le langage, et du langage en tant qu'il se réfère aux choses. Son ontologie présuppose le fait que, comme il ne se lasse pas de le répéter, l'être se dit (*to on legetai*), il est déjà

dans le langage. L'ambiguïté de la logique et de l'ontologique est si bien consubstantielle au traité que, dans l'histoire de la philosophie occidentale, les catégories se présenteront autant comme genres de la prédication que comme genres de l'être.

✠ Nos classifications des œuvres d'Aristote dérivent de l'édition qu'en a donnée Andronicos de Rhodes entre 40 et 20 av. J.-C. C'est à lui en effet que l'on doit aussi bien le recueil de ce que l'on a coutume d'appeler les écrits logiques d'Aristote dans un *Organon* que le classement tant décrié *méta ta phusika* des leçons et des notes que nous appelons aujourd'hui *Métaphysique*. Alors qu'Andronicos était convaincu qu'Aristote était un penseur consciemment systématique et que son édition reflétait par conséquent fidèlement l'intention de l'auteur, nous savons maintenant qu'il projetait sur lui des idées hellénistiques parfaitement étrangères à un esprit classique. Les éditions modernes d'Aristote, bien qu'elles soient mises à jour du point de vue de la philologie, reflètent encore malheureusement la conception erronée d'Andronicos. Et c'est ainsi que nous continuons à lire Aristote comme s'il avait vraiment composé systématiquement un organon logique, des traités sur la physique, sur la politique et sur l'éthique, et enfin, la *Métaphysique*. Une lecture d'Aristote ne devient possible qu'à partir de la destruction de cette articulation canonique de sa pensée.

3.

Des considérations analogues valent pour le dicible des stoïciens. Dans les études modernes, l'appartenance du *lekton* à la sphère de la logique semble aller de soi, mais elle repose sur des décisions (comme celle qui concerne l'identité entre *sémainomenon* et *lekton*, signification et dicible) qui n'ont rien de certain. Considérons le témoignage d'Ammonios, qui définit de manière critique le *lekton* en adoptant un point de vue aristotélicien : « Aristote enseigne ce que sont les choses avant tout et immédiatement signifiées (*sémainoména*, à savoir par les verbes et les noms) et les concepts (*noemata*) et, à travers ces derniers, les choses (*pragmata*) et il affirme qu'il ne faut pas penser qu'il y ait, en plus de ces derniers (à savoir le *noéma* et le *pragma*), un autre médium, comme celui que les stoïciens supposent sous le nom de dicible (*lekton*) » (Ammonios, 1897, p. 5). Ainsi Ammonios nous apprend que les stoïciens inséraient, de manière bien inutile à son avis, entre le concept et la chose, un troisième terme qu'ils appelaient le dicible.

Le passage en question provient du commentaire d'Ammonios au *Peri hermeneias*. C'est là qu'Aristote définissait le processus de « l'interprétation » à travers trois éléments : les vocables (*ta en tē phonē*), les concepts (plus précisément, les affections dans l'âme, *ta pathēmata en tē psukhē*) dont les vocables sont les signes, et les choses (*ta pragmata*), dont les concepts sont les similitudes. Le dicible stoïcien, suggère Ammonios,

non seulement n'est pas quelque chose de linguistique, mais n'est même pas un concept ni une chose. Il n'a lieu ni dans l'esprit ni simplement dans la réalité, il n'appartient ni à la logique ni à la physique, mais il se trouve en quelque sorte entre les deux. C'est de cette situation particulière entre l'esprit et les choses qu'on tentera de tracer une carte. Il est possible, en effet, que cette situation entre l'esprit et les choses soit précisément l'espace de l'être, que le dicible, donc, coïncide avec l'ontologique.

4.

La source la plus riche, et, en même temps, la plus problématique, dont doit partir toute interprétation de la doctrine du dicible est un passage de l'*Adversus mathematicos* de Sextus Empiricus (1842, VIII, 11 *sq.*, p. 291) : « Certains avaient mis le vrai et le faux dans la chose signifiée (*peri to sémainoméno*), d'autres dans la parole (*peri tè phoné*) et d'autres encore dans le mouvement de la pensée (*peri tè kinesei tès dianoias*). Pour ce qui est de la première opinion, les stoïciens l'emportent, qui ont soutenu que les trois s'unissent entre eux, le signifié (*sémainomenon*), le signifiant (*sémainon*) et l'objet (*tunkanon*, « ce à quoi il arrive d'être », la chose existante qui se trouve à chaque fois en question). Le signifiant est le mot (*phoné*) – par exemple « Dion » ; le signifié est la chose même en tant qu'elle se manifeste elle-même (*auto to pragma to*

up autès deloumenoun), que nous saisissons comme ce qui se tient à côté (*paruphistaménou*) de notre pensée et que les barbares ne comprennent pas même quand ils entendent la parole ; l'objet est la substance qui existe à l'extérieur (*to ektos upokeimenon*) (par exemple Dion lui-même). Quant à ces derniers, deux sont des corps, à savoir le mot et l'objet, l'un en revanche est incorporel, c'est-à-dire la chose signifiée et dicible (*to sémainoménon pragma kai lekton*), qui devient vraie ou fausse ».

Le signifiant (la parole signifiante) et l'objet (la chose qui lui correspond dans la réalité, dans les termes modernes, le dénoté) sont évidents. Plus problématique en revanche est le statut du *sémainoménon* incorporel, que les chercheurs ont identifié au concept présent dans l'esprit d'un sujet (semblable au *noéma* aristotélicien selon Ammonios) ou au contenu objectif d'une pensée, qui existe indépendamment de l'activité mentale d'un sujet (comme la « pensée » – *Gedanke* – chez Frege) (Schubert, 1994, p. 15-16).

L'une et l'autre de ces interprétations projettent sur la Stoa la théorie moderne de la signification, et, par là même, omettent de se confronter à une lecture philologiquement correcte du texte. Le fait que les barbares ne comprennent pas le *sémainoménon* quand ils entendent la parole peut conduire à l'assimiler au sens ou à l'image mentale (dans le sens de Frege) ; mais Sextus, opposant les stoïciens à ceux qui posent le vrai et le faux « dans le mouvement de la pensée », exclut implicitement que le *sémainoménon* puisse

s'identifier à la pensée d'un sujet. Le texte dit du reste clairement que le *sémainoménon* n'est pas identique à la pensée, mais qu'il « subsiste à côté » d'elle. Même le passage suivant, qui semble évoquer quelque chose de semblable à ce que les modernes appellent le signifié (au moins dans le sens de *Bedeutung* ou dénotation), exige une interprétation plus attentive. Le *sémainoménon* est ici défini comme la chose elle-même (*auto to pragma*) en tant qu'elle est manifestée par la parole (*to up autès deloumenou* ; on notera la répétition de l'article *to*, que nous avons restitué par « en tant que »).

Pragma, comme le latin *res*, signifie avant tout « ce qui est en question, ce qui est en jeu dans un procès ou dans une discussion » (d'où la traduction par « chose » qui dérive du latin *causa*), et puis aussi « chose » ou « état de fait » ; mais qu'il ne s'agisse pas ici d'une chose en ce second sens est clair, par la distinction du *tunkanon*, c'est-à-dire ce à quoi il arrive, à chaque fois, d'être (*a tunkanei onta*), l'événement ou l'objet réel. Cela ne signifie pas, cependant, que la « chose même » soit simplement le signifié au sens moderne, le contenu conceptuel ou l'objet intentionnel indiqué par la parole. La chose même, *auto to pragma*, indique ce qui est en question dans la parole et dans la pensée, la *res* qui, à travers la parole et la pensée, mais sans coïncider avec elles, est en *cause* entre l'homme et le monde.

Comme Émile Bréhier l'a observé, la précision « la chose signifiée et dicible » n'implique pas que *sémainoménon* et *lekton* soient la même chose, que le fait d'être dicible soit identique au fait d'être signifié.

Dans son édition du fragment, Arnim a inséré une virgule entre *sémainoménon pragma* et *kai lekton*, ce qui permet d'affirmer autant l'identité que la différence entre les deux termes. « En général » conclut Bréhier, « si la signification est un exprimable » (c'est ainsi que Bréhier traduit *lekton*), « il ne s'ensuit en aucune façon que chaque exprimable soit une signification » (Bréhier, 1997, p. 15). L'interprétation du syntagme « la chose même » (*auto to pragma*) devient par là même d'autant plus décisive : ce qui est en question, c'est la chose même en tant qu'elle est manifeste et dicible : mais comment entendre et où situer une telle « chose même » ?

✠ La *Dialectique* d'Augustin a conservé pour nous une analyse de la signification linguistique où l'influence de Varron et de la Stoa est évidente. Augustin (*De dial.*, 5) distingue dans le mot (*verbum*) – lequel tout en étant un signe, ne cesse d'être une chose » – quatre éléments possibles. On a le premier élément quand la parole est prononcée en référence à elle-même, comme dans un discours grammatical (dans ce cas *verbum* et *res* coïncident) ; dans le second – qu'Augustin appelle *dictio* – la parole est prononcée non pour se signifier elle-même, mais quelque chose d'autre (*non propter se, sed propter aliquid significandum*) ; le troisième est la *res*, à savoir l'objet externe, « qui n'est ni la parole ni le concept de la parole dans l'esprit (*verbi in mente conceptio*) » ; le quatrième, qu'Augustin, traduisant littéralement le terme stoïcien, appelle *dicibile*, est « ce qui du mot se perçoit non pas par les oreilles, mais par l'âme (*quicquid autem ex verbo non auris, sed animo sentit et ipso animo*

continetur inclusum) ». La distinction entre la *dictio* (la parole dans son aspect sémantique) et le dicible ne devait pas pleinement le satisfaire, puisqu'il tente de l'éclaircir immédiatement après sans y parvenir complètement : « Ce que j'ai appelé *dicibile* est parole et pourtant n'est pas parole, mais ce qui, dans la parole, se comprend et se trouve contenu dans l'âme (*verbum est nec tamen verbum, sed quod in verbo intelligitur et animo continetur*). Ce que j'ai appelé *dictio* est une parole qui signifie cependant dans le même temps deux choses, à savoir aussi bien la parole elle-même que ce qui se produit dans l'âme à travers la parole (*verbum est, sed quod iam illa duo simul, id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat*) » (*De dial.*, 5).

Il ne faut pas perdre les nuances à travers lesquelles Augustin (recourant par exemple, à des prépositions différentes) tente de définir cette distinction. Dans la *dictio* est en question quelque chose (la signification) qui reste indissolublement lié à la parole signifiante (c'est une parole – *verbum est* – et en même temps, ce qui se produit dans l'âme – *in animo* – à travers la parole – *per verbum*) ; le dicible, en revanche, n'est pas à proprement parler une parole (*verbum est nec tamen verbum*), mais c'est aussi ce qui *de* la parole (*ex verbo*) se perçoit avec l'âme. La situation aporétique du dicible qui se trouve pris entre la signification et la chose est ici évidente.

5.

L'expression « la chose même » apparaît dans un passage décisif de la *Lettre VII* de Platon, un texte dont nous sommes encore loin de pouvoir mesurer l'in-

fluence sur l'histoire de la philosophie. Une comparaison entre la source stoïcienne citée par Sextus et la digression philosophique de la lettre montre en effet des affinités singulières. Donnons ici par commodité le texte de la digression :

Il y a pour tout être trois choses qui sont les conditions nécessaires de la science : en quatrième lieu vient la science elle-même, et en cinquième lieu il faut poser cela même à travers quoi chaque étant est connaissable (*gnoston*) et est vraiment. La première chose est le nom, la seconde, le discours qui définit (*logos*), la troisième, l'image (*eidolon*) ; la science est la quatrième. Si l'on veut comprendre ce que je viens de dire, il n'y a qu'à choisir un exemple ; il servira pour toute autre chose. Il y a une chose qu'on dit cercle (*kuklos esti ti legomenon*), dont le nom est celui-là même que je viens de prononcer ; puis il y a une définition (*logos*) composée de noms et de verbe : « ce dont les extrémités sont également distantes du centre », tel est le *logos* de ce qu'on appelle « sphère », « circonférence », « cercle ». Troisième est le cercle qu'on trace et qu'on efface, qu'on fabrique au tour et que l'on détruit ; tandis que le cercle lui-même (*autos o kuklos*) auquel toutes ces choses se rapportent n'éprouve rien de tout cela, parce qu'il est différent de toutes ces choses. Vient ensuite en quatrième la science, l'intelligence, l'opinion vraie sur ces choses ; et tout cela doit être pensé comme une seule et même chose, qui ne se trouve ni dans les mots (*en phonais*) ni dans les figures des corps, mais dans les âmes (*en psukhais*) ; d'où il est clair que sa nature diffère de celle du cercle même et des trois choses dont nous avons parlé (342 a 8 – d 1).

Non seulement c'est aux mots sur lesquels s'ouvre la digression (« il y a pour tout être trois choses qui sont les conditions de la science ») que correspondent point pour point les « trois se conjuguent entre eux » d'où part la citation stoïcienne de Sextus, mais les « trois » mentionnés ici (le *sémainon*, ou le mot signifiant, par exemple, « Dion », l'objet réel, le *tunkanon* et le *sémainoménon*) correspondent à autant d'éléments présents dans la liste de Platon. Le premier, la parole signifiante (*phoné*), correspond exactement à ce que Platon appelle nom (*onoma*, par exemple « cercle », qu'il situe justement *en phonais*) ; le second, le *tunkanon*, correspond au cercle « qu'on trace et qu'on efface, qu'on fabrique avec un tour et que l'on détruit », c'est-à-dire qui chaque fois se présente et survient.

Il est plus problématique d'identifier ce qui, dans la liste de Platon, correspondrait au *sémainoménon* et au dicible. Si on l'identifie avec le quatrième, qui « ne se trouve ni dans les mots ni dans les figures corporelles, mais dans les âmes », cela s'accorde avec le statut incorporel de la « chose signifiée », mais implique qu'il faille l'identifier avec la pensée ou avec l'esprit d'un sujet, alors que la source stoïcienne excluait toute coïncidence avec un « mouvement de la pensée ». Reste alors le cinquième – l'idée – à la dénomination technique (le cercle même, *autos o kuklos*) de laquelle la source stoïcienne semble se référer explicitement en écrivant « la chose même » (*auto to pragma*). S'il est vrai que l'histoire de la philosophie post-platonicienne, est, à commencer par Aristote, l'histoire des différentes

tentatives pour éliminer ou pour penser autrement l'idée, l'hypothèse que nous entendons suggérer ici est que les stoïciens substituent le dicible à l'idée, ou, à tout le moins, situent le dicible au lieu de l'idée.

⌘ J'ai montré ailleurs (Agamben, 2005, p. 15-16) qu'il convenait de rétablir le texte des manuscrits : « cinquièmement il est nécessaire de poser cela même *à travers quoi* (*di'ò*) il est connaissable » contre la version « il faut poser cela même *qui* est connaissable » adoptée par la plupart des éditions modernes.

⌘ Que la source citée par Sextus se rapporte de manière directe à la digression de la *Lettre VII* se trouve discrètement suggéré par le fait que dans la lettre le nom du personnage donné en exemple, qui est d'habitude Coriscos ou Callias chez Aristote, se trouve ici remplacé par celui de Dion, c'est-à-dire justement le nom de l'ami que Platon évoque continuellement dans la lettre.

6.

Que le dicible puisse avoir un rapport avec l'idée platonicienne est une hypothèse que les chercheurs modernes évoquent négativement seulement, quand ils écrivent, par exemple, que les *lekta*, « bien qu'ils ne soient pas des entités platoniciennes, peuvent néanmoins valoir comme contenus objectifs de la pensée et du langage » (Schubert, 1994, p. 15). La dénégation, comme d'habitude, est significative, parce qu'une

lecture de la doctrine du dicible mise en relation critique avec la théorie des idées permet justement d'en éclaircir le statut (et, dans le même temps, jette aussi une lumière nouvelle sur cette invention platonicienne si souvent mal comprise : l'idée). Comme l'idée, le dicible n'est ni dans l'esprit, ni dans les choses sensibles, ni dans la pensée, ni dans l'objet, mais entre eux. En ce sens, l'usage par les stoïciens du verbe *paruphistasthai* pour faire référence aux dicibles est éclairant : ils n'existent pas, mais « subsistent à côté » (tel est le sens littéral du verbe) de la pensée et de la représentation logique, tout comme l'idée est paradigme, à savoir ce qui se montre à côté (*para-deigma*) des choses. Les stoïciens prennent donc de Platon la modalité spéciale de l'existence de l'idée et modèlent sur elle celle du *lekton* ; ils le maintiennent ainsi dans une relation si étroite avec la pensée et le langage, qu'on a souvent pu confondre le *lekton* avec celle-ci ou avec celui-là. C'est dire qu'ils tentent de penser ensemble (sans pour autant les confondre, si l'observation de Bréhier sur la non-coïncidence de *sémainoménon* et de *lekton* est correcte) le quatrième et le cinquième élément de la digression platonicienne. D'où l'affirmation, répétée plusieurs fois dans les sources, que les stoïciens auraient identifié les idées aux concepts (*ennoémata tas ideas ephasan*, Arnim, 1903, II, 360 ; cf. *ibid.*, I, 65).

Le dicible conserve pourtant toujours un statut qui n'est pas simplement linguistique et qui est fortement objectif. Il est important de lire ensemble dans cette

perspective les deux passages qui semblent confondre la sphère du dicible avec celle du langage, mais qui les maintiennent, en réalité, clairement distinctes. « Tout dicible (*lekton*) doit être dit (*legethai dei*), et c'est de là qu'il tire son nom » (Sextus Empiricus, 1842, VIII, 80, p. 204 = Arnim, 1903, II, 167) et « dire (*legein*) et proférer (*propheresthai*) sont différents : on profère les paroles (*phonai*), on dit les choses (*legetai ta pragmata*), qui se trouvent être dicibles (*lekta tunkanei*) » (Diog. Laert., VII, 56 = Arnim, 1903, III). Non seulement ce qui est à dire ne coïncide pas, évidemment, avec le dit, mais proférer et dire, *phoné* et *pragma*, l'acte de parole et ce qui se trouve en question en lui sont distincts.

Le *lekton* n'est ni la chose ni le mot : c'est la chose dans sa dicibilité, dans son être en cause dans le mot, tout comme dans la *Lettre VII*, l'idée n'est pas simplement la chose, mais est la « chose même », dans sa connaissabilité (*gnoston*, connaissable, correspond ici précisément à *lekton*, dicible).

ℵ Heidegger souligne plusieurs fois à raison que *legein* n'équivaut pas simplement à « dire », mais signifie étymologiquement « recueillir ensemble dans la présence » (Heidegger, 1987, p. 266-269 : « *Ver-sammlung ist das ursprüngliche Einbehalten in einer Gesamtheit* »). *Legetai ta pragmata* ne signifie pas : « Les choses viennent à l'expression en paroles de la part d'un sujet parlant », mais « elles se manifestent et se recueillent dans la présence ». Il s'agit donc d'une thèse ontologique et non pas strictement logique. De la même manière, quand Aristote écrit que « *ton on legetai pollakos* », il faut traduire non pas simple-

ment, comme on le fait d'habitude, « le terme être se dit de nombreuses manières, a de nombreux sens », mais « l'être se rassemble ["se lit"] dans la présence de nombreuses manières ».

7.

Avant les stoïciens, Aristote déjà s'était confronté à la théorie de la connaissance contenue dans la *Lettre VII*. Dans le *Péri hermeneias*, une œuvre qui a influencé pendant des siècles toute la réflexion occidentale sur le langage, Aristote définit le processus de la signification linguistique d'une façon qui, si elle semble n'avoir aucune relation avec le texte de la digression, doit y être rapportée de manière très précise.

Ce qui est dans la parole (*ta en tē phonē*) est signe des impressions dans l'âme (*en tē psukhē*) et ce qui est écrit est signe de ce qui est dans la parole. Et tout comme les lettres ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, il en va de même pour les paroles ; ce dont elles sont avant tout les signes, c'est-à-dire les impressions dans l'âme, celles-ci sont les mêmes pour tous ; et de même les choses (*pragmata*) dont elles sont les similitudes, sont les mêmes pour tous. (*De Int.*, 16 a 3-7).

En fait, cette tripartition adoptée par Aristote pour articuler la compréhension (dans la parole, dans l'âme, dans les choses) reproduit précisément la distinction platonicienne entre ce qui est *en phonais*, dans les

paroles (le nom, le discours définitoire), ce qui est *en psukhais* dans les âmes (connaissance, intellect et opinion), et ce qui est *en somaton skémasin* (les objets sensibles). En revanche, conformément à la critique tenace adressée par Aristote à la théorie des idées, la chose même a disparu. La reprise de la liste platonicienne se trouve être en réalité une réfutation de la pensée de son maître, qui expulse l'idée du processus de l'*erméneia*, de l'interprétation du monde à travers les paroles et les concepts. L'apparition, sinon inexplicable d'un quatrième élément, la lettre, à côté des paroles, des concepts et des choses, est une allusion polémique – discrète, mais évidente pour le lecteur attentif – au texte du maître. Tandis que la digression de la *Lettre VII* avait en fait pour intention de montrer l'insuffisance de l'écriture par rapport à la chose même, la lettre, en tant que signe et élément de la parole, est ici la première garantie de l'intelligibilité du *logos*.

⌘ Nous proposons ici côte à côte la liste des éléments de la connaissance chez Platon, chez Aristote et chez les stoïciens :

PLATON	ARISTOTE	STOÏCIENS
nom	parole	signifiant
discours définitoire	impression dans l'âme	signifié
corps et figures	choses	objet (<i>tunkanon</i>)
science, concept	lettres	
chose même (idée)		dicible (chose même)

Tandis que chez Aristote l'idée est tout simplement expulsée, les stoïciens remplacent l'idée par le dicible.

Il est important d'observer que la liste platonicienne, dans la mesure où elle comprend la science et ses éléments, ne s'épuise pas dans une théorie de la connaissance et vise quelque chose – l'idée – qui n'appartient pas à la connaissance, mais la rend possible.

8.

Afin d'éclairer le concept stoïcien de *lekton*, nous avons tenté de montrer jusqu'ici ses analogies et ses relations possibles avec l'idée platonicienne. Mais, si notre hypothèse est correcte, il faut nous demander pourquoi les stoïciens ont décidé d'appeler « dicible » quelque chose qu'ils entendaient situer au lieu – ou à tout le moins, dans le lieu – de l'idée. Est-ce que cette dénomination ne contredit pas le texte de la digression, alors que Platon, qui soutient que ce dont il s'occupe sérieusement « n'est en aucune façon dicible (*réton*) comme les autres notions (*mathémata*) », semble attribuer à la chose même un statut d'indicibilité ?

Il suffit de situer l'affirmation dans son contexte au sein de la digression pour comprendre que ce qui est en question ici n'est pas tant une indicibilité absolue qu'un statut spécial de dicibilité, différent de celui qui échoit aux « autres *mathémata* ». Peu après, Platon affirme, en effet, que « si on n'a pas saisi les quatre premiers facteurs (parmi lesquels figurent le nom et le

logos), on ne pourra jamais connaître même de manière achevée le cinquième » ; et il ajoute à la suite que la connaissance de la chose même advient « lorsque sont frottés les uns contre les autres ces facteurs pris un à un : noms et *logoi*, visions et sensation, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles bienveillants et de discussions où ne s'immisce pas l'envie » (344 b 4-7). Ce qui concorde, au reste, avec l'affirmation sans équivoque du Parménide (135 e 3) selon laquelle les idées sont ce qui « se prend le mieux avec le *logos* – *ekeina a malista tis an logo laboi* ».

La compréhension de la digression implique donc à la fois que soit neutralisée l'opposition entre dicible et indicible et que se trouve repensée la relation entre idée et langage.

9.

Une exposition du rapport entre idée et langage doit partir du constat, apparemment trivial, que l'idée et les sensibles sont homonymes, à savoir que, bien que différents, ils ont le même nom. C'est justement sur cette singulière homonymie qu'Aristote concentre son abrégé de la philosophie platonicienne en *Métaph.*, 987 b : « Platon nomma alors ces êtres idées et (soutint) que toutes les choses sensibles sont appelées à côté d'elles et selon elles (*ta d'aisthéta para tauta kata tauta legesthai panta*) ; en effet, selon la participation, la multiplicité des synonymes est homonyme aux

idées (*kata methesin gar einai ta polla omonuma tois eidesin*) » (*ibid.*, 8-10). (Sont synonymes, pour Aristote, *Caté.*, I a 1-11, les entités qui ont le même nom et la même définition, homonymes, les entités qui ont le même nom mais une définition différente.)

Que les choses sensibles et l'idée soient homonymes, et plus encore, que les choses reçoivent leur nom de la participation aux idées est répété à plusieurs reprises par Platon, en *Phèdre*, 78 e : « Que dirons-nous des multiples choses, comme hommes, chevaux, vêtements [...], et de toutes celles homonymes aux idées » ; *Phèdre*, 102 b 1 : « Les autres choses, participant aux idées, en reçoivent les dénominations (*epo-numian*), nom tiré de quelque chose d'autre » ; et, presque dans les mêmes termes, en *Parm.*, 130 e : « Et il y a de telles idées, dont ils reçoivent les dénominations en y participant » ; *Rép.*, 596 a : « Nous avons l'habitude d'admettre une certaine idée unique pour chaque multiplicité à laquelle nous donnons le même nom ». Et c'est précisément cette homonymie qu'Aristote reprochera à son maître en écrivant que « si la forme des idées et celle des choses n'est pas la même, alors elles seront homonymes, comme si on appelait Callias aussi bien l'homme en chair et en os qu'un bout de bois, sans rien voir de commun entre eux (*mèdèmiàm koinonian*) » (*Métaph.*, 991 a, 5-8).

⌘ La compréhension du passage cité d'Aristote (*Métaph.*, 987 b 810), a été en partie faussée par une correction de l'édition Bekker qui a supprimé *omonuma*, bien que

le terme figure dans le codex qui fait le plus autorité (le *Parisinus*, 1853) et dans tous les autres (à deux exceptions près, le *Laurentianus*, 87.12, et le *Parisinus*, 1876). Trendelenburg a fait opportunément remarquer que, comme nous l'avons vu, Platon parle d'homonymie et jamais de synonymie. L'édition Jaeger (1957) a ainsi réintroduit *omonuma*, en mettant cependant entre parenthèses *ton sunonimon*. Le texte des manuscrits est parfaitement clair et ne nécessite aucune émendation : Aristote, en cela fidèle à Platon, veut dire que la multiplicité des choses sensibles qui portent le même nom (et sont par là synonymes : par exemple les chevaux en chair et en os) devient homonyme par rapport aux idées (les chevaux partagent l'idée et le nom, mais n'ont pas la même définition).

Quant à la phrase *ta d'aistheta para tauta kata tauta legesthai panta*, Cherniss et Ross ont fait justement remarquer que la traduction habituelle « les choses sensibles existent séparées d'elles et sont toutes nommées selon elles » est inexacte et suppose l'insertion d'un *einai* qui manque dans les manuscrits (Cherniss, 1944, p. 178).

10.

L'idée est donc le principe unitaire dont les choses sensibles tirent leur nom, ou, plus précisément, ce qui fait qu'une telle multiplicité de sensibles constitue un ensemble et a le même nom. Le premier effet qu'entraîne pour les choses leur participation à l'idée est la dénomination. S'il y a, en ce sens, un rapport essentiel entre le nom et l'idée, cette dernière ne s'identifie

pourtant pas avec le nom, mais semble être plutôt le principe de la nominabilité, c'est-à-dire ce à quoi les choses participent et dont elles tirent leur dénomination. Mais comment concevoir un tel principe ? Est-il possible de penser sa consistance, indépendamment de la relation aux sensibles qui en tirent leur homonymie ?

Puisque c'est précisément sur ce point que portent les critiques d'Aristote à la théorie des idées, il sera opportun de commencer par examiner de telles critiques. Aristote interprète la relation entre l'idée et les sensibles à partir de celle entre « ce qui se dit selon le tout » (*ta kath olou = ta kath olou legomena*) ; Aristote se sert aussi de l'expression *ton en epi pollon*, l'un par-delà le multiple, et ce qui se dit selon les singuliers (*kath ekasta*). Nous nous sommes abstenus de traduire *katholou* par « l'universel », précisément parce que cette identification du problème des idées avec la *quaestio de universalibus* a marqué l'histoire de la réception de la théorie des idées et l'ensemble des méprises qui ont suivi, depuis Aristote jusqu'à ses commentateurs de la fin de l'Antiquité, et, au delà, à la scolastique.

Socrate, écrit en effet Aristote (*Métaph.*, 1078 b 18 sq.), fut le premier à trouver des définitions selon le tout, « mais tandis que lui ne posait pas ce qui se dit selon le tout (*ta katholou*) comme séparé (*chorista*), les platoniciens l'ont séparé et ont appelé de telles entités des idées ; et de cela ils tirèrent la conséquence qu'il y a des idées de toutes les choses qui se disent selon le tout (*ton katholou legomenon*) [...] ». Dans la brève histoire des doctrines philosophiques qui occupe le

premier livre de la *Métaphysique*, Aristote résume la théorie platonicienne des idées en ces termes : « Ceux qui mirent les idées au début, en essayant de saisir les causes des êtres sensibles ont introduit d'autres êtres en nombre égal ; comme quelqu'un qui, voulant compter, et n'ayant qu'un petit nombre d'objets, croirait l'opération impossible, et en augmenterait le nombre pour pouvoir compter. Car le nombre des idées est presque aussi grand, ou peu s'en faut, que celui des êtres dont ils cherchaient les causes. Pour chaque être singulier dont il y a une unité au-delà du multiple (*en epi pollon*), il y a un homonyme au-delà des substances, tant pour les choses d'ici que pour les choses éternelles » (*Métaph.*, 990 a 34 – b 8).

Or c'est précisément dans cette séparation du *katholou* que consiste pour Aristote l'erreur des platoniciens : « Puisque l'un se dit de la même manière que l'être (*ton en legetai osper kai to on*) et que la substance (*ousia*) de l'un est une, et puisque les choses dont la substance est une selon le nombre sont elles-mêmes une par nombre, il est évident que ni l'un ni l'être ne peuvent être substance des choses, comme ne peuvent l'être l'essence de l'élément ou du principe (*to stoikeio einai è arkhè*) [...]. L'être et l'un devraient être majoritairement substance du principe (*arkhé*), de l'élément et de la cause ; mais ils ne le sont pas, à partir du moment où rien de commun (*koinon*) n'est substance. La substance ne se prédique en effet de rien d'autre sinon d'elle-même et de ce qui la possède et dont elle est substance. L'un ne peut être dans le même temps

en plusieurs modes (*pollakè*), tandis que le commun se prédique dans le même temps en plusieurs modes. Il est donc évident que rien de ce qui se prédique selon le tout n'existe à côté et séparément de chacune des choses (*para to kath'ekasta khoris*). Ceux qui affirment les idées (*ta eidè*), c'est à raison qu'ils affirment qu'elles sont séparées, à partir du moment où pour eux elles sont substances ; mais en vérité, c'est à tort, parce qu'ils appellent idée (*eidòs*) l'un sur la multitude (*to en epi pollon*). La cause est qu'ils ne parviennent pas à expliquer de quoi sont faites de telles substances indestructibles à côté des choses sensibles (*para ta kath'ekasta kai aisthetas*). Ils posent ces dernières [les idées] égales par *eidòs* aux choses périssables (celles-ci, nous les connaissons), et [ils disent] homme-même (*autoanthropon*) et cheval-même (*autoippon*), en faisant précéder le nom des sensibles du mot *auto*, même » (1040 b 21 – 1041 a 5).

Aristote reprochera ainsi aux platoniciens d'avoir voulu donner une substance et une existence séparée à ce qui se prédique selon le tout, tandis qu'il est évident pour lui que l'universel – c'est ainsi que les Latins traduiront *to katholou* – ne peut jamais être substance, mais qu'il existe seulement dans chaque chose sensible. Platon aurait donc substantialisé la signification du terme général « l'homme » – ou « le cheval » et l'aurait séparé des hommes singuliers et des chevaux singuliers, et pour se référer à lui dans son homonymie par rapport aux sensibles, il aurait préfixé le nom commun du pronom *auto* : *autoanthropos*, *autoippos*.

11.

C'est justement à partir d'une analyse de l'expression linguistique de l'idée qu'il est possible de montrer l'inadéquation de l'interprétation aristotélicienne et, en même temps, d'accéder à une interprétation plus correcte de la théorie platonicienne.

L'expression linguistique de l'idée à travers le pronom anaphorique *auto* devait poser problème à Aristote à partir du moment où, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il affirme que « se trouverait dans l'embarras (*aporéseie*) celui qui demanderait ce qu'ils (les platoniciens) entendent par l'expression *autoekaston*, puisque pour l'homme-même (*autanthropos*) comme pour l'homme (*anthropos*), il n'y a qu'un seul discours définitoire (*logos*), celui d'homme » (*Eth. Nic.*, 1096 a 34 b-1). Et, en *Metaph.*, 1035 b 1-3, il fait une allusion évidente au cercle de la digression platonicienne, quand il écrit dans le même sens que « le cercle dit en absolu (*aplos legomenos*) comme tel cercle singulier se disent de manière homonyme, à partir du moment où il n'y a pas un nom propre (*idion onoma*) pour chacun d'entre eux ». Or c'est précisément cet usage du pronom *autos*, qui semblait aporétique pour Aristote, qui permet à la fois de nuancer l'homonymie entre l'idée et les sensibles, et de comprendre ce qui était en question dans l'idée pour Platon.

Revenons à l'expression qui exemplifie l'idée dans la *Lettre VII* : *autos o kuklos*, le cercle même (et non pas *autokuklos*, comme le suggère Aristote). L'idée n'a

pas de nom propre, mais elle ne coïncide pas non plus tout bonnement avec le nom. Elle se trouve désignée plutôt à travers l'adjectivation du pronom anaphorique *autos* (même).

Les pronoms n'ont pas, à la différence des noms, une signification lexicale (un sens – *Sinn*, dans les termes de Frege, ou une référence virtuelle, selon Milner). Ce qui définit un pronom anaphorique (comme *auto*) est qu'il peut désigner un segment de réalité seulement dans la mesure où ce segment a déjà été signifié à travers un autre terme doté de sens. C'est donc qu'il implique une relation de co-référence et une relation de reprise entre un terme manquant de référence virtuelle – le pronom anaphorisant – et un terme doté de référence actuelle – le nom anaphorisé (Milner, 1982, p. 19). Selon un des sens du verbe *anaphero*, il « reprend » la chose en tant qu'elle a été désignée par un nom antécédent. Soit l'exemple : « Je vois un cercle. *Le* vois-tu toi aussi ? ». Le pronom anaphorique « le », en soi privé de référence virtuelle, l'acquiert à travers la relation avec le terme « cercle » qui le précède.

Relisons maintenant le passage de la digression :

Il y a une chose qu'on dit cercle (*kuklos esti ti legomenon*), dont le nom est celui-là même que je viens de prononcer ; puis il y a une définition (*logos*) composée de noms et de verbe : « ce dont les extrémités sont également distantes du centre », telle est la définition de ce qu'on appelle « sphère », « circonférence », « cercle ». Troisième est le cercle qu'on trace et qu'on efface, qu'on fabrique au tour et que l'on détruit ; tandis que le cercle

lui-même (*autos o kuklos*) auquel toutes ces choses se rapportent n'éprouve rien de tout cela, parce qu'il est différent de toutes ces choses (342 a 8 – d1).

À quoi se réfère l'*auto*, qu'est-ce qui est « repris » en lui, et de quelle manière ? Avant toutes choses, ce qui est en question ici n'est pas une simple relation d'identité. Cela est exclu, non seulement par l'affirmation explicite de Platon, mais aussi par la structure grammaticale du syntagme. Le pronom *autos* (collé à un nom dans le sens de « même ») se construit en grec de deux manières, selon qu'il exprime l'identité (lat. *idem*) ou l'ipséité (lat. *ipse*) : *o autos kuklos* signifie « le même cercle » (dans le sens de l'identité) ; *autos o kuklos* signifie en revanche « le cercle même », au sens précis que nous allons maintenant essayer d'éclaircir et qui est celui dont Platon se sert pour l'idée. Alors que, dans *o autos kuklos*, le pronom est inséré en effet entre l'article et le nom, et se réfère donc directement au nom, dans *autos o kuklos*, il se réfère à un syntagme formé par l'article et le nom. L'article grec *o* a, à l'origine, la valeur d'un pronom anaphorique et signifie la chose en tant qu'elle a été dite et nommée. C'est seulement dans un second temps qu'il a pu acquérir pour cette raison la valeur de cette désignation qu'Aristote appelle *kath'olou* : le cercle en général, l'universel, opposé à tel cercle singulier. (Les Latins, dont la langue ne possédait pas d'article, avaient pour cette raison même des difficultés à rendre précise l'expression des termes généraux.)

Il est évident, en outre, que le cinquième facteur, le cercle même (*autos o kuklos*), ne peut se référer, comme Platon ne laisse de le répéter, à aucun des trois facteurs indiqués dans la digression, ni au nom « cercle », ni à sa référence virtuelle (identique à la définition, qui correspond au terme universel « le cercle »), ni à tel cercle sensible (la référence actuelle). Il ne peut pas se référer non plus – Platon a soin de le préciser tout de suite après (*Lettre VII*, 342 c 8) – à la connaissance ou au concept que nous en formons dans l'esprit.

Ce que le syntagme reprend ne peut alors qu'être contenu dans l'expression qui ouvre la liste, et en même temps, en reste exclu : *kuklos esti ti legomenon* : « il y a une chose qu'on dit cercle », littéralement : « cercle est quelque chose qui se dit ». Que l'expression soit extérieure à la liste, qu'elle soit pour ainsi dire avant le premier, est prouvé sans l'ombre d'un doute, par le fait que le nom, à qui échoit ici le premier rang, doit se référer à elle à travers des pronoms anaphoriques *o tout auto estin onoma o nun ephthegmetha*, littéralement : « auquel est nom celui-là même que nous venons de proférer ».

⌘ Benveniste a montré que la signification originale du latin **potis* (et de l'indo-européen *pot* dont il dérive), qui veut dire « maître », se réfère en fait à l'identité personnelle exprimée par une particule (souvent un adjectif ou un pronom, comme en latin *ipse*), qui signifie « précisément celui-là, lui-même » (comme dans le hittite *pet* (*pit*), particule enclitique « dont le sens est "précisément lui-même" »

particule d'identité renvoyant à l'objet dont il a été question », ou en latin *utpote*, « en tant que précisément », qui « identifie fortement l'action à son auteur, le prédicat à celui qui l'assume », Benveniste, 1969, I, p. 90). « Autant il est difficile de concevoir comment un mot désignant “le maître”, a pu s'affaiblir jusqu'à signifier “lui-même”, autant on comprend comment un adjectif marquant l'identité de la personne, signifiant “lui-même” a pu assumer le sens propre de “maître” » (*ibid.*, *loc. cit.*). Benveniste montre ainsi que le même déplacement sémantique se retrouve dans plusieurs langues : non seulement le latin *ipsissimus* signifie chez Plaute « le maître », mais aussi, en grec, dans la communauté pythagoricienne, *autos epha*, « il l'a dit lui-même » indiquait le maître par excellence, Pythagore (*ibid.*, *loc. cit.*).

On peut faire nôtre la définition de Benveniste, précisant que *potis* signifie « quelque chose, ou quelque en tant qu'il assume le nom par lequel il est nommé ou le prédicat qui lui est attribué ». L'usage platonicien d'*autos* s'éclaire ainsi davantage : l'identité qui est ici en question n'est pas l'identité numérique ou substantielle, mais l'identité (ou plutôt l'ipséité) en tant que définie par le fait d'avoir un certain nom, d'avoir été dite dans le langage d'une certaine manière.

12.

L'identification du terme anaphorisé est cependant rien moins que simple. Si on l'identifie avec le terme *kuklos*, il y a confusion entre le cercle et le nom « cercle », et la phrase qui suit (« dont le nom

est celui-là même que nous avons proféré ») devient superflue. Reste le pronom indéfini *ti*, dont les stoïciens feront leur catégorie ontologique fondamentale : mais en tant que pronom privé de référence virtuelle, pour pouvoir être repris anaphoriquement il ne peut pas être séparé des termes qui le précèdent et qui le suivent. C'est vraisemblablement pour souligner cette inséparabilité que Platon, plutôt que de recourir à la formule attendue : *esti ti kuklos legomenon*, écrit *kuklos esti ti legomenon* (*Lettre VII*, 342 b), « cercle est quelque chose de dit ». Une analyse attentive montre que la phrase forme un tout indivisible, dans lequel ce qui se trouve en question, ce n'est ni le cercle, ni le quelque chose, ni le dit, mais « l'être-le-cercle-dit ». Platon ne part pas, donc, d'un immédiat, mais d'un être qui se trouve déjà dans le langage, pour remonter dialectiquement, à travers le langage, vers la chose-même. Selon la célèbre méthode dialectique exposée en *République* 511 b 3 – c 2, le principe non présupposé (*arkhé anupothetos*) ne s'atteint qu'à travers la patiente élimination dialectique des présupposés (« en prenant les hypothèses non comme des principes – *arkhai* – mais comme des hypothèses »). Le cercle lui-même – que Platon appelle aussi *phusis*, « naissance » du cercle (*tou kuklou tès phuseos*, *Lettre VII*, 342 c 8) – n'est ni un indicible ni quelque chose de purement linguistique : *c'est le cercle repris dans et depuis son être-dit-cercle*.

C'est ainsi que dans le syntagme par lequel Platon indique l'idée – *autos o kuklos*, le cercle même –, ce qui est en question n'est pas tant, comme le croyait

Aristote, simplement un universel (*o kuklos*, le cercle) : l'*autos*, en tant qu'il se réfère à un terme déjà anaphorisé par l'article, reprend le cercle dans et à partir de son être-dit, dans et à partir de son être dans le langage, et le terme cercle dans et à partir de ce fait qu'il désigne le cercle. C'est pourquoi, le « cercle » même, l'idée ou la naissance du cercle n'est pas et ne peut être aucun des quatre. Ce n'est pas pour autant qu'il est différent d'eux. *Il est ce qui, à chaque fois, se trouve en question dans chacun des quatre et leur reste, en même temps, irréductible : ce à travers quoi le cercle est dicible et connaissable.* S'il est vrai, comme le soutenait Aristote, que l'idée n'a pas de nom propre, celle-ci, grâce à l'*autos*, n'est pas, cependant, parfaitement homonyme à la chose : comme « chose même », elle signifie la chose dans sa pure dicibilité et le nom dans sa pure nomination de la chose. Comme telle, c'est-à-dire dans la mesure où en elle la chose et le nom sont ensemble inséparablement en deçà ou au-delà de toute signification, l'idée n'est ni universelle ni particulière, mais, comme tiers, elle neutralise cette opposition.

✠ Dans le *Phédon* (76 e), Platon mentionne explicitement le mouvement anaphorique qui définit l'idée : « Si existent ces choses dont nous parlons toujours, le beau, le bien, et toute essence de cette espèce, et si nous rapportons vers elles (*anapheromen*) les choses sensibles... »

L'irréductibilité ontologique de l'anaphore *autos*, qui se trouve ainsi placée paradoxalement avant la substance,

est affirmée par Plotin avec une netteté particulière : « Le connaître », écrit-il, « est quelque chose d'un (*en ti*), mais l'un est sans le quelque chose (*aneu tou ti en*). S'il était un quelque chose, il ne serait pas l'un lui-même (*auto en*), puisque le "même" (*autos*) est avant le quelque chose (*pro tou ti*) » (*Ennéades*, 5, 3, 12).

✕ Frege, qui soutient que chaque signe a un sens (*Sinn*) et une signification (*Bedeutung*), observe qu'il nous arrive parfois d'utiliser un terme avec l'intention de parler non pas de sa signification, mais de la réalité matérielle du terme lui-même (comme lorsque nous disons « le mot "rose" a quatre lettres » ou de son sens, indépendamment du fait qu'il se réfère en acte à une signification réelle. C'est pour indiquer cette utilisation spéciale du mot que nous nous servons des guillemets.

Que se passe-t-il cependant si l'on essaie d'indiquer le terme, non pas dans sa matérialité ou dans son sens, mais quand il signifie quelque chose, à savoir le nom « rose » en tant qu'il signifie une rose ? Ici le langage se heurte à une limite, qu'aucun recours à des guillemets ne permettrait de contourner : on peut nommer le nom « rose » comme un objet (*nomen nominatum*), mais non pas le nom lui-même en tant qu'il désigne en acte une rose (*nome nominans*). Tel est le sens du paradoxe que Frege a exprimé dans la formule : « Le concept "cheval" n'est pas un concept » et Milner dans l'axiome : « Le terme linguistique n'a pas de nom propre ». Wittgenstein, dans le *Tractatus*, avait à l'esprit quelque chose de semblable, quand il écrit que « le nom montre qu'il indique un objet », mais ne peut pas dire le fait qu'il est en train de l'indiquer (4.126).

C'est cette anonymie du nom rose qui est en question dans l'idée de la rose, dans la rose même (qui est, pour cela, homonyme de la rose). En tant qu'il exprime l'impossibilité de nommer le nom « rose » sinon en le proposant à nouveau dans la forme du pronom anaphorique *autos*, l'idée marque le point où le pouvoir de nommer du langage doit battre en retraite et l'impossibilité pour le nom de se nommer lui-même en tant que nommant laisse apparaître la rose même, la rose purement dicible.

13.

On comprend mieux, dans cette perspective, la lecture proposée par Benjamin de l'idée comme nom. Selon Benjamin, les idées, qui sont soustraites à la sphère des phénomènes, se donnent uniquement dans la sphère de leur nom (ou de ce qu'elles ont un nom). « La structure de la vérité exige un être qui, en raison de son absence d'intention, égale l'être des simples choses, mais qui lui est supérieur pour sa consistance... L'être détaché de toute phénoménalité qui, seul, a ce pouvoir en propre, c'est celui du nom. C'est lui qui détermine le caractère de donné des idées. Mais celles-ci sont données moins dans un langage originaire (*Ursprache*), que dans une perception originaire (*Urvernehmen*), où les mots possèdent le noble privilège de nommer, sans l'avoir perdu dans la signification, qui est liée à la connaissance... L'idée est quelque chose de linguistique, plus précisément,

le moment, dans l'essence du mot, où celui-ci est symbole » (Benjamin, 1963, p. 17-18 ; 1985, p. 33).

Il ne s'agit pas simplement, comme le suggère la citation d'Hermann Güntert, qui suit immédiatement, d'une « divinisation du mot », mais de l'isolement, dans le langage, d'une sphère étrangère à la signification et qui ne saurait s'y réduire : celle du nom – ou plutôt, de la nomination, que Benjamin exemplifie à travers le renvoi à Adam : « Ce geste n'est pas seulement celui de Platon, mais, en dernière analyse, celui d'Adam, père de l'homme en tant que père de la philosophie. La dénomination adamique est si éloignée du jeu ou de l'arbitraire qu'en elle s'affirme l'état paradisiaque comme tel, qui ne devait pas encore lutter avec la signification communicative ».

C'est Antisthène qui, le premier, a insisté sur la dissymétrie radicale entre deux plans du langage – le nom et le discours –, en affirmant que pour ce qui est des substances simples et premières, il ne peut y avoir *logos*, discours, mais seulement nom. Dans le *Théétète*, Socrate se réfère explicitement à cette thèse, en affirmant que, des éléments premiers, « chacun en soi et pour soi (*auto kath'auto*) peut seulement être nommé, et qu'il n'est pas possible de rien ajouter d'autre, ni qu'il est ni qu'il n'est pas... ni lui-même (*to autos*), ni cela (*ekeino*), ni chacun (*ekaston*), ni lui seul (*monon*), ni ceci (*touto*)... Il est impossible de dire en un discours un des éléments premiers, parce qu'il a seulement le nom (*onoma gar monon ekein*) » (*Théétète*, 201 sq.). (La proposition 3.221 du *Tractatus* s'exprimera dans

les mêmes termes : « Les objets je peux seulement les nommer... Je peux seulement en dire quelque chose, non pas les dire ».)

C'est à cette dissymétrie que Platon entend se mesurer. Se situant sur le plan de la langue où il n'y a que des noms, l'idée essaie de penser ce qu'il arrive à chaque chose du fait d'être nommée, de devenir homonyme. Les idées sont donc le contraire d'une généralité, et, pourtant, on comprend aussi pourquoi elles ont pu être mal comprises, en ce sens, comme des universaux. En nommant une singularité, le mot la constitue comme homonyme, comme définie, avant tout autre caractère ou qualité, par le simple fait de porter le même nom. Ce n'est pas la participation à des traits communs, mais l'homonymie, le pur fait d'avoir un nom, qui définit le rapport entre les phénomènes et l'idée. Et c'est cette station de la chose à côté d'elle-même, dans le pur fait d'avoir un nom, que Platon essaie d'indiquer, contre Antisthène, à travers l'anaphore *auto* : *autos o kuklos*, le « cercle même » saisit le cercle non pas au niveau de la signification, mais dans le pur fait d'avoir un nom, dans cette dicibilité pure qui seule rend possibles le discours et la connaissance.

14.

Dans son livre sur *Les Noms divins*, Usener a montré l'étroite intrication entre la formation des concepts

religieux et celle des noms des dieux. Le nom n'est pas, pour Usener, « un signe conventionnel d'un concept (*nomos*), ni une dénomination qui saisit la chose en soi et son essence (*phusei*) » : il est le précipité d'une impression face au choc imprévu « avec quelque chose qui n'est pas le moi » (Usener, 1896, p. 46). La formation du nom des dieux reflète la formation de ces concepts linguistiques, qui procède de l'absolue singularité jusqu'au particulier et à sa fixation dans un concept de genre. L'événement du nom – la « frappe » des mots, selon l'image qu'Usener préfère employer – est par conséquent, surtout pour les époques les plus reculées, l'instrument essentiel pour mener l'enquête sur la formation des concepts et des représentations religieuses d'un peuple. Il montre ainsi comment, pour chaque chose et pour chaque action importante, se trouve créé dans le langage « un dieu momentané » (*Augenblicksgott*), dont le nom coïncide avec celui de l'acte et qui, à travers la répétition régulière, se transforme en un dieu « particulier » (*Sondergott*) et, plus tard, en un dieu personnel. Les *indigitamenta* romains ont conservé pour nous les noms des divinités qui correspondent à des actes singuliers ou à des moments de l'agriculture – *Vervactor*, qui nomme le premier labour de la jachère (*vervactum*), *Insitor*, qui nomme l'acte de la semence, *Occator*, qui correspond au travail du champ avec la herse, *Sterculinus*, qui se réfère à la fumure de la terre...

Usener subissait l'influence des théories psychologiques de son époque, qui concevaient la connaissance

comme un processus qui, à travers la répétition et l'abstraction, conduit du particulier au concept général. Il rappelle à plusieurs reprises, cependant, que, avec la cristallisation en un nom propre, le dieu particulier se déploie librement selon une loi qui lui est propre, qui porte à la formation de nouvelles dénominations. Dans l'enquête d'Usener, le nom divin devient ainsi quelque chose comme le chiffre ou la loi interne de la naissance et du devenir historique des figures divines. En développant l'hypothèse d'Usener peut-être au-delà de ses intentions, on pourrait dire que l'événement du nom et l'événement du dieu coïncident. Le dieu est la chose ou l'action à l'instant de son apparaître dans le nom. Ce dernier, sous la forme d'un *nomen agentis*, est, en ce sens, homonyme de l'action singulière : *Occator*, de l'acte de travailler la terre avec la herse, *Insitor* de l'acte de semer, *Sterculinus*, de la fumure de la terre, et ainsi de suite ; comme le montre leur évolution en une figure autonome, ces derniers ne coïncident pas, toutefois, simplement avec l'acte singulier lui-même, mais plutôt avec le fait d'être nommé.

Ici apparaît avec clarté l'analogie entre la doctrine d'Usener et la théorie platonicienne des idées : tout comme, à l'origine, le nom ne nomme pas la chose à travers un concept, mais un dieu, de la même manière, chez Platon, le nom ne nomme pas seulement la chose sensible (ou un concept), mais, avant toute chose, sa dicibilité : l'idée. Le dieu momentané, comme l'idée, est une pure dicibilité.

15.

C'est toute la théorie moderne de la signification qui se trouve ici remise en question. Elle se fonde sur l'articulation de trois éléments : le signifiant, le sens (*Sinn*) et la signification ou la dénotation (*Bedeutung*), qui présuppose à son tour l'entrelacs linguistico-sémantique du *Peri hermeneias* aristotélicien : mots / concepts / choses (dans les termes des commentateurs de la fin de l'Antiquité : « Les mots en tant qu'ils signifient les choses à travers les concepts »). Les linguistes préfèrent aujourd'hui appeler le sens « référence virtuelle » et la dénotation « référence actuelle ». Ils admettent que tandis que la définition de la première ne semble pas poser de difficultés, expliquer de quelle manière un terme se réfère en acte à un objet concret est pratiquement impossible. C'est ici que prend tout son sens le fait que la dernière recherche de Benveniste se soit conclue sur le diagnostic – qui représente d'une certaine manière un véritable naufrage pour la science du langage – selon lequel la langue est divisée en deux plans séparés et sans communication entre eux, le sémiotique et le sémantique : « Le monde du signe », écrit-il, « est clos. Du signe à la phrase, il n'y a pas transition ni par syntagmation ni autrement. Un hiatus les sépare » (Benveniste, 1974, II, p. 65). Soit le signe avec sa référence virtuelle, de quelle manière cette dernière, en s'actualisant, peut-elle se référer à un objet singulier ? (Kant se demandait déjà dans la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 : « Et si de

telles représentations *intellectuelles* reposent sur notre activité interne, d'où vient la concordance qu'elles doivent avoir avec des objets qui ne sont pourtant pas produits par elle ? », *Ak.*, X, 131.)

La question qu'il faut nous poser à ce stade est plutôt : comment est-il possible que la logique et la psychologie moderne aient pu accepter sans réserve un dispositif aussi arbitraire que celui inventé par Aristote, qui consiste à introduire dans l'esprit comme concept un caractère qui appartient en réalité au nom ? Le moment inaugural de la nomination – qui est à l'origine du concept et, comme tel, dans la construction du *Peri hermeneias*, est mentionné en premier – se retrouve, au prix d'une *époké* singulière, mis de côté comme un simple signe. De cette manière, le nœud ontologique être-langage – le fait que l'être se dise dans les noms – est transposé dans une psychologie et dans une sémantique, et, de cette manière, est toujours déjà oblitéré. L'ontologie, selon un processus qui a durablement marqué l'histoire de la philosophie occidentale, est toujours déjà déclinée dans une gnoséologie.

Le modèle platonicien, en revanche, qui ne s'épuise pas dans le nœud parole-concept-chose, implique un élément – l'idée – qui exprime le pur fait que l'être se dit. La connaissance n'a pas besoin ici d'être expliquée à travers un processus psychologique – qui est en réalité une mythologie – qui, depuis le particulier, à travers la répétition d'une même sensation et l'abstraction dans un concept, mène au général : particulier et universel, sensible et intelligible sont unis immédiatement dans

le nom à travers l'idée. L'ontologie ne coïncide pas avec la théorie de la connaissance, mais la précède et la conditionne (c'est pourquoi Platon peut écrire dans la *Lettre VII* que l'idée est « ce à travers quoi chaque être est connaissable et vrai » et préciser que « la connaissance est quelque chose de différent de la nature du cercle même », 342 a). De cette manière, selon la subtile caractérisation que Benjamin a donnée de l'intention de Platon, l'idée garantit à chaque fois que l'objet de la connaissance ne puisse pas coïncider avec la vérité.

C'est pourquoi les stoïciens, reprenant le geste de Platon, ont inséré le « dicible » dans leur théorie de la signification. Pour que le terme « rose » et le concept « rose » puissent se référer à telle rose existante, il faut supposer l'idée de la rose, la rose dans sa pure dicibilité et dans sa « naissance ». Selon la juste intuition poétique du plus platonicien des poètes modernes : « Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets » (Mallarmé, 1945, p. 368).

✂ Il convient de revenir sur la scission du plan de la langue entre sémiotique et sémantique, dont on ne saurait surestimer la pertinence philosophique. Benveniste, qui reprend et développe l'opposition saussurienne entre langue et parole, la caractérise en ces termes :

« Le sémiotique désigne le mode de signification qui est propre au **SIGNE** linguistique et qui le constitue

comme une unité. On peut, pour les besoins de l'analyse, considérer séparément les deux faces du signe, mais sous le rapport de la signifiante, unité il est, unité il reste. La seule question qu'un signe suscite pour être reconnu est celle de son existence, et celle-ci se décide par oui ou par non : *arbre-chanson-laver-nerf-jaune-sur* et non **arbre-*vanson-*lerf-*saune-*tur*.

[...] Pris en lui-même, le signe est pure identité à soi, pure altérité à tout autre. Avec le sémantique nous entrons dans le mode spécifique de signifiante qui est engendré par le DISCOURS. Les problèmes qui se posent ici sont fonction de la langue comme productrice de messages. Or le message ne se réduit pas à une succession d'unités à identifier séparément ; ce n'est pas une addition de signes qui produit le sens, c'est au contraire le sens ("l'intenté"), conçu globalement, qui se réalise et se divise en "signes particuliers", qui sont les MOTS. [...] Qu'il s'agit bien de deux ordres distincts de notions et de deux univers conceptuels, on peut le montrer encore par la différence dans le critère de validité qui est requis par l'un et par l'autre. Le sémiotique (le signe) doit être RECONNU ; le sémantique (le discours) doit être COMPRIS. La différence entre reconnaître et comprendre renvoie à deux facultés distinctes de l'esprit : celle de percevoir l'identité entre l'antérieur et l'actuel, d'une part, et celle de percevoir la signification d'une énonciation nouvelle de l'autre » (Benveniste, 1974, II, p. 64-65).

Toute tentative pour comprendre la signification linguistique – telle est celle de la sémiologie et de la logique, qui se fondent en dernière analyse sur le paradigme aristotélicien – sans tenir compte de cette scission qui divise le langage est condamnée à tourner à vide. Il est en effet

absolument illégitime de transférer la signification, qui est une propriété du signe, dans l'esprit ou dans l'âme, et on ne voit pas davantage comment il est possible d'articuler, comme le fait Aristote dans le *Peri hermeneias*, une théorie de la proposition – c'est-à-dire de la sémantique – à partir d'une définition purement sémiotique de la langue.

L'idée chez Platon a affaire à cette scission, dont il était, à sa manière, conscient et qui s'exprime, entre autres choses, dans l'opposition entre nom (*onoma*) et discours (*logos*). Dans l'idée, homonyme aux sensibles et principe de leur nomination, le signe atteint un seuil qui le fait passer dans la sémantique. La perception que le langage est fracturé en deux plans (sémiotique et sémantique) coïncide, en ce sens, avec l'origine de la philosophie grecque.

Si l'interprétation proposée par E. Hoffman du fragment 1 d'Héraclite est, comme nous le retenons avec Melandri (2004, p. 162-164) correcte, elle se trouve exprimée avec clarté précisément au début de la *sumgraphé* héraclitéenne dans l'opposition entre *logos* (discours) et *epea* (vocables, paroles). Les hommes – peut-on lire – n'entendent pas le *logos* ni avant ni après l'avoir écouté, parce qu'ils s'arrêtent au plan sémiotique des paroles (*epea*) et ne font pas l'expérience qui est en question dans le fait de parler, dans l'expérience du langage comme tel.

16.

La stratégie de Platon devient alors plus claire. Il n'a pas substantialisé et séparé, comme le pensait Aristote, une généralité, mais il a essayé de penser une pure dicibilité, sans aucune détermination concep-

tuelle. Le passage suivant de la digression le précise nettement : « Les quatre premiers facteurs ne manifestent pas moins la qualité (*to poion ti*) que l'être (*to on*) de chaque chose, en raison de la faiblesse du langage [...] ; des deux choses, l'être et la qualité, ce n'est pas la qualité (*to poion ti*), mais le quoi (*to de ti*) que l'âme veut connaître, tandis que chacun des quatre facteurs la met devant ce qu'elle ne cherche pas (*Lettre VII*, 342 e – 343 a ; 343 b-c). C'est pourquoi Platon, quand il tente d'exprimer le pur être, la « naissance » de quelque chose, a dû recourir à un pronom ; le pronom, en effet, avait été défini par les grammairiens de l'Antiquité comme cette partie du discours qui exprime la substance sans la qualité (Priscien : le pronom *substantiam significat sine aliqua certa qualitate*). Mais Platon, à la différence d'Aristote, n'a pas choisi un pronom déictique (« chaque substance signifie un ceci », *pasa ousia dokei tode ti semainein*, *Cat.* 3 b 10), mais le pronom anaphorique *autos*.

Dans le passage cité des *Catégories*, Aristote distingue la substance première, qui signifie un « ceci », parce qu'elle manifeste un quelque chose d'indivisible et de un (cet homme-là, ce cheval-ci), des substances secondes (l'homme, le cheval), qui n'impliquent pas une deixis, mais signifient plutôt une qualité (*poion ti semainei*) (*ibid.*, 12-16). Il reste en tout cas que, pour Aristote, il y a bien un point où le langage signifie un (*en semainei*), où il atteint sans équivoque son référent.

Pour Platon, en revanche, en raison de la « faiblesse » du langage (*ton logon asthenes*, *Lettre VII*, 343 a 1),

la seule manière (fût-elle insuffisante) de manifester un pur existant dans sa naissance, n'est pas de l'indiquer mais de le reprendre dans et du langage, à travers l'anaphore *autos*. Dans le *Timée* (49 d 4-6), l'impossibilité de désigner les êtres sensibles à travers un déictique et la nécessité de se servir, pour leur désignation, d'une anaphore, sont affirmées sans la moindre réserve : « Le sensible que nous voyons toujours sur le point de devenir incessamment autre, comme le feu ou l'eau, nous ne devons jamais l'appeler "ceci" (*touto*), mais toujours à chaque fois "de telle ou telle sorte" (*toiouton*) ». En dernière analyse, l'ontologie aristotélicienne repose sur une *deixis*, l'ontologie platonicienne sur une anaphore. Mais c'est justement ce qui permet à Platon de faire intervenir, à travers l'idée, une *arkhé anupothetos*, un principe non présupposé et au-delà de l'être.

Si le nom « cercle » dit autant l'être que la qualité du cercle, dans l'idée (dans le « cercle même »), le nom est repris de sa signification vers la manifestation du pur être-dit-cercle, c'est-à-dire vers sa dicibilité. Cela signifie que non seulement la thèse kantienne selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel (c'est-à-dire « le concept d'un quelque chose qui s'ajoute au concept d'une chose ») vaut pour l'idée de Platon, mais aussi que Platon n'a jamais substantialisé l'idée comme un universel – qui pourrait être situé quelque part dans le ciel ou dans l'esprit (les idées, selon une doctrine platonicienne rapportée par Simplicius « ne sont dans aucun lieu », Simplicius, 1882, p. 453).

Ce qui est en question dans une pure dicibilité, ce qui se déploie seulement à travers le lent et patient travail anaphorique qui « frotte les uns contre les autres noms et définitions, visions et sensations » (*Lettre VII*, 344 b 4) n'est rien d'autre que l'événement d'une ouverture de l'âme, que la digression compare avec efficace à la lumière qui jaillit d'une étincelle : « Il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec la chose-même et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul » (*ibid.*, 341 c 6 – d 2).

⌘ Pourquoi « la chose-même » est-elle si importante pour Platon, pourquoi est-elle « ce dont lui s'occupe sérieusement » ? Si dans l'être est en question l'articulation originaire du langage et du monde – le fait que « l'être se dit » (*to on legetai*) –, on dira alors que, tandis que pour Aristote l'articulation a lieu entre paroles, choses et concepts, Platon, en introduisant l'idée en plus de ces derniers, essaie de problématiser le fait même que la chose soit dite et nommée. Si la pensée se meut toujours déjà dans un monde nommé, elle peut néanmoins, à travers le geste anaphorique de l'idée, remonter à la chose même dans son pur être dit, dans sa dicibilité. Platon problématise ainsi le fait pur et irréductible que le langage soit donné. À ce stade – celui où le nom est repris du fait et dans le fait qu'il nomme la chose et où la chose est reprise du fait et dans le fait qu'elle est nommée par le nom –, monde et

langage sont en contact, c'est-à-dire simplement unis par une absence de représentation.

17.

La transposition – qui se produit dans la pensée de la fin de l'Antiquité, de Porphyre à Boèce, puis chez les logiciens médiévaux – de la doctrine des idées dans la *quaestio de universalibus*, est en ce sens la pire mésinterprétation de l'intention platonicienne, précisément parce que, alors qu'elle semble affirmer la nature « logique » de l'idée, en réalité, elle détruit le lien particulier avec l'élément linguistique qui était encore évident dans le terme « dicible ». Dans le commentaire de Boèce du *Peri hermeneias*, cette séparation est désormais accomplie. Les *pathémata tès psukhès* aristotéliens, que Boèce rend en latin de manière significative par *intellectus*, deviennent l'objet premier de la *vis significativa* du langage, tandis que la relation aux choses devient secondaire ou dérivée : « En fait, alors que les choses qui sont dans la voix signifient les choses et les concepts (*res intellectusque significant*), les concepts sont cependant signifiés de manière principale, tandis que les choses, que la même intelligence comprend, le sont de manière secondaire à travers la médiation des concepts (*per intellectuum medietatem*) » (*In Periherm.*, II, 32, 27). Par ailleurs, développant l'affirmation aristotélienne selon laquelle les *pathémata* et les choses sont identiques pour tous,

tandis que les paroles et les lettres sont différentes, Boèce précise que des quatre éléments qui forment l'entrelacs linguistico-sémantique, deux (*res et intellectus*) sont par nature (*naturaliter*) et deux (*nomina et litterae*) sont par convention (*positione*). C'est ainsi que commence le processus qui conduira au primat du concept et à la transformation du dicible en une réalité mentale dont l'identité est en effet indépendante de la parole dans sa matérialité sonore. C'est seulement si la signification conceptuelle de la parole est, de cette manière, rendue indépendante de son signifiant changeant, qu'a été possible le processus de délinguisticisation de la connaissance qui allait conduire à la science moderne. Puisque, comme l'a montré Ruprecht Paqué (1970, *passim*), cette dernière n'est pas née seulement avec l'observation de la nature, mais a été rendue possible avant toutes choses par les recherches d'Ockham et des logiciens médiévaux, qui ont conduit à isoler et à privilégier dans l'expérience du langage la *suppositio personalis*, par laquelle la parole se réfère en acte et de manière univoque comme un pur signe à une *res extra animam*, de tous ces cas dans lesquels la parole se réfère d'une manière ou d'une autre à elle-même (*suppositio materialis*).

Le monde antique ne pouvait pas et ne voulait pas avoir accès à la science moderne, parce que, malgré le développement de la mathématique (qui se fit, le fait est significatif, de manière non algébrique), son expérience du langage – son ontologie – ne permettait pas de se référer au monde sans se référer aussi à la manière

dont ce monde se révèle dans la langue. C'est pourquoi Platon, dans l'excurus de la *Lettre VII*, ne privilégie en aucune manière le concept, qui, comme le nom, est changeant et instable, et dans le *Cratyle*, préfère laisser irrésolue la question de savoir si les noms sont par nature ou par convention. Seule la réduction de la langue à un instrument signifiant neutre, qui se réalise avec Ockham et le nominalisme tardif, a permis d'expulser de la signification tous les aspects (à commencer par l'autoréférence) dont on avait toujours pensé qu'ils lui étaient consubstantiels et qui seront plus tard relégués dans la rhétorique et dans la poésie.

Cela ne signifie certes pas que Platon entendait simplement s'en tenir à la réalité telle qu'elle se trouve révélée à travers la langue (dans son cas, le grec). Ici l'homonymie entre l'idée et les sensibles montre toute sa prégnance. L'idée se distingue des sensibles, mais partage le nom avec eux. L'idée en elle-même invisible et imperceptible, se maintient cependant irréductiblement en relation avec un élément linguistique sensible – le nom – et à travers lui, avec les êtres sensibles singuliers. C'est pourquoi, dans l'exposition aporétique de la théorie des idées dans le *Parménide*, qui remet en question toutes les relations possibles entre l'idée et les sensibles – la séparation, la participation et la ressemblance –, l'homonymie est la seule à n'avoir jamais été démentie. Parmi les conséquences absurdes qui découleraient de l'affirmation d'une séparation absolue entre les idées et les sensibles, Parménide mentionne explicitement celle selon laquelle « les

choses, qui pour nous sont homonymes des idées, sont en relation avec elles-mêmes mais non avec les idées et tirent leur nom d'elles-mêmes et non pas des idées » (*Parm.*, 133 d).

Ce n'est qu'à travers sa relation d'homonymie avec les choses que l'idée peut légitimement prétendre mettre fin à la « guerre civile que les noms se livrent (*onomaton oun stasiasanton*) » (*Crat.*, 438 d), non à travers la généralité du concept ni en cherchant « d'autres noms, différents de ceux-là », mais en montrant, à travers le nom *lui-même*, « quelle est la vérité des êtres » (*ibid.*). Le cinquième élément de l'entrelacs ontologique, que Platon appelle du nom anaphorique la « chose même », n'est pas nommable avec un autre nom dans la langue (je ne peux pas appeler « kuboia » l'idée de cercle, je peux seulement dire qu'elle est « le cercle même »). Ce qui ne peut pas avoir un nom propre est la dicibilité qui s'exprime dans le nom. En tant que purement et innommablement dicible, la chose même est « est au-delà des noms (*plèn onomaton*, *plèn* signifie étymologiquement "proche") » (*ibid.*).

⌘ Le problème du rapport entre la doctrine des universaux et le nominalisme est complexe et il n'est pas possible, comme il a pu arriver dans l'historiographie philosophique, de réduire le nominalisme – en tout cas celui qui précède Ockham, à une conception déterminée des universaux *in mente*. La position du *princeps Nominalium* du XII^e siècle, Pierre Abélard, est, à ce titre, particulièrement significative. La théorie d'Abélard n'est pas une théorie de l'universel,

mais du nom, aussi bien distinct de la chose (*res*) que du vocable (*vox*) et du concept (*intellectus*). Comme d'autres logiciens de son époque, Abélard affirme en effet l'unité du nom (*unitas nominis*) par rapport à la variété des vocables paronymes (adjectifs, verbes, etc.). Alors que les termes et les verbes varient selon les temps et les modalités, ce qui se trouve signifié dans le nom est un et immuable dans le temps. Cette thèse logique avait aussi des conséquences dans le milieu théologique puisqu'elle impliquait que l'affirmation « Christ est né » (*Christum esse natum*) est vraie en tous temps, aussi bien avant qu'après sa naissance. Ou, pour citer Bonaventure, qui résume de cette manière les thèses nominalistes : « D'autres ont soutenu que l'énonçable (*enuntiabile*) qui est vrai une fois, est toujours vrai et toujours se connaît de la même manière [...]. C'est ainsi que certains affirment que *albus*, *alba* et *album*, qui sont trois mots différents et ont trois façons différentes de signifier (*modi significandi*), impliquent toutefois un même signifié (*unam significationem important*), et sont un seul nom. Ils soutiennent, donc, que l'unité de l'énonçable doit être entendue non du côté du vocable ou de la manière de signifier, mais du côté de la chose signifiée. Une seule chose est d'abord future, puis présente, puis encore passée ; et c'est pourquoi énoncer que telle chose d'abord est future, puis encore passée n'implique aucune différence des énonçables, mais seulement des vocables (*non facit diversitatem enuntiabilium, sed vocum*) ».

En ce sens, la doctrine nominaliste d'Abélard a, comme on a pu l'observer (Courtenay, 1991, p. 11-48), une provenance platonicienne évidente, et une relation qui ne l'est pas moins (du point de vue terminologique aussi), avec la doctrine du dicible, qu'il appelle « énonçable ». L'objet

de la connaissance n'est, pour Abélard, ni la parole, ni le concept ni simplement la chose, mais la chose en tant que signifiée par le nom : « Il est certain que, quand nous soutenons qu'elles (les formes communes des choses) sont différentes des concepts (*ab intellectibus*), nous introduisons ainsi entre la chose et le concept la signification des noms (*praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio*) » (Abélard, 1919, p. 18). C'est en ce sens que ce dernier peut écrire que la logique « traite des choses non pas considérées en soi, mais en tant qu'elles ont un nom (*non propter se, sed propter se nomina*) » (De Rijk, 1956, p. 99) et que, néanmoins, logique et physique sont inséparables, parce qu'il est nécessaire de se demander si « la nature de la chose est d'accord avec l'énoncé (*rei natura consentiat enuntiationi*) » (*ibid.*, p. 286).

✕ L'idée porte le dicible vers la plus grande abstraction possible par rapport à la langue, mais cette abstraction n'est pas celle du concept, mais bien celle qui maintient le dicible encore en relation non avec les noms d'une langue, mais avec cette vérité de l'être vers lequel tendent, sans jamais la rejoindre, tous les noms et toutes les langues. L'idée est le purement dicible qui est compris par tous les noms et que, néanmoins, pas un nom et pas un concept d'une langue ne peuvent rejoindre seuls. Momigliano a soutenu que la limite des Grecs était qu'ils ne connaissaient pas les langues étrangères, ce qui est vrai – au moins jusqu'à un certain moment de leur histoire ; Platon et Aristote savaient néanmoins parfaitement qu'une même chose est nommée différemment dans les différentes langues (ceci est implicite dans le passage de la *Lettre VII* où il est dit que les noms n'ont aucune stabilité et dans la thèse du *Peri hermeneias*,

selon laquelle les paroles ne sont pas les mêmes pour tous les hommes). Le nom *kuklos* nomme la même chose qui est entendue dans le latin *circulus* et dans le français « cercle » : mais le cercle même reste en chaque langue nommé de manière seulement homonyme. Nous pourrions dire alors que, en dernière instance, l'élément linguistique propre à l'idée – le dicible – n'est pas simplement le nom, mais la traduction, ou ce qui est traduisible en lui. Benveniste a vu dans la traduction le point où on atteint la différence entre sémiotique et sémantique. On peut en effet transférer le sémantisme d'une langue dans celui d'une autre (telle est la possibilité de la traduction), mais non pas le sémiotisme d'une langue dans celui d'une autre (telle est l'impossibilité de la traduction). Au croisement d'une possibilité et d'une impossibilité, la traductibilité se situe donc sur le seuil qui unit et sépare les deux plans du langage. De là sa pertinence philosophique, que Benjamin a bien mise en lumière. Le passage difficile du sémiotique au sémantique est ici recherché, non à l'intérieur d'une langue, mais à travers la pluralité des langues, dans la totalité achevée de leurs intentions. C'est pourquoi, comme Mallarmé en avait eu l'intuition, par rapport à l'idée, la langue parfaite ne peut que manquer (« les langues parfaites en cela que plusieurs, manque la suprême »). C'est à sa place que se trouve, selon Platon, le *logos* de la philosophie, qui rapporte chaque langue à son principe dans le Musaique (la philosophie est pour cette raison, « la musique suprême » : « *Philosophias [...] ousès megistès mousikès, Phédon, 61 a* ; et de manière plus explicite encore en *Rép.*, 499 d : « La philosophie est la muse même, *autè è Mousa* »).

18.

Le problème de l'idée n'est pas séparable de l'idée de son lieu. Que les idées aient lieu (*ekei ton topon*) « au-delà du ciel » (*uperouranion topon*, *Phèdre*, 247 c) peut seulement signifier – comme Aristote et Simplicius observent justement – qu'elles « ne se trouvent dans aucun lieu » (*ouk en topo*, *Physique*, 209 b 34 ; *méde olos en topo*, Simplicius, 1882, p. 453). Et cependant, elles, qui n'ont pas lieu, et pour cette raison, risquent de ne pas être (« ce qui n'est ni au ciel ni sur terre n'est rien », *Timée*, 52 b) sont essentiellement reliées, fût-ce « de manière parfaitement aporétique (*aporatata*, littéralement, « totalement impraticable ») et le plus difficile à saisir (*dusalototaton*) » (*Timée*, 51 b) à l'avoir lieu des êtres sensibles, qui en reçoivent l'empreinte (*tupothenta ap auton*, *Tim.*, 50 c.) de manière « difficile à dire et merveilleuse (*dusphraston kai thaumaston*, *ibid.*) ». Et comme la doctrine du lieu (*khôra*) développée dans le *Timée* a été lue, dans l'histoire de la philosophie, au moins à partir d'Aristote, comme une doctrine de la matière, ce qui est en question ici, c'est, au même titre, la relation entre les idées et la matière.

Résumons à gros traits l'exposition du *Timée*. Elle commence par le constat de l'insuffisance de la position de deux espèces d'êtres, le paradigme intelligible et éternel (l'idée) et son imitation, le sensible. Le « troisième genre distinct » (*triton allon genos*) se trouve par là même introduit comme une exigence ou un postulat inamissible (le *logos* « contraint » –

eisanankazein – à le « faire apparaître » – *emphanisai*, 49 a). Sa nature, « difficile et obscure » ne fait pas l'objet d'une véritable définition, mais d'une description qui passe par une série de qualifications successives. Pour commencer, il est le « réceptacle » (*uopdokè*) de toute génération. Toutes les choses sensibles, qui ne cessent de s'engendrer et de se détruire, ont besoin de quelque chose « en quoi » (*en o*) apparaître, comme les figures qu'un artisan forge dans l'or ont besoin du métal pour prendre forme (de cette image, Aristote pourrait avoir déduit que ce qui est en question ici est la matière des corps).

Cette « nature qui reçoit tous les corps » est toujours la même et elle doit être en elle-même privée de forme, comme est amorphe le « matériel de frappe » (*ekmageion*, 50, le terme contient l'idée d'un « pétrissage » : cf. *masso*, *maktra*) qui peut prendre les empreintes de toutes les formes qu'il reçoit. Ce porte-empreinte est ainsi comparé à une « mère », ce dont il reçoit l'empreinte au « père », et la nature intermédiaire entre eux à un « fils ». Si la mère n'était pas privée d'une forme propre, l'empreinte (*ektupoma*) qu'elle reçoit ne serait pas visible, parce que sa propre forme « se montrerait à côté » (*paremphenomenon*, Aristote utilisera dans le *De anima*, 429 a 20, le même verbe pour préciser que si l'intellect matériel montrait sa propre forme aux côtés de celle de l'intelligible, il ferait obstacle à la compréhension). Le troisième genre, mère, réceptacle et porte-empreinte, est donc une « espèce invisible » (*anorato eidos*, l'expres-

sion est, en grec, d'une certaine manière, contradictoire) et « par nature à l'extérieur des formes ou idées (*ektos eidon*) » (51 a) ; et cependant, elle « participe de manière parfaitement aporétique et difficile à saisir » de l'intelligible.

Arrivé à ce point, dans une espèce de résumé vertigineux, Platon conclut qu'il faut donc admettre (*omologeton*, le verbe *omologeîn*, « avouer », indique une vérité qu'on ne peut pas ne pas reconnaître) trois genres d'êtres : 1) un genre non engendré et incorruptible, qui ne reçoit rien en lui ni ne va jamais en rien d'autre, invisible et non sensible (*anaistheton*), qui se contemple avec l'intelligence ; 2) un second genre, homonyme, ressemblant au premier, qui s'engendre et se détruit incessamment en un lieu quelconque (*en ti topo*) et qui se saisit avec l'opinion accompagnée par la sensation (*met aistheseos*) ; 3) un troisième, l'espace (*khôra*), lui aussi éternel et non sujet à la destruction, qui fournit un siège (*edra*) aux choses engendrées. « On peut l'atteindre avec un raisonnement bâtard accompagné d'une absence de sensation (*met anaisthêsias apton logismo tini notho*) à peine croyable. En regardant dans sa direction comme dans un rêve, nous disons qu'il est nécessaire que tout ce qui est soit dans un certain lieu et occupe un certain espace (*en tini topo kai katekon koran*) et que ce qui n'est ni au ciel ni sur terre n'est rien » (52 b).

19.

C'est Carlo Diano, le premier, qui a souligné que la manière dont Platon désigne la connaissabilité de la *khôra* est vraiment singulière. Non seulement parce que « tangible » (un adjectif que Platon utilise ailleurs pour désigner exclusivement les corps sensibles) contraste fortement avec « anesthésie », absence de sensations, mais aussi et surtout parce que, au lieu de recourir à la formule normale « *koris* » ou « *aneu aistheseos* », sans sensation, Platon préfère l'expression paradoxale, « avec anesthésie, accompagné par une absence de sensation » (Diano, 1973, *passim*). Qu'est-ce que l'on perçoit quand on perçoit une « absence de sensation » ? Qu'est-ce que Platon vise quand il écrit que percevoir l'avoir-lieu de quelque chose ne signifie pas simplement ne pas percevoir, mais percevoir une absence de perception, sentir une anesthésie ? Tandis que l'idée est simplement non sensible (*anaisheton*), ici l'anesthésie devient tangible, elle est perçue comme telle. Le caractère « bâtard » du raisonnement qui perçoit, comme en rêve, la *khôra*, dérive du fait qu'il semble mêler en lui les deux premières formes de connaissabilité, l'intelligible et le sensible. Si Platon peut écrire que la *khôra* participe, fût-ce d'une façon difficile à saisir, de l'intelligible, c'est parce que idée et espace communiquent à travers l'absence de sensation, comme si l'anesthésie qui définit négativement l'idée acquérait ici un caractère positif, qu'elle devenait une forme extrêmement spéciale de perception.

Plotin, commentant le passage du *Timée*, précise que quand l'âme, avec un raisonnement bâtard, perçoit la matière, elle ne pense pourtant rien, mais reçoit et elle subit quelque chose : « Ce *pathos*, cette passion de l'âme, sera-t-elle comme quand elle ne pense rien ? Non, parce que quand elle ne pense rien, elle ne dit rien, voire, elle ne subit rien. Quand en revanche elle pense la matière, alors elle subit une affection qui est comme l'empreinte du sans forme (*tupon tou amor-phou*) » (*Ennéades*, II, 4, 10). Si Platon s'était servi de la métaphore de l'empreinte, écrivant que la *khôra*, d'une manière difficile à dire et merveilleuse, « reçoit une empreinte » (*tupothenta*, *Tim*, 50 c) des idées, ici la relation s'inverse : ce sont les idées qui reçoivent une empreinte de l'amorphe.

Au-delà de la coloration mystique que Plotin semble lui conférer, ce qui est crucial ici c'est que la *khôra* remette en question et neutralise l'opposition simple entre intelligible et sensible, qui se révèle inadéquate. Dans l'exposition aporétique de la théorie des idées du *Parménide*, Platon avait montré comment la séparation absolue entre idées et sensibles (le fait de les penser *khoris*, séparément ; Aristote, reprenant l'argument pour sa critique, parlera d'un *khorismos*, d'une séparation) conduit à des conséquences absurdes. Aux apories du *khoris* et du *khorismos*, Platon répondant peut-être à des critiques qui circulaient déjà à l'époque de l'Académie, donne, à la faveur d'un jeu de mots heureux, la réponse géniale de la *khôra*. Au point où nous parvenons à percevoir de manière anesthétique

et impure non seulement le sensible, mais aussi le fait qu'il a lieu, alors l'intelligible et le sensible communiquent. L'idée, qui n'a lieu ni au ciel ni sur terre, a lieu dans l'avoir-lieu des corps, coïncide avec cet avoir-lieu lui-même.

Voici ce que Platon soutient avec une inhabituelle fermeté, quelques lignes plus loin : « À ce qui est vraiment, vient en aide un discours vrai par sa précision, montrant que, jusqu'à ce que l'on garde séparées une chose et l'autre (c'est-à-dire l'idée et le sensible), aucune des deux ne peut alors entrer dans l'autre pour devenir une seule chose et, en même temps, deux (*en ama tauton kai duo genésesthon*) » (52 c-d).

⌘ Le terme *khôra* signifie le lieu, l'espace inoccupé qu'un corps peut occuper. Il est étymologiquement relié à des termes qui signifient une privation, ce qui reste quand on enlève quelque chose ; *khéra*, veuve, et *khéros*, vide. Le verbe *khoroéo* signifie « faire place, donner de l'espace ». Le sens de séparer dans *khoris*, *khorismos*, *khorizein* s'explique sans difficulté : faire place, donner de l'espace à quelque chose, signifie le séparer.

⌘ Plotin a consacré à la théorie platonicienne de l'espace un traité tout entier que les éditions de l'Antiquité classaient déjà sous le titre de *Sur la matière* ou *Sur les deux matières* (*Ennéades*, II, 4). Plotin en effet accepte la thèse aristotélicienne selon laquelle Platon aurait identifié l'espace et la matière (« Platon dit dans le *Timée* que la matière – *ulê* – et la *khôra* sont la même chose », *Physique*, 209 b, 13) ; mais, dans la mesure où il se rend compte que la *khôra* remet en question l'opposition entre le sensible et l'intelligible,

il doit admettre l'existence de deux matières, une matière intelligible, qui concerne les idées, et une matière terrestre, qui vaut pour les sensibles. Dans le « raisonnement bâtarde » du *Timée*, il voit un essai pour penser l'absence de forme de la *khôra* à travers l'idée d'indéfini (*aoristia*). Le raisonnement qui en résulte est « bâtarde », parce qu'il est, dans la même mesure, une inconnissance (*anoia*) et une aphasie (*aphasia*) ; et cependant, il contient encore quelque chose de positif : « Quelle est cette indétermination dans l'âme ? Une inconnissance, peut-être, et une aphasie ? Ou bien l'indétermination consiste en un certain type de discours positif (*en kataphasei tini*) et, tout comme pour l'œil, l'obscurité est la matière de chaque couleur visible, de la même manière, l'âme, enlevant pour ainsi dire toute lumière aux choses sensibles et ne parvenant plus à définir ce qui reste, devient semblable à la vision qu'on a dans l'obscurité et s'identifie à cette obscurité dont elle a comme une vision » (*Ennéades*, II, 4, 10). Quelques pages auparavant, Plotin souligne le caractère ardu de la pensée de la matière comme une progression jusqu'à l'abîme de tout être. Si chaque être est composé de matière et de forme, la pensée qui tente de penser la matière « divise cette dualité jusqu'à rejoindre un simple qu'elle ne peut plus diviser, et dans la mesure du possible, elle le sépare, lui donne de l'espace jusqu'à l'abîme (*khorei eis to bathos*). L'abîme de chaque chose est la matière. C'est pourquoi chaque matière est obscure, parce que le langage est lumière et la pensée est langage. Et comme la pensée voit le langage sur chaque chose, elle juge que ce qui se trouve en dessous de lui est ténèbres, comme l'œil, qui a la forme de la lumière, regardant la lumière et les couleurs, retient obscur et matériel ce qui est caché aux couleurs » (*ibid.*, II, 4, 5).

Dans ce qui semble la description soignée d'une expérience mystique, Plotin saisit en réalité le fait indiscutable que le *logismos* bâtard qui permet l'accès à la *khôra* est encore une expérience de la langue (*kataphasis* est le terme logique pour l'affirmation, pour dire quelque chose de quelque chose). La pensée, en traversant le langage signifiant jusqu'à sa limite – l'abîme – touche la *khôra*, c'est-à-dire le pur avoir-lieu (dans les termes de Platon, la matière) de chaque être. À la pure station de la langue à la limite de la signification, au don nu de la langue correspond le pur avoir-lieu des choses.

20.

Tout comme le contre-sens qui a consisté à prendre l'idée pour un universel a compromis la possibilité qu'elle fût interprétée correctement, de la même manière l'identification aristotélicienne et néoplatonicienne de la *khôra* avec la matière a durablement influencé l'histoire de sa réception. Et il est significatif que, tout comme la mauvaise interprétation de l'idée coïncide avec sa confusion avec l'abstraction (*aphairesis*), de la même manière, la *khôra* est interprétée comme ce qui reste d'un corps si on fait abstraction de ses affections. « Dans la mesure où le lieu semble être l'extension (*diastêma*) de la grandeur » écrit Aristote dans la *Physique*, « il est matière (*ulê*) qui est autre que la grandeur. Il est ce qui est enveloppé et défini par la forme, comme par un plan ou par une limite. Et telle est justement la matière et l'indéfini (*to aoriston*). Si on

ôte en effet (*aphairètè*) la limite et les affections d'une sphère, il ne reste rien d'autre que la matière. C'est pourquoi Platon dit dans le *Timée* que la matière et la *khôra* sont la même chose » (*Physique*, 209 b 6-11). Qu'il s'agisse, de la part d'Aristote, d'une interprétation équivoque, cela ne semble faire aucun doute : non seulement Platon ne se sert pas, pour sa définition de la *khôra*, d'un procédé d'abstraction, mais Aristote lui-même sait pertinemment que, comme il l'écrit immédiatement après, à la différence de la matière, le lieu peut être séparé de la chose (« la forme et la matière ne se séparent pas – ou *khorizétai* – de la chose, le lieu si », *ibid.*, 209 b 22-23), tandis que Platon a soin de distinguer à chaque fois le troisième genre du second, l'espace des corps sensibles qui s'y engendrent.

Il est vrai, cependant, que la conception aristotélicienne de la matière a été si bien influencée par la doctrine platonicienne de la *khôra* qu'elle tend par de nombreux aspects à se superposer à cette dernière ; mais même si l'on voulait accepter de manière complètement hasardeuse, comme l'a fait la tradition, des néoplatoniciens jusqu'à Descartes, la thèse de leur identification, il faudrait quand même préciser que Platon pense la matière non pas comme *res extensa*, mais comme l'avoir lieu de chaque corps. L'avoir lieu d'un corps est donc ce qui, différant du corps, le met d'une manière ou d'une autre en rapport avec l'intelligible : c'est pourquoi l'idée – l'intelligibilité ou la dicibilité de chaque être – a lieu dans l'avoir-lieu du sensible.

✠ Immédiatement après le passage cité, Aristote ajoute que « ce qui est capable de participer (*to metaleptikon*) et la *khôra* sont la même chose. Bien que (Platon) appelle ce qui est capable de participer de différentes manières dans le *Timée* et dans ce qu'on a coutume d'appeler les enseignements « non écrits » (*en tois legomenois agraphois dogmasin*), il n'en a pas moins affirmé que le lieu et la *khôra* sont la même chose. Tous disent que le lieu est quelque chose, mais il est le seul qui ait cherché à dire quelle chose » (*Physique*, 209 b 10-16).

Même si le terme *metaleptikon* n'apparaît pas dans le *Timée* (Platon utilise cependant, comme nous l'avons vu, pour la participation de la *khôra* à l'intelligible, un terme voisin : *metalambanon*), Aristote semble faire ici référence à une terminologie courante dans l'Académie pour désigner la *khôra* comme ce qui permet la participation du sensible à l'intelligible. Quelques lignes plus loin, il utilise de nouveau le terme, cette fois pour formuler une objection : « À Platon, il faut demander si une digression est possible, pourquoi les idées et les nombres ne sont pas dans un lieu, si le lieu est ce qui est capable de participer, que ce soit le grand et le petit ou bien la matière, comme il est écrit dans le *Timée* » (*Physique*, 209 b 33 – 210 a 1).

Si Platon tout en affirmant que la *khôra* permet une participation « tout à fait aporétique » du sensible à l'intelligible, ne dément jamais la thèse selon laquelle l'idée n'a pas lieu, c'est parce que, si l'idée avait lieu dans la *khôra*, elle serait alors – comme le retient Aristote, qui voit en effet dans les idées un double inutile des sensibles – un autre sensible à côté des corps engendrés. Si on dit, en revanche, que l'idée n'a pas de lieu propre, mais qu'elle a lieu dans l'avoir-lieu des sensibles, l'idée et le sensible seront, à la fois,

deux et un (*ama tauton kai duo*). L'idée n'est pas la chose ni une autre chose : c'est la chose même.

21.

Dans la section du *Système du monde* qu'il consacre à la théorie platonicienne de l'espace, Pierre Duhem suggère que « le raisonnement bâtard » dont il est question dans le *Timée* n'est rien d'autre que le « raisonnement géométrique, qui se fonde aussi bien sur la *noésis* que, à travers l'imagination qui l'accompagne, sur l'*aisthésis* » (Duhem, 1913, p. 37). Son extraordinaire connaissance des théories scientifiques a permis à Duhem de saisir ici, contre l'interprétation aux allures mystiques des néoplatoniciens, un point essentiel de la théorie de la *khôra*. Il va en effet de soi que Platon savait parfaitement, comme Architas et les géomètres de son époque, que l'espace est ce qui rend possible la construction de la géométrie, dont il posait la connaissance comme une des conditions nécessaires pour entrer à l'Académie. C'est pourquoi, tout de suite après avoir défini la *khôra*, il montre comment le démiurge y produit les éléments à travers des triangles isocèles et scalènes et selon des rapports numériques précis (*Timée*, 53 a – 55 c).

Nous touchons ici aux notions qui se trouvent au fondement de la conception platonicienne de la science. Le « raisonnement » du géomètre (*logismos*, selon la signification plus répandue du terme aussi

bien en grec que dans l'usage platonicien, devrait être traduit plus exactement par « calcul ») est bâtard – c'est-à-dire qu'il vaut à la fois pour l'intelligible et le sensible – parce qu'il ne se réfère pas immédiatement à des corps sensibles, mais au fait pur de leur avoir-lieu dans l'espace. À la différence du *logos* des langues naturelles – et toutefois de façon contiguë à ce dernier –, le *logismos* des mathématiques permet de dépasser la « faiblesse » des noms – qui nous donnent toujours en même temps l'être et la qualité d'une chose – grâce à un pur quantum de signification qui signifie cependant, non pas une chose ou un concept, mais seulement le pur fait, le pur « avoir lieu » de quelque chose.

L'articulation essentielle entre la *khôra* et la langue se montre ici avec clarté : la *khôra* – l'espace et l'avoir-lieu de chaque chose – est ce qui apparaît quand on supprime l'un après l'autre les éléments sémantiques du discours pour aller vers une dimension purement sémiotique de la langue, non pas, pourtant, en direction d'une écriture, mais bien en direction d'une voix. La *khôra* est, en effet, le seuil où sémiotique et sémantique, sensible et intelligible, nombres et idées semblent par instant coïncider. Si l'idée saisit, dans le nom, la limite du sémantique, le *mathéma* touche, dans la *khôra*, la limite du sémiotique.

22.

Une analyse de la terminologie de la géométrie grecque fournit des recoupements éclairants. Soit la définition qui ouvre les *Éléments* d'Euclide : *sémeion estin, ou meros outhen*. La traduction courante : « le point est ce dont il n'y a pas de partie » ne permet pas de saisir le fait en tout sens décisif que « point » se dit en grec « signe » (*sémeion*). La traduction exacte serait donc : « il y a un signe dont il n'y a point de partie ». La notion qui fonde la géométrie est, donc, celle de « quantum de signification » (Riemann dira, avec sa clarté coutumière : « les parties déterminantes d'un ensemble, distinctes d'une note ou d'une démarcation, s'appellent des *quanta* »). Ceci est d'autant plus significatif que nous savons que Platon et son école ont été les premiers à soutenir la nécessité de remplacer, pour désigner le point, le terme plus ancien *stigmé* (la trace que laisse un objet lorsqu'on fait l'action de *stizein*, « poindre ») par *sémeion*, pour souligner le lien avec la signification linguistique : le point n'est pas un être matériel, mais un quantum de signification (cf. Mugler, 1959).

Ce qui implique que, dans l'intention de Platon, tandis que la philosophie peut seulement rejoindre l'idée – homonyme aux sensibles – à travers la patiente traversée (la *Lettre VII* dira « en les frottant les uns contre les autres ») des noms, des propositions et des concepts, la mathématique évolue quant à elle sur un plan « bâtard », sur lequel des quanta de signification

– non pas des mots, mais des nombres – permettent de tenir ensemble de manière aporétique les intelligibles et les sensibles. Ce qui est en question pour le géomètre, ce n'est pas le corps sensible dans son nom et dans ses qualités, mais son pur avoir-lieu indiqué à travers le fait d'un pur signifiant (« un signe dont il n'y a point de partie »).

✠ Un examen de la définition de la monade au *Livre VII* (Déf. 1) des *Éléments* d'Euclide – *monas estin, kab'tèn ekaston ton onton en legetai* – conduit à des résultats analogues. Qu'on réfléchisse à la singulière tautologie contenue dans la traduction courante : « on appelle unité ce à travers quoi chaque être est dit un ». Ce n'est que si l'on comprend que ce qui est décisif, c'est « l'être dit » que la définition cesse d'être une tautologie : la monade n'est pas une entité réelle, mais ce qui résulte de la pure relation signifiante entre la parole et la chose. « Un » est ce qui est dit, si on considère en elle-même la pure relation entre le langage et son corrélat. C'est pourquoi Aristote pouvait écrire que le mathématicien « contemple les attributs, mais non pas en tant qu'ils réfèrent à une substance : c'est-à-dire qu'il les sépare (*khorizei*). Par la pensée, ils sont séparables du mouvement », et il ajoutait que les défenseurs des idées font la même chose sans s'en rendre compte : « ils séparent les choses naturelles, qui sont moins séparables que les choses mathématiques » (*Physique*, 193 b 32, 194 a 1). Séparer les attributs de leur référence à une substance signifie disposer d'un langage – le langage mathématique justement – susceptible de suspendre sa dénotation, c'est-à-dire sa référence à un objet réel déterminé, tout en maintenant la forme nue de la relation.

23.

On comprend mieux alors, dans cette perspective, pourquoi l'idéal de la science platonicienne a pu être exprimé, selon le témoignage de Simplicius, à travers le syntagme « sauver les apparences » (*ta phainomena sozein*). Dans son commentaire du *De coelo* d'Aristote, Simplicius décrit en ces termes le problème que Platon assignait à la science (ici, l'astronomie) : « Platon admet en principe que les corps célestes se meuvent d'un mouvement circulaire, uniforme et constamment régulier ; il pose alors aux mathématiciens ce problème : Quels sont les mouvements circulaires, uniformes et parfaitement réguliers qu'il convient de prendre pour hypothèses, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les planètes ? *Tinon upotethenton di omalon kai enkuklion kai tetagmenon kineseon dunesetai diasothènai ta peri tous planomenous phainoména* » (Duhem, 1908, p. 3).

Si la tâche du mathématicien s'accomplit en sauvant les apparences, cela signifie que, une fois atteint ce but, il doit se garder d'identifier ces mouvements supposés avec les mouvements réels des astres. Comme l'écrit Duhem, « L'Astronomie donc ne saisit point l'essence des choses célestes ; elle en donne seulement une image ; cette image même n'est point exacte, mais seulement approchée ; elle se contente d'*à peu près*. Les artifices géométriques qui nous servent d'hypothèses pour sauver les mouvements apparents des astres ne sont ni vrais, ni vraisemblables. Ce sont de pures

conceptions que l'on ne saurait réaliser sans formuler des absurdités » (*ibid.*, p. 23).

C'est pourquoi Simplicius peut soutenir que le fait que des astronomes puissent proposer des hypothèses différentes pour expliquer un même phénomène ne constitue pas un problème : « Il est évident que le fait de différer d'opinions au sujet de ces hypothèses ne saurait donner lieu à aucun reproche. L'objet que l'on se propose, en effet, est de savoir si, en admettant certaines suppositions, on parviendra à sauver les apparences. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si des astronomes divers se sont efforcés de sauver les phénomènes en partant d'hypothèses différentes. [...] Pour sauver ces irrégularités, les astronomes imaginent que chaque astre se meut à la fois de plusieurs mouvements ; les uns supposent des mouvements suivant des excentriques et des épicycles ; les autres invoquent des sphères homocentriques [...]. Mais, de même que l'on ne regarde pas comme des réalités les stations et les mouvements rétrogrades des planètes, non plus que les additions ou les soustractions des nombres qui se rencontrent dans l'étude des mouvements, et cela, bien que les astres semblent se mouvoir de la sorte, de même, une exposition conforme à la vérité n'admet pas non plus les hypothèses comme si elles étaient telles en réalité [...]. (Les astronomes) se contentent de juger qu'il est possible, au moyen de mouvements, uniformes, toujours de même sens, de sauver les mouvements apparents des astres errants » (Duhem, 1908, p. 25-27).

Si, dans la perspective de la science platonicienne, les hypothèses mathématiques doivent se contenter de sauver les apparences, et ne pas prétendre s'identifier avec la réalité, c'est parce que la mathématique se réfère en dernière analyse à des quanta de signification et non à des êtres réels. Elle se situe sur la limite sémiotique de la langue, mais elle ne peut pas prétendre la franchir.

24.

Seule cette situation des nombres et des idées par rapport au langage permet de mettre de l'ordre dans le problème controversé de savoir comment Platon concevait le rapport des idées et des nombres. Comme à chaque fois qu'il est question des enseignements « non écrits » de Platon, les témoignages de l'Antiquité ne sont pas moins divergents que les opinions des chercheurs modernes. Aristote lui-même – qui nous informe pourtant que Platon distinguait à côté des « objets sensibles et des idées, comme milieu (*metaxu*) entre les deux, les éléments mathématiques des choses (*ta mathematika ton pragmaton*), qui diffèrent des sensibles parce qu'ils sont immobiles et éternels, et des idées parce qu'il y en a beaucoup de semblables, tandis que chaque idée est en soi une et singulière » – semble rapprocher les nombres et les idées jusqu'au point presque de les confondre, quand il affirme que « comme les pythagoriciens, Platon disait que les nombres sont cause de l'*ousia* des

autres choses » (*Métaphysique*, 987 b 14-25). Alexandre d'Aphrodise, dans son *Commentaire à la Métaphysique* d'Aristote, identifie sans hésitation idées et nombres : « les nombres sont les premiers parmi les êtres. Et comme les formes sont premières et que les idées sont premières par rapport aux choses qui existent en relation à elles et que c'est d'elles qu'elles ont l'être [...] (Platon) affirma que les idées sont nombres (*ta eidè arithmous elegen*). [...] En outre les idées sont principes des autres choses, tandis que les principes des idées, qui sont les nombres, sont les principes des nombres et il soutenait que les principes des nombres sont l'unité et la dyade » (Alexandre d'Aphrodise, 1891, p. 56). Simplicius lui objecte, cependant, non sans raison, que « tandis qu'il est absolument vraisemblable que Platon ait dit que les principes de toutes choses sont l'un et la dyade indéfinie [...], il ne peut s'ensuivre que Platon ait dit que la dyade indéfinie, qu'il appelait grande, réservant le terme petit à la matière, soit aussi le principe des idées, à partir du moment où il limitait la matière au seul monde sensible [...], et il avait dit du reste que l'on peut connaître les idées à travers la pensée et que l'on peut "croire" à la matière au moyen "d'un raisonnement bâtard" » (Simplicius, 1882, p. 151). La neutralisation de la dichotomie entre idées et sensibles rendue possible par la *khôra* – qui est aussi la condition de possibilité de la géométrie et de la mathématique – conduit Alexandre à plaquer les nombres sur les idées, mouvement contre lequel Simplicius réagit avec la dernière fermeté.

Les contradictions se résolvent si l'on observe qu'idées et nombres – proches ontologiquement – sont toutefois clairement distincts en tant qu'ils se situent par rapport au langage dans deux régions séparées. Tandis que les idées ne peuvent pas se détacher totalement des noms, les symboles mathématiques sont ce qui résulte du pur fait qu'il y ait du langage, ils sont, donc, des quanta de signification qui expriment le pur fait de la relation signifiante entre langage et monde, sans aucune dénotation concrète. Idée et nombre, philosophie et mathématique font donc l'expérience de deux limites du langage : l'idée est la limite de la sémantique, tandis que le nombre est la limite de la sémiotique.

En ce sens – dans la mesure où elle exprime la relation sémiotique nue entre langage et monde au-delà de toute référence sémantique à un objet réel déterminé –, la mathématique peut apparaître comme la forme la plus pure de l'ontologie. De là les tentatives récurrentes d'identifier ontologie et mathématique, dont un exemple récent est offert par la thèse d'Alain Badiou selon laquelle si « les mathématiques sont l'ontologie » (1988, p. 10), il est possible de réécrire la philosophie première dans les termes de la théorie des ensembles. Contre cette confusion de deux plans proches, mais distincts, il convient de rappeler que, pour Platon, l'ontologie – pour autant qu'il soit sensé d'essayer de définir dans sa pensée quelque chose comme une ontologie – commence à proprement parler avec le plan des noms. Sa philosophie, au moins

pour ce qu'il nous est donné d'en savoir, se situe résolument sur le plan de la langue naturelle et tente de s'orienter en lui, sans jamais l'abandonner, à travers un exercice dialectique patient et prolongé pour remonter en dernière instance aux idées, qui sont et qui restent homonymes aux sensibles. Naturellement, la mathématique elle aussi présuppose le langage (quant à nous, de la mathématique d'un monde sans langage, nous ne savons strictement rien) : elle ne se situe pas cependant, simplement, comme la dialectique, à l'intérieur du langage, mais elle se tient dans la pure relation entre langage et monde, dans la signification nue sans signifié. Au pur fait des corps sensibles dans le nom correspond leur pure position (*thesis*), leur avoir lieu dans la *khôra*. Dans la mesure où ils visent ensemble la connaissabilité du monde, le mathématicien et le philosophe demeurent très proches : il reste que, comme c'est le cas aussi pour le poète et le philosophe, les expériences du langage dans lesquelles ils évoluent sont différentes et communiquent à grand peine.

25.

Si science et philosophie perdent la conscience de leur proximité et de leur différence, elles perdent dans la même mesure toute conscience de leurs propres missions respectives. Car, si la définition platonicienne de leur relation aporétique est vraie, elles ne peuvent poursuivre leur fin qu'à la condition de se

maintenir dans une tension réciproque. La philosophie, comme contemplation des idées dans les noms, doit constamment se pousser au-delà de ces derniers vers les limites du langage, qu'elle ne peut cependant dépasser avec sa propre terminologie, tout comme la science, qui tente de sauver les phénomènes que la « cause errante » (*planoméné aitia*, Platon, *Timée*, 48 a) mélange et confond sans cesse, ne peut que tendre – sans jamais y réussir pleinement – à traduire son discours dans celui des langues naturelles (l'expérimentation est le lieu où s'accomplit cette traduction).

Le paradigme de la science platonicienne, qui n'a jamais complètement disparu de la science occidentale, traverse aujourd'hui une crise dont il ne semble pas possible de venir à bout. Le renoncement de la science à l'exposition linguistique – devenu évident avec la physique post-quantique – va de pair avec l'incapacité de la philosophie à se mesurer avec les limites du langage. À une philosophie désormais sans idées, c'est-à-dire purement conceptuelle, qui devient pour cette raison une *ancilla scientiae* toujours plus inutile, correspond une science qui ne parvient pas à penser son rapport à cette vérité sise dans les langues naturelles. La division de la philosophie en deux camps – qui sont parvenus à ne plus communiquer ni institutionnellement ni géographiquement – qu'on accepte désormais comme allant de soi, reflète la perte de l'élément – la *khôra* de la langue – dans lequel ils auraient pu communiquer. D'un côté, on tente de formaliser la langue naturelle à tout prix, en excluant d'elle

comme « poétique » ce qui lui appartient cependant constitutivement ; d'un autre côté – oubliant que la philosophie, tout en demeurant dans la langue, dans la mesure où elle remonte en elle jusqu'à son principe musaïque (elle est elle-même, Muse : *autè è mouse*), ne doit avoir de cesse de remettre en question ses limites – on finit par invoquer dans un geste symétrique et opposé, le *deus ex machina* de la poésie comme si elle était un principe externe.

Ce n'est qu'à partir de cette aporie, c'est-à-dire de la perte du passage (*poros*) et de l'expérience (*peira*) qui pourraient faire se rejoindre philosophie et science, que l'on peut expliquer la domination, apparemment illimitée, d'une technique que les philosophes pas moins que les hommes de science semblent observer hagards. La technique n'est pas une « application » de la science : elle est le produit qui découle d'une science qui ne peut ni ne veut plus sauver les apparences, mais tend opiniâtrement à remplacer la réalité par ses hypothèses, à les « réaliser ». La transformation de l'expérimentation, qui a lieu désormais au moyen d'appareils d'une telle complexité qu'ils n'ont plus rien à voir avec les conditions réelles, mais se proposent de les forcer, montre de manière éloquente que la traduction d'un langage à l'autre n'est plus en question. Une science qui renonce à sauver les apparences ne peut plus que viser leur destruction ; une philosophie qui ne se met plus en jeu, à travers les idées, dans la langue, perd sa relation nécessaire avec le monde sensible.

26.

La théorie de la *khôra* réapparaît au xvii^e siècle chez les platoniciens de Cambridge dans un croisement singulier de théologie et de science. Dans la correspondance entre Henry More, le plus visionnaire parmi eux, et Descartes, le terme de *khôra* n'est jamais prononcé, et pourtant, il s'agit justement pour More de revendiquer contre Descartes l'irréductibilité de l'espace à la matière. Si l'on identifie, comme le fait Descartes, extension et matière, il n'y a plus de place pour Dieu dans le monde. Il existe, en revanche, une extension non matérielle, qui est un attribut de l'être comme tel. « La raison qui me fait croire », écrit More à Descartes, s'appropriant, pour la renverser, sa définition de la matière, que « Dieu est, à sa façon, étendu, est qu'il est partout présent et qu'il remplit intimement toute la machine du monde et chacune de ses parties. Comment pourrait-il en effet communiquer le mouvement à la matière [...] s'il ne la touchait pas pour ainsi dire précisément et s'il ne l'avait jamais touchée ? [...] Dieu est donc étendu et à sa manière répandu : Dieu est, par conséquent, une chose étendue (*Deus igitur suo modo extenditur atque expanditur ; ac proinde est res extensa*) » (Descartes, 1953, p. 96-98). Il y a donc, selon More, une « extension divine (*divina extensio*) », et pour la caractériser, il invoque, « avec les platoniciens (*cum platoniciis suis*) », les vers de Virgile qui devaient devenir plus tard l'insigne du panthéisme : « *totamque infusa per artus/ mens agitat*

molem et magno se corpore miscet » (*ibid.*, p. 100). Cet espace absolu, infini et immobile, dans lequel, comme dans la *khôra* platonicienne, se produisent tous les mouvements et tous les phénomènes, est quelque chose dont nous ne pouvons pas imaginer qu'elle ne soit pas (*disimagine*, « désimaginer », More, 1655, p. 335) et, dans la pensée de More, il tend à s'identifier progressivement avec Dieu : « Cette Extension infinie et immobile est quelque chose de non seulement réel, mais de divin aussi (*Divinum quiddam*) ». De cette manière, observe-t-il sans ironie, il « fait rentrer Dieu dans le monde à travers cette même porte, par laquelle la philosophie cartésienne avait pensé le chasser », à savoir la *res extensa* (More, 1671, p. 69). À ce point, métaphysique et théologie coïncident et More peut faire la liste d'une série de « noms » ou de « titres » divins qui conviennent parfaitement à l'espace divinisé : Un, Simple, Immobile, Éternel, Parfait, Indépendant, Existant en soi, Subsistant par soi, Incorruptible, Nécessaire, Immense, Incréé, Omniprésent, Incorporel, Traversant et Embrassant toute chose. « Et j'omets », ajoute-t-il, « que les cabalistes appellent Dieu Makom, à savoir le lieu » (*ibid.*, p. 71).

Il est légitime de repérer dans la définition de cet espace divinisé quelque chose de plus qu'un écho des mots sur lesquels s'achève le *Timée*, où la *khôra*, « qui a reçu en elles tous les vivants mortels et immortels », est décrite comme « un dieu sensible (*théos aisthetos*) image de l'intelligible », qui « embrasse toutes les choses visibles » et qui « est immense et suprêmement

bon, d'une beauté et d'une perfection absolues » (92 c). C'est ce lieu divin de tous les êtres, cet espace absolu que Newton, quelques années plus tard, définira dans son *Optique*, avec une image osée, comme le sensorium de Dieu : « Il est un espace incorporel, vivant, intelligent et omniprésent, qui, dans l'espace infini, comme s'il était dans son *sensorium*, voit intimement les choses mêmes, les perçoit et comprend parfaitement dans leur présence immédiate à lui-même » (Newton, 1706, p. 312 ; cf. Koyré, 1962, p. 201).

27.

Quatre siècles auparavant, deux esprits exceptionnels, dont nous ne connaissons pas plus que le nom, avaient déjà identifié sans la moindre réserve Dieu et la *khôra*. Nous n'avons conservé aucun écrit d'Almaric de Bène ; nous savons cependant par des sources et des citations indirectes qu'il interprétait la formule de saint Paul selon laquelle « Dieu est tout en toute chose » dans un sens radicalement panthéiste et, en même temps, comme un développement théologique de la doctrine platonicienne de la *khôra*. La source qui lui attribue la thèse panthéiste en moque les conséquences : si Dieu est tout entier en toute chose, alors Dieu est pierre dans la pierre, taupe dans la taupe et chauve-souris dans la chauve-souris et nous devrions alors adorer la taupe et la chauve-souris. Le polémiste anonyme cite, cependant, peu après, les thèses

d'Amalric qui nous permettent d'interpréter correctement son intuition et de les reporter à leur source platonicienne : « tout ce qui est en Dieu, est Dieu ; mais toutes les choses sont en Dieu... donc Dieu est toutes les choses ». Dieu est toutes les choses, parce que, comme la *khôra*, il est le lieu de toutes les choses. Dieu est en chaque chose comme le lieu dans lequel chaque chose est : il est l'avoir-lieu de chaque être, et, pour cette raison, et cette raison seule, il s'identifie avec lui. La taupe ou la pierre ne sont pas divines : ce qui est divin, c'est l'être taupe de la taupe, l'être pierre de la pierre, leur pur avoir-lieu en Dieu.

De David de Dinant, dont la lecture des œuvres fut interdite en 1215 par les statuts de l'université de Paris en même temps que celles des amalriciens, on a conservé, parmi les feuilles de ses *Quaternuli*, qui concernent pour l'essentiel des questions de physique et de médecine, l'extraordinaire fragment que les éditeurs ont intitulé « *Hyle mens deus* », « *Matière, esprit, dieu* ». Ici, par un coup de génie que Thomas qualifie de « folie », David affirme, alléguant l'autorité du passage cité du *Timée*, l'absolue identité de Dieu, de l'esprit et de la matière (*ulè*, selon la tradition post-aristotélicienne, nomme ici la *khôra*) : « De cela se déduit que l'esprit et la matière sont la même chose. Platon est d'accord avec cela, quand il dit que le monde est un dieu sensible. L'esprit dont je parle et que j'affirme être un et impassible, n'est autre que Dieu. Si donc le monde est Dieu lui-même accessible aux sens au-delà de lui-même, comme l'ont dit Platon, Zénon, Socrate

et beaucoup d'autres, alors la matière du monde est Dieu lui-même, et la forme qui advient à la matière n'est autre que Dieu qui se rend lui-même sensible ».

À travers la matière – *khôra* –, Dieu et l'esprit s'identifient. C'est seulement dans la perspective panthéiste qui réduit l'opposition entre Dieu et le monde que la théorie de la *khôra* trouve sa vérité ultime ; et, réciproquement, ce n'est que s'il se fonde dans une théorie de la *khôra*, que le panthéisme acquiert son sens authentique et sans pareil.

28.

Le dicible va connaître une résurrection durable au *xiv^e* siècle avec Grégoire de Rimini. Philosophes et théologiens se demandaient alors si l'objet de la connaissance était la proposition (le nouage linguistico-mental dans lequel elle s'exprime) ou une réalité *extra animam*. Entre les deux termes de cette fausse alternative, le génie de Grégoire insère un *tertium* : le véritable objet de la connaissance – et, par conséquent, la vérité dont il est question dans le langage – n'est pas la proposition (l'*enuntiatum*) ni un objet existant à l'extérieur de l'esprit, mais l'*enuntiabile*, ou le *complexe significabile*, ou le signifié de la proposition, dont il s'efforce de définir le mode d'être particulier au-delà de l'être et du non-être, de l'esprit et de la réalité extra-mentale. Dans un passage des *Catégories* (12 b 5-16), Aristote avait écrit que, tandis que l'affir-

mation et la négation (par exemple : « il s'assied » ou « il ne s'assied pas ») sont des discours (*logoi*), la chose (*pragma*) qui est en question en elles (et qu'Aristote exprime avec l'infinitif : « l'être assis » ou le « ne pas être assis ») n'est pas un discours. Dans son commentaire de ce passage, Grégoire en déduit que ce ne sont pas les propositions qui sont vraies ou fausses, et encore moins les choses réelles, mais ce qui peut être énoncé ou signifié, et qu'il exprime, en prenant exemple sur Aristote, avec une proposition infinitive : « le fait que l'homme soit un âne » ou le « le fait que l'homme ne soit pas un âne ».

Ce qui est ici décisif, c'est la manière dont Grégoire conçoit l'être de ce *tertium*, qui, en tant qu'il ne coïncide ni avec la proposition ni avec l'objet externe, risque d'apparaître comme un néant. La « chose » qui est en question dans la proposition vraie « l'homme est blanc » n'est – suggère Grégoire – ni la chose « homme », ni la chose « blanc », ni leur conjugaison logique à travers la copule, mais bien une *res sui generis* – « le fait que l'homme soit blanc », qui ne se trouve ni dans l'esprit ni dans la réalité, mais est, d'une certaine manière, au-delà de l'existence et de la non-existence. Ainsi, même dans le cas de la thèse métaphysique : « Dieu est » (*Deus est*), l'énonçable (ou *complexe significabile*) qui lui correspond – « le fait que Dieu est » (*Deum esse*) – « n'est pas autre, à savoir une autre entité par rapport à Dieu (*alias entitas quam Deus*), et cependant, n'est pas Dieu, ni, en général, aucune entité » (*Sent., I, dist. I, quaest. I, art. I ; cf. Dal Pra, 1974, p. 146*).

Il est curieux que les historiens de la philosophie, qui se sont occupés de ce problème, n'aient pas relevé la relation terminologique évidente avec le *lekton* et le dicible de la tradition stoïcienne (qui, à travers la *Dialectique* d'Augustin, étaient loin d'être inconnus au Moyen Âge). Ils affirment que le *significabile* de Grégoire implique une existence tout à fait particulière, qui « ne coïncide ni avec les entités du monde externe, ni avec les simples entités mentales constituées par des termes ou par des propositions, mais donne lieu à un *monde des signifiés* » (Dal Pra, 1974, p. 145) ; mais ils ne s'aperçoivent pas que ce qui revient ici à la surface de la conscience philosophique est justement le problème avec lequel Platon s'était mesuré à travers les idées et que les stoïciens avaient repris avec leur dicible. La vérité qui s'exprime dans le langage – et, puisque pour ce qui nous concerne, nous n'avons pas d'autre moyen de l'exprimer, la vérité qui est en question pour nous, hommes parlants – n'est pas un fait réel ni une entité purement mentale, et pas même un « monde des signifiés » : il s'agit plutôt d'une idée, un purement dicible, qui neutralise radicalement les stériles oppositions mental/réel, existant/non existant, signifiant/signifié. L'objet de la philosophie et de la pensée n'est rien d'autre que cela.

✠ Bien des siècles plus tard, le *complexe significabile* de Grégoire de Rimini fait sa réapparition – dans une nouvelle formulation qui est peut-être plus inventive d'un point de vue terminologique – chez Alexius Meinong. Cet

élève de Brentano, qui choisit le pseudonyme de Meinong pour cacher son appartenance à la noblesse, se propose de définir une discipline « qui n'a jamais été conçue jusqu'à aujourd'hui », à savoir une science « qui élabore ses objets sans se limiter au cas particulier de leur existence » (Meinong, 1921, p. 82). Il appelle « objectifs » (*Objektive*) ces purs objets de la connaissance, qui délimitent une région de la réalité indifférente au problème de l'existence (*daseinsfrei*) et pour lesquels vaut pour cette raison l'axiome : « Il y a des objets pour lesquels il est vrai que des objets de ce genre n'existent pas ». Même s'il arrive que Meinong choisisse parfois ses exemples parmi des concepts impossibles comme la « montagne d'or », le « cercle carré », ou la chimère, il appelle par excellence « objectifs » ces contenus de propositions (« la neige est blanche » ou « le bleu n'existe pas »), dont il situe la consistance, comme ses prédécesseurs médiévaux, ni *in re* ni dans l'esprit, mais dans un *no man's land* qu'il appelle « quasi-être » (*Quasisein*) ou « hors-être » (*Aussersein*). Ce dont il est question dans le langage est une chose « sans patrie » (*heimatlos*), qui n'appartient ni à l'être ni au non-être.

La science de l'objet dont on pourrait supposer qu'en tant que science générale du non-réel, elle est, comme le suggère son inventeur, complémentaire de la métaphysique comme science générale du réel, ressemble certainement à la pataphysique que Jarry définissait précisément dans les mêmes années comme la « science de ce qui s'ajoute à la métaphysique ». En tous les cas, il est significatif qu'à la fin de l'histoire de la philosophie occidentale, la survie de ce qui, dans son moment initial, définissait l'objet par excellence de la pensée doive être recherchée dans des conceptions que l'historiographie philosophique range dans une

position pour le moins marginale. Et pourtant, dans le « hors-être » de Meinong vibre certainement un écho – labile, sourd et probablement inconscient – de l'intention que Platon avait confiée à son *epekeina tes ousias*.

Sur l'écriture des préambules

Dans la troisième de ses *Lettres*, Platon déclare « s'être occupé avec un sérieux suffisant des préambules aux lois » (316 a). Il s'agit là d'un véritable travail d'écriture, comme en témoigne ce qu'il ajoute peu après : « J'ai entendu dire que, par la suite, certains d'entre vous ont remanié ces préambules, mais la différence entre les deux parties [c'est-à-dire celle écrite par mes soins et celle retravaillée par d'autres] apparaîtra clairement à qui sait reconnaître ma manière (*to emon êthos*) ». Si l'on considère que, dans la *Lettre VII*, Platon semble porter sur toute tentative de mettre par écrit des questions philosophiques le soupçon d'un manque de sérieux (soupçon qui pourrait concerner ses propres dialogues), il est possible qu'il soit convaincu que la rédaction de ces préambules (qui, comme il le suggère, lui revenait de manière incontestable) figure parmi les quelques écrits sérieux qu'il ait produit au cours de sa longue vie. Écrits qui, malheureusement, sont perdus.

Dans *Les Lois*, une de ses œuvres les plus tardives, Platon, jouant sur le double sens de *nomos* (« composition musicale chantée en l'honneur d'un dieu » et « loi »), revient sur le problème des préambules aux lois (*prooimia nomon*). « Dans tous les discours et partout où intervient la voix », dit l'interlocuteur du dialogue désigné comme l'« Athénien », « on rencontre des pré-ambules et comme des exercices préparatoires (*anakineseis*), qui offrent une introduction dans les règles de l'art (*eutechnos*), utile à ce qui va suivre. Dans ce qu'on appelle *nomoi* du chant citharédique et dans toute composition musicale, on trouve également des préludes remarquablement composés. En revanche, pour ce qui est des véritables *nomoi* [les lois], que nous appelons *nomoi* politiques, personne ne les a jamais fait précéder d'aucun préambule, ou si quelqu'un en a écrit un, il ne l'a jamais publié, comme si ce n'était pas conforme à la nature. À mon avis, la conversation que nous avons eue montre au contraire que c'est là quelque chose qui existe et que les lois dont nous avons parlé [celles faites pour les hommes libres], et qui m'avaient paru doubles, ne sont pas simplement telles, mais sont composées de deux éléments : une loi et un préambule à la loi. Le commandement (*epitagma*) tyrannique, que nous avons comparé aux prescriptions de ces médecins que nous appelions non libres, c'est précisément la loi pure (*akratos*, non mélangée) ; mais ce qui vient avant, que nous avons appelé élément persuasif (*peistikon*), puisqu'il sert à persuader, a la même fonction que les préambules que l'on fait dans

les discours. En effet, le discours que tient le législateur dans le but de persuader me paraît fait dans le but de disposer celui auquel s'adresse la loi à accueillir favorablement son commandement, c'est-à-dire la loi elle-même. On peut donc dire avec raison que cela constitue le préambule, et non le discours (*logos*) de la loi. [...] Le législateur doit d'abord veiller à faire un préambule à toutes les lois, puis pour chacune d'elles, afin qu'elles diffèrent entre elles comme les deux lois dont nous parlions auparavant » (722 d-723 b).

L'allusion aux discours en général (« partout où intervient la voix ») et aux *nomoi* musicaux laisse entendre que le statut spécial qu'assigne ici Platon aux préambules va au-delà du domaine de la législation au sens strict. C'est du moins ce que Clinias semble suggérer juste après quand il présente l'ensemble du dialogue qui va suivre comme un prélude : « Ne tardons pas davantage, mais revenons à notre sujet et commençons, si tu le veux bien, par ce dont tu parlais tout à l'heure sans penser que tu faisais un préambule. Reprenons donc depuis le début – comme disent les joueurs, désireux d'engager mieux la partie – afin de faire un préambule et non un discours (*logos*) quelconque. Convenons donc que nous commençons par un préambule [...] » (723 e). Si la conversation menée jusqu'alors n'était en réalité qu'un préambule, il s'agit maintenant de faire consciemment un préambule et non un discours.

Tout comme, selon Platon, on doit distinguer, dans une bonne loi, le préambule du *logos* au sens strict (le commandement), de même, dans tout discours humain, il est possible de distinguer un élément préambulaire d'un élément proprement discursif ou prescriptif. Toute parole humaine est préambule (*prooimion*) ou discours (*logos*), persuasion ou commandement, et il peut être opportun, en parlant, de mélanger les deux éléments ou au contraire de les maintenir distincts.

Si le langage humain se compose de deux éléments différents, auquel des deux appartiendra le discours philosophique ? Les paroles de Clinias (« faire un préambule et non un discours ») semblent suggérer sans réserves que le dialogue intitulé *Les Lois* – et donc peut-être chacun des dialogues que Platon nous a laissés – doit être considéré comme un simple préambule.

Puisqu'une loi pure (*akratos*, sans mélange), c'est-à-dire sans préambule, est tyrannique, un discours privé de préambules, se limitant à formuler des théories, si justes qu'elles puissent être, sera lui aussi tyrannique. Voilà qui expliquerait l'hostilité de Platon envers l'énonciation de théories ou d'opinions vraies et le fait qu'il ait de préférence recours au mythe plutôt qu'à l'argumentation logique. La parole philosophique est essentiellement et constitutivement préambulaire. Elle est l'élément préambulaire qui doit être présent en tout discours humain. Mais si le préambule de la loi précède et introduit la partie normative de la loi – les

prescriptions et les interdictions –, de quoi donc la parole philosophique constitue-t-elle le préambule ?

Selon une tradition reprise par des chercheurs modernes, à côté des écrits exotériques de Platon – les dialogues – circulaient dans l'Académie des doctrines ésotériques que le philosophe aurait formulées sous forme assertive. Dans cette perspective, les dialogues que nous connaissons pourraient être considérés comme des préambules et des introductions à des doctrines ésotériques que les savants tentent de reconstruire sous forme nécessairement discursive. Si ce que dit Platon dans *Les Lois* doit être pris au sérieux, si le caractère préambulaire est consubstantiel à la philosophie, il est alors improbable qu'il ait pu formuler de manière assertorique les doctrines qui lui tenaient le plus à cœur. Les doctrines ésotériques – si l'on admet qu'elles aient existé – devaient revêtir, elles aussi, une forme préambulaire. Dans le seul texte conservé où il s'adresse à des proches pour exposer sa pensée – la *Lettre VII* –, non seulement Platon exclut la possibilité de mettre par écrit ou même de seulement communiquer sous forme d'un exposé scientifique ce qui lui tient vraiment à cœur, mais la célèbre digression philosophique (qu'il appelle « discours vrai », mais aussi « mythe et divagation – *mythos kai planos* ») introduite alors pour expliquer pourquoi cela est impossible est formulée en des termes si peu argumentatifs qu'elle a toujours été considérée – à tort ou à raison – comme un texte mystique particulièrement obscur.

Le caractère préambulaire de la parole philosophique ne signifie donc pas qu'il renvoie à un discours philosophique qui viendrait après le préambule, mais se réfère à la nature même du langage, à sa « faiblesse » (*dia to ton logon asthenes*, *Lettre VII*, 343 a) chaque fois qu'il est appelé à se mesurer aux problèmes les plus graves. La philosophie, donc, est préambule, non pas à un autre discours plus philosophique, mais, pour ainsi dire, au langage même et à son inadéquation. C'est justement pour cela – puisqu'il dispose d'une consistance linguistique propre, de nature préambulaire – que le discours philosophique n'est pas un discours mystique qui, contre le langage, prendrait parti pour l'ineffable. Autrement dit, la philosophie est ce discours qui se borne à faire le préambule au discours non philosophique, en montrant son insuffisance.

Essayons maintenant de développer au-delà du contexte platonicien la thèse de la nature préambulaire du discours philosophique. La philosophie est ce discours qui rapporte tout discours au préambule. En généralisant, on pourrait dire que la philosophie s'identifie à l'élément préambulaire du langage et s'y conforme rigoureusement. Elle évite ainsi de se faire discours ou commandement, d'énoncer gravement des thèses ou des interdictions. (La critique paulinienne du « commandement » – *entolè* – de la loi dans *La Lettre aux Romains* peut être vue comme une tentative de purifier la loi du commandement pour la reporter à sa nature préambulaire, c'est-à-dire persuasive.) C'est

dans cette perspective qu'il faut considérer chez Platon l'usage du mythe et de l'ironie : il rappelle, tant à celui qui parle qu'à celui qui écoute, le caractère nécessairement préambulaire de tout discours humain prenant la vérité à cœur. Dans un discours, l'élément philosophique est celui qui témoigne de cette conscience, non au sens du scepticisme, qui met en question la vérité elle-même, mais au sens de la ferme intention de s'en tenir au caractère nécessairement préambulaire et préparatoire de ce que l'on est en train de dire.

Cependant, le préambule, pour autant qu'il tente scrupuleusement de se maintenir dans ses propres limites, ne peut, finalement, que montrer son insuffisance, coïncidant du reste avec sa nature préliminaire, laquelle, par la force des choses, ne saurait conclure. C'est ce qui apparaît clairement à la fin des *Lois* quand, après avoir traité apparemment de chaque détail de la constitution de la cité et de la vie des citoyens, le dialogue se termine sur la prise de conscience que le plus important reste encore à faire. Selon un geste caractéristique du dernier Platon, cette thèse est énoncée sous forme ironique par une plaisanterie et un jeu de mots : « Il n'est pas possible, explique l'Athénien, de légiférer sur ces matières avant que le conseil n'ait été constitué ; c'est seulement alors que la loi pourra indiquer qui doit détenir l'autorité suprême. Pour que notre entreprise réussisse, il faut la préparer par de longs moments passés ensemble [*synousias polles*, les termes mêmes qui, dans la *Lettre VII*, résument les conditions de l'accès à la vérité] [...]. Il serait cepen-

dant malvenu de dire que les choses qui touchent à ce sujet sont indicibles (*aporreta*) : elles sont plutôt im-prédictibles (*aprorreta*, que l'on ne peut dire avant), puisque le fait de les pré-dire (*prorrethenta*) ne met rien au clair » (968 e).

La nature préambulaire du dialogue est ainsi réitérée, mais, en même temps, l'on affirme que seul un discours qui vient après – c'est-à-dire un épilogue – est décisif. La philosophie est constitutivement préambule et, pourtant, l'affaire de la philosophie n'est pas l'indicible, mais l'im-prédictible, c'est-à-dire ce qui ne peut être dit dans un préambule ; seul un épilogue serait adéquat au but, c'est-à-dire vraiment philosophique. Le préambule doit se transformer en épilogue, le prélude en postlude : mais, dans chaque cas, le *logos* est absent, le *ludus* ne peut que manquer.

Tout ce qu'écrit le philosophe – tout ce que j'ai écrit – n'est qu'un préambule à une œuvre non écrite ou – ce qui est au fond la même chose – un postlude dont le *ludus* est absent. L'écriture philosophique ne peut avoir qu'une nature préambulaire ou épilogale. Cela signifie sans doute qu'elle n'a pas affaire avec ce qu'on peut dire au moyen du langage, mais avec le *logos* même, avec le pur possible du langage en tant que tel. L'événement qui est en question dans le langage ne peut être qu'annoncé ou congédié, mais jamais dit (non qu'il soit indicible – indicible signifie seulement im-prédictible ; il coïncide plutôt avec la possibilité des discours, avec le fait que les hommes ne cessent de se parler les uns aux autres). Ce qu'on parvient à

dire du langage n'est que préface ou apostille, et les philosophes se distinguent selon qu'ils préfèrent la première ou la seconde, selon qu'ils s'en tiennent au moment poétique de la pensée (la poésie est toujours annonce) ou au geste de celui qui, à la fin, pose la lyre et contemple. Dans les deux cas, ce que l'on contemple est le non-dit, le purement dicible. Le congé donné à la parole coïncide avec l'annonce qui en est faite.

Appendice

La musique suprême

Musique et politique

1.

Il ne peut y avoir aujourd'hui de philosophie que comme réforme de la musique. Si nous appelons musique l'expérience de la Muse, c'est-à-dire de l'origine et de l'avoir-lieu de la parole, alors, dans une société donnée et à un moment donné, la musique exprime et gouverne la relation que les hommes ont avec l'événement de la parole. En effet, cet événement – à savoir l'archi-événement que constitue l'homme comme être parlant – ne peut être dit à l'intérieur du langage : il peut être seulement évoqué et remémoré musaïquement ou musicalement. Les muses exprimaient en Grèce cette articulation originaire de l'événement de la parole, qui, dans son avènement, se destine et se répartit dans neuf formes ou modalités, sans qu'il soit possible pour le parlant de remonter en deçà de ces dernières. Cette impossibilité d'accéder au lieu originaire de la parole est la musique. En elle vient à l'expression quelque chose qui, dans le langage, ne peut être dit. Comme l'évidence s'en impose immédiatement quand on fait ou quand on écoute de la musique, le chant célèbre ou pleure l'impossibilité – douloureuse ou joyeuse, hymnique ou élégiaque –

d'accéder à l'événement de parole qui constitue les hommes comme humains.

⌘ L'hymne aux Muses, qui forme le préambule à la *Théogonie* d'Hésiode, montre que les poètes sont depuis longtemps conscients du problème que pose le commencement du chant dans un contexte musaïque. La double structure du préambule, qui répète deux fois l'exorde (v. 1 : « Commençons, pour chanter, par les Muses héliconiennes » ; v. 36 : « Commençons par les Muses ») n'est pas due uniquement, comme l'a suggéré subtilement Paul Friedländer (1974, p. 14-16), à la nécessité d'introduire l'épisode inédit de la rencontre du poète avec les Muses dans une structure hymnique traditionnelle, dans laquelle un tel épisode n'était absolument pas prévu. Il y a, pour expliquer cette répétition inattendue, une raison différente et plus significative, qui concerne la prise de parole elle-même par le poète, ou, plus précisément, la position de l'instance énonciative dans un milieu où la question de savoir si elle revient au poète ou à la Muse n'est pas claire. Les vers 22-25 sont décisifs dans la mesure où, comme les spécialistes n'ont pas manqué de le souligner, le discours passe brusquement d'un récit à la troisième personne à une instance énonciative qui contient l'embrayeur « je » (une première fois à l'accusatif – *mé* – et puis dans les vers successifs, au datif – *moi*) :

Ce sont elles (les Muses) qui, jadis (*pote*), enseignèrent à Hésiode un beau chant

quand il était berger d'agneaux, au pied de l'Hélicon divin.

Et voici le langage qu'aux tout premiers moments (*protista*) les déesses me (*me*) tinrent [...]

Il s'agit, de toute évidence, d'introduire le moi du poète comme sujet de l'énonciation dans un contexte où l'initiative du chant appartenait de manière incontestable aux Muses et où il se trouve, cependant, proféré par le poète : *Mousaon arkhometha*, « commençons par les Muses », ou mieux, si on tient compte de la voix moyenne et non pas active du verbe : « Par les Muses il y a commencement, par les Muses nous avons l'initiative et nous sommes initiés » ; les Muses disent en effet, de leurs voix à l'unisson, « ce qui a été, ce qui sera et ce qui fut » et, « infatigable, la parole coule à flots de leurs bouches » (v. 38-40).

Le contraste entre l'origine musaïque de la parole et l'instance subjective de l'énonciation est d'autant plus fort que le reste de l'hymne (et du poème tout entier, si ce n'est la reprise énonciative de la part du poète aux vers 963-965 – « maintenant salut à vous ... ») rapporte sur un mode narratif la naissance des Muses de Mnémosyne, qui s'unit neuf nuits à Zeus, fait la liste de leurs noms – qui, à ce stade, ne correspondait à aucun genre littéraire déterminé (« Clio et Euterpe et Thalia et Melpomène, / Tersichore et Erato et Polymnie et Uranie / Et Calliope, la plus illustre de toutes ») –, et décrit leur rapport avec les aèdes (v. 94-97 : « Car c'est des Muses, oui, et d'Apollon dont les traits portent loin que procède / sur terre l'existence d'hommes qui sont des aèdes et des joueurs de cithare... / Et fortuné celui que les Muses tiennent en amitié ! Suave la parole qui coule à flots de sa bouche »).

L'origine de la parole est musaïquement – c'est-à-dire musicalement – déterminée et le sujet parlant – le poète – doit à chaque fois prendre la mesure du caractère problématique de son propre début. Même si la Muse a perdu la signification culturelle qu'elle avait dans le monde

antique, le rang de la poésie dépend aujourd'hui encore de la manière dont le poète réussit à donner une forme musicale aux difficultés de sa prise de parole – de la manière, donc, dont il parvient à faire sienne une parole qui ne lui appartient pas et à laquelle il se limite à prêter la voix.

2.

La Muse chante, elle donne le chant à l'homme, parce qu'elle symbolise l'impossibilité pour l'être parlant de s'approprier de l'intégralité du langage dont il a fait sa demeure vitale. Cette étrangeté marque la distance qui sépare le chant humain de celui des autres êtres vivants. Il y a musique, l'homme ne se limite pas à parler et ressent, en revanche, le besoin de chanter, parce que le langage n'est pas sa voix, parce qu'il demeure dans le langage sans pouvoir en faire sa voix. Quand il chante, l'homme célèbre et commémore la voix qu'il n'a plus et qu'il ne pourrait retrouver, comme l'enseigne le mythe des cigales dans le *Phèdre*, qu'à la condition de cesser d'être un homme et de devenir animal (« Quand naquirent les Muses et qu'apparut le chant, quelques hommes de l'époque furent pris d'un plaisir tel que, lorsqu'ils chantaient, ils n'avaient plus cure de manger et de boire et ils mouraient sans s'en apercevoir. De ces hommes prit son origine l'engeance des cigales. [...] », 259 b-c).

C'est pourquoi, bien avant les paroles, ce qui correspond nécessairement à la musique, ce sont des

tonalités émotives : équilibrées, courageuses et fermes dans le mode dorique, plaintives et languides dans les modes ionien et lydien (*République*, 398 e-399 a). Et il est singulier que jusqu'à *Être et Temps*, le chef-d'œuvre de la philosophie du xx^e siècle, l'ouverture originale de l'homme au monde n'advienne pas à travers la connaissance rationnelle et le langage, mais avant tout dans une *Stimmung*, dans une tonalité émotive que le terme lui-même renvoie à la sphère acoustique (*Stimme*, c'est la voix). La Muse – la musique – marque la scission entre l'homme et son langage, entre la voix et le logos. L'ouverture première au monde n'est pas logique, elle est musicale.

✠ De là l'obstination avec laquelle Platon et Aristote, mais aussi des théoriciens de la musique comme Damon et les législateurs eux-mêmes, affirment la nécessité de ne pas séparer musique et parole. « Ce qui dans le chant est langage », argumente Socrate dans *La République* (398 d) « ne diffère en rien du langage non chanté (*mè adoménoû logou*) et doit se conformer aux mêmes modèles » et il énonce tout de suite après avec fermeté le théorème selon lequel « l'harmonie et le rythme doivent suivre le discours (*akolouthéin to logo*) » (*ibid.*). La même formulation – « ce qui dans le chant est langage » – implique, cependant, qu'il y ait en lui quelque chose d'irréductible à la parole, tout comme l'insistance à en redire l'inséparabilité traduit la conscience que la musique est éminemment séparable. C'est précisément parce que la musique marque l'étrangeté du lieu originare de la parole qu'il est parfaitement compréhensible qu'elle puisse tendre à pousser à l'extrême

son autonomie par rapport au langage, et pourtant, pour les mêmes raisons, on comprend bien la préoccupation que ce lien qui les tenait ensemble ne se rompe pas entièrement.

Entre la fin du v^e siècle et les premières décennies du iv^e siècle, on assiste en effet en Grèce à une véritable révolution des styles musicaux, liée aux noms de Mélanippide, de Cinésias, de Frinide de Métylène et, surtout, de Timothée de Milet. La fracture entre système linguistique et système musical devient irréparable, jusqu'au moment où la musique, au iii^e siècle, finit par l'emporter nettement sur la parole. Mais un observateur aussi attentif qu'Aristophane pouvait remarquer que, dans les drames d'Euripide, le rapport de subordination de la mélodie à son support métrique dans le vers était déjà subverti – ce dont le poète comique offre la parodie dans *Les Grenouilles*. Dans cette parodie, la multiplication des notes par rapport aux syllabes est exprimée de manière exemplaire par la transformation du verbe *eilisso* (tourner) en *eieieielisso*. Quoi qu'il en soit, en dépit de la résistance tenace des philosophes, dans ses œuvres sur la musique, Aristoxène, qui était pourtant un élève d'Aristote et critiquait les changements introduits dans la nouvelle musique, ne pose plus le fondement dans l'unité phonématique du pied métrique mais dans une unité purement musicale, qu'il appelle « temps premier » (*khronos protos*), indépendant de la syllabe.

Si, sur le plan de l'histoire de la musique, les critiques des philosophes (qui devaient pourtant se répéter bien des siècles plus tard après la redécouverte de la monodie classique par la *Camerata fiorentina*, par Vincenzo Galilei et dans la prescription péremptoire de Carlo Borromeo : « *cantum ita temperari, ut verba intelligerentur* »), ne pouvaient apparaître qu'extrêmement conservatrices, ce qui nous intéresse

d'avantage ici, ce sont les raisons profondes de leur opposition, dont eux-mêmes n'étaient pas toujours conscients. Si la musique, comme cela semble advenir aujourd'hui, interrompt sa relation avec la parole, cela signifie, d'une part, qu'elle perd la conscience de sa nature musaïque (c'est-à-dire de sa situation au lieu originnaire de la parole), et, de l'autre, que l'homme parlant oublie que son être toujours déjà musicalement disposé entretient un rapport constitutif avec son impossibilité à accéder au lieu musaïque de la parole. *Homo canens* et *homo loquens* divisent leurs voies et perdent la mémoire de la relation qui les retenait à la Muse.

3.

Si l'accès à la parole est, en ce sens, musicalement déterminé, on comprend que, pour les Grecs, le nœud entre musique et politique était tellement évident que Platon et Aristote traitent des questions musicales seulement dans les œuvres qu'ils consacrent à la politique. La relation de ce qu'ils appelaient *mousiké* (qui comprenait la poésie, la musique au sens propre, et la danse) avec la politique était tellement étroite que, dans *La République*, Platon peut souscrire à l'aphorisme de Damon selon lequel « on ne peut changer les modes musicaux sans changer les lois fondamentales de la cité » (424 c). Les hommes s'unissent et organisent les constitutions de leurs cités à travers le langage, mais l'expérience du langage – dans la mesure où il n'est pas possible d'en saisir et d'en maîtriser l'origine – est à son tour toujours déjà musicalement conditionnée.

L'absence de fondement du logos fonde le primat de la musique et fait que tout discours est toujours déjà musaïquement accordé. C'est pour cette raison que, de tout temps, c'est à travers la musique, avant que ce fût à travers des traditions et des préceptes transmis dans le medium de la langue, que les hommes ont été plus ou moins consciemment éduqués et disposés politiquement. Les Grecs savaient parfaitement ce que nous feignons d'ignorer, à savoir qu'il est possible de manipuler et de contrôler une société non seulement à travers le langage mais, avant tout, à travers la musique. Tout comme, pour le soldat, l'appel du clairon ou le roulement du tambour se révèlent bien plus efficace que le commandement de l'officier, de la même manière, dans chaque milieu et avant tout discours, les sentiments et les états d'esprit qui précèdent l'action et la pensée sont déterminés et orientés musicalement. En ce sens, l'état de la musique (en incluant dans ce terme toute la sphère que nous définissons de manière imprécise par le terme « art ») définit la condition politique d'une société déterminée mieux et avant tout autre indice quel qu'il soit, et, si on veut changer véritablement l'ordonnancement d'une cité, il est avant toute chose nécessaire de réformer la musique. La mauvaise musique qui envahit aujourd'hui à chaque instant et en tout lieu nos cités est inséparable de la mauvaise politique qui les gouverne.

✠ Il est significatif que la *Politique* d'Aristote s'achève par un véritable traité sur la musique – ou plutôt sur l'im-

portance de la musique pour l'éducation politique des citoyens. Aristote commence en effet par déclarer qu'il s'occupera de la musique non pas comme un divertissement (*paidia*), mais comme une partie essentielle de l'éducation (*paideia*), dans la mesure où, en fait, elle a la vertu pour fin : « comme la gymnastique produit une certaine qualité du corps, de la même manière la musique produit un certain ethos » (1339 a 24). Le motif central de la conception aristotélicienne de la musique est l'influence qu'elle exerce sur l'âme : « Il est évident que nous sommes affectés et transformés d'une certaine manière par les différents genres de musique, comme, en particulier, par les mélodies d'Olympe. C'est une opinion communément répandue que ces dernières rendent l'âme enthousiaste (*poiei tas psukhas enthousiastikas*), et l'enthousiasme est une passion (*pathos*) de l'ethos par rapport à l'âme. Tous, quand ils écoutent les imitations (musicales), grâce aux rythmes et aux mélodies entrent dans un état d'âme empathique (*gignontai sumpatheis*), même en cas d'absence des mots » (1340 a, 5-11). Cela arrive, explique Aristote, parce que les rythmes et les mélodies contiennent des images (*omoiomata*) et des imitations (*mimemata*) de la colère et de la douceur, du courage, de la prudence et des autres qualités éthiques. C'est pourquoi, quand nous les écoutons, l'âme est affectée de manières différentes en correspondance de chaque mode musical : de manière « plaintive et contrainte », avec le méso-lydien, dans un état d'âme « équilibré (*mesos*) et plus ferme » dans le dorien, « enthousiaste » enfin, dans le phrygien (1340 b 1-5). Aristote accepte ainsi la classification des mélodies en éthiques, pratiques et enthousiastes, et recommande le mode dorique pour l'éducation des jeunes, dans la mesure où il est plus

« ferme » (*stasimoteron*) et de caractère « viril » (*andreion*, 1342 b 14). Comme Platon avant lui, Aristote se réfère ici à une ancienne tradition, qui reconnaissait la signification politique de la musique dans sa capacité à mettre de l'ordre dans l'âme (ou au contraire d'exciter en elle la confusion). Les sources nous apprennent que, au VII^e siècle av. J.-C., quand Sparte se trouvait dans une situation de discorde civile, l'oracle suggéra d'appeler le « chanteur de Lesbos », Terpandre, qui, grâce à son chant, remit de l'ordre dans la cité. On racontait la même anecdote à propos de Terpsichore pendant les luttes intestines qui secouaient Locride.

4.

Avec Platon, la philosophie s'affirme comme critique et dépassement de l'ordonnancement musical de la *polis* athénienne. Ce dernier, incarné par le rhapsode Ion, qui est attiré par la Muse qui le possède comme un anneau de métal est accroché par un aimant, implique l'impossibilité de donner raison de ses savoirs et de ses actions, de les « penser ». « Cette pierre (l'aimant) n'attire pas seulement les anneaux de fer, mais leur communique aussi la capacité de faire ce que fait la pierre, à savoir d'attirer d'autres aimants, de manière telle qu'il se produira une grande chaîne d'anneaux accrochés les uns aux autres et pour lesquels cette capacité dépend de la pierre. De la même manière, la Muse elle aussi emplit certains hommes d'une aspiration divine et à travers ces hommes se soude une chaîne d'autres hommes également enthousiastes.

[...] le spectateur n'est que le dernier de ces anneaux [...], l'anneau du milieu, c'est toi, le rhapsode, tandis que le premier n'est autre que le poète lui-même [...] et un poète est attiré par une Muse, un autre par une seconde, et dans ce cas, nous disons qu'il est possédé [...] en effet, tu ne dis pas ce que tu dis d'Homère par art et par science, mais par un destin divin (*theia moira*) [...] » (*Ion*, 533 d – 534 c).

Face à la *paideia* musaïque, la revendication de la philosophie comme la « vraie Muse » (*République*, 548 b 8) et la « musique suprême » (*Phédon*, 61 a) correspond à l'essai de remonter en deçà de l'inspiration vers cet événement de parole, dont le seuil est protégé et barré par la Muse. Tandis que les poètes, les rhapsodes et, de manière plus générale, tout homme vertueux agit pour une *theia moira*, un destin divin dont il n'est pas capable de rendre raison, il s'agit de fonder les discours et les actions dans un lieu plus originaire de l'inspiration musaïque et de sa *mania*.

C'est pourquoi, dans la *République* (499 d), Platon peut définir la philosophie comme *autè à Mousa*, la Muse même (ou l'idée de la Muse – *autos* suivi de l'article est le terme technique pour exprimer l'idée). Ce qui est en question ici, est le lieu propre de la philosophie : celui-ci coïncide avec celui de la Muse, à savoir, avec l'origine de la parole – et il est, en ce sens, nécessairement préambulaire. En se situant ainsi dans l'événement originaire du langage, le philosophe reconduit l'homme au lieu de son devenir humain, à partir duquel lui seul peut se souvenir du temps où il

n'était pas encore un homme (*Mén.*, 86 a : *o khronos ot ouk èn anthropos*). La philosophie enjambe le principe musaïque en direction de la mémoire, de Mnémosyne comme mère des Muses, et, de cette façon, elle libère l'homme de la *theia moira* et rend possible la pensée. La pensée, est, en effet, la dimension qui s'ouvre quand, remontant en deçà de l'inspiration musaïque qui ne lui permet pas de connaître ce qu'il dit, l'homme devient en quelque sorte *auctor*, c'est-à-dire garant et témoin de ses paroles comme de ses actions.

✕ Il est pour cela décisif que, dans le *Phèdre*, la tâche de la philosophie ne soit pas simplement confiée à un savoir, mais à une forme spéciale de *mania*, proche et pourtant différente de toutes les autres. Cette quatrième espèce de manie, en effet – la manie érotique – n'est pas homogène avec les trois autres (la prophétique, la téléstique et la poétique), mais elle s'en distingue essentiellement par deux caractères. Avant toute chose, elle est liée à l'automouvement de l'âme (*autokineton*, 245 c), au fait qu'elle n'est pas mue par autre chose qu'elle et au fait conséquent qu'elle est immortelle ; en outre, elle est une opération de la mémoire, qui se rappelle ce que l'âme a vu dans son vol divin (« ceci est une réminiscence (*anamnèsis*) de ce que notre âme a vu jadis... » (249 c) et c'est cette anamnèse qui en définit la nature (« tel est le point d'arrivée de tout le discours sur la quatrième manie, quand quelqu'un voyant quelque chose de beau et se souvenant du vrai beau [...] » 249 d). Ces deux caractéristiques l'opposent point par point aux autres formes de manie dans lesquelles le principe du mouvement est extérieur (dans le cas de la folie poétique, ce principe est

la Muse) et l'inspiration n'est pas capable de remonter avec la mémoire vers ce qui la détermine et qui la fait parler. La source de l'inspiration, ici, ce n'est plus les Muses, mais leur mère, Mnémosyne. Platon procède à l'inversion de l'inspiration en mémoire, et cette inversion de la *theia moira* – du destin – en mémoire définit son geste philosophique.

En tant que manie qui se meut et s'inspire elle-même, la manie philosophique (car c'est bien de manie qu'il s'agit : « seul l'esprit du philosophe met les ailes », 249 c), est, pour ainsi dire, une manie de la manie, une manie qui a pour objet la manie elle-même ou inspiration, et qui arrive, pour cette raison, au lieu même du principe musaïque. Quand, à la fin du *Ménon* (99 e-100 b), Socrate affirme que la vertu politique n'est ni par nature (*phusei*) ni transmissible par un enseignement (*didakton*), mais qu'elle se produit par une *theia moira* sans conscience, et que c'est pour cette raison que les hommes politiques ne sont pas capables de la transmettre aux autres citoyens, il présente implicitement la philosophie comme quelque chose qui, sans être ni par destin divin ni par science, est susceptible de produire la vertu politique dans les âmes. Mais cela signifie une seule chose : qu'elle se situe à la place de la Muse et qu'elle se substitue à elle.

Walter Otto a par ailleurs fait observer avec justesse que « la voix qui précède la parole humaine appartient à l'être même des choses, comme une révélation divine qui le laisse venir à la lumière dans son essence et dans sa gloire » (Otto, 1954, p. 71). La parole que la Muse donne au poète provient des choses mêmes et la Muse n'est rien d'autre, en ce sens, que l'ouverture et la communication de l'être. C'est pourquoi les représentations les plus anciennes de la Muse, comme la merveilleuse Melpomène du Musée

national au palazzo Massimo de Rome, la représentent tout simplement comme une jeune fille dans sa plénitude de nymphe. C'est ainsi que, remontant jusqu'au principe musaïque de la parole, le philosophe doit se mesurer non seulement avec quelque chose de linguistique, mais aussi, et avant tout, avec l'être même que la parole révèle.

5.

Si la musique est constitutivement liée à l'expérience des limites du langage et, si, réciproquement, l'expérience des limites du langage – et avec elle, la politique – est musicalement conditionnée, alors une analyse de la musique de notre temps doit partir du constat que c'est précisément cette expérience des limites musaïques qui a fait défaut. Le langage se donne aujourd'hui comme un bavardage qui ne se heurte jamais à ses propres limites et semble avoir perdu toute conscience de son lien intime avec ce qui ne peut se dire, c'est-à-dire avec le temps où l'homme n'était pas encore parlant. À un langage sans marge ni frontière correspond une musique qui n'est plus musaïquement accordée, et à une musique qui a tourné le dos à sa propre origine, une politique sans consistance ni lieu. Là où tout semble pouvoir se dire indifféremment, le chant en vient à faire défaut, et, avec lui, les tonalités émotives qui l'articulent musaïquement. Notre société – où la musique semble pénétrer frénétiquement en tout lieu – est, en réalité, la première communauté

humaine qui n'est pas musaïquement (ou amusaïquement) accordée. La sensation de dépression générale et d'apathie ne fait qu'enregistrer la perte du lien musaïque avec le langage, travestissant comme un syndrome médical l'éclipse de la politique qui en est le résultat. Ce qui signifie que le lien musaïque, qui a perdu ses relations avec les limites du langage, produit non plus une *theia moira*, mais une espèce de mission ou d'inspiration blanche, qui ne s'articule plus selon la pluralité des contenus musaïques, mais tourne, pour ainsi dire, à vide. Oublieux de leur solidarité originelle, langage et musique séparent leurs destins et restent cependant unis dans une même vacuité.

✕ C'est en ce sens que la philosophie ne peut plus se donner aujourd'hui que comme réforme de la musique. À partir du moment où l'éclipse de la politique fait un avec la perte de l'expérience du musaïque, la tâche politique est aujourd'hui une tâche poétique en vue de laquelle il est nécessaire qu'artistes et philosophes unissent leurs forces. Les hommes politiques d'aujourd'hui ne sont plus capables de penser parce que leur langage aussi bien que leur musique tournent musaïquement à vide. Si nous appelons pensée l'espace qui s'ouvre à chaque fois que nous accédons à l'expérience du principe musaïque de la parole, alors c'est à l'incapacité de penser de notre temps que nous devons nous mesurer. Et si, selon la suggestion d'Hannah Arendt, la pensée coïncide avec la capacité d'interrompre le flux insensé des phrases et des sons, interrompre ce flux pour le rapporter à son lieu musaïque est aujourd'hui la tâche philosophique par excellence.

Bibliographie

Abélard, Pierre

1919, *Logica ingredientibus*, dans *Peter Abaelardus philosophischen Schriften*, B. Geyer (éd.), Münster, Aschendorff.

Agamben, Giorgio

2005, *La cosa stessa*, dans *id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicence, Neri Pozza ; tr. fr. J. Gayraud et M. Rueff, *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris, Payot, 2011.

Alexandre d'Aphrodise

1891, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, M. Hayduck (éd.), Berlin, Reimer.

Ammonios d'Alexandrie

1897, *Ammonnii in Aristotelis De interpretatione commentarius*, A. Busse (éd.), Berlin, Reimer.

Arnim, Hans von,

1903, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Leipzig, Teubner.

- Badiou, Alain,
1988, *L'Être et l'Événement*, Paris, Le Seuil.
- Benjamin, Walter,
1963, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, Suhrkamp,
Francfort-sur-le-Main ; tr. fr. S. Muller, *Origine du drame
baroque allemand*, Paris, Flammarion, coll. « Champs
essais » 1985.
- Benveniste, Émile,
1969, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, 2 vol.,
Paris, Minuit.
1974, *Sémiologie de la langue*, dans *id.*, *Problèmes de
linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- Bréhier, Emile,
1997, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*,
Paris, Vrin.
- Cherniss, Harold
1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Balti-
more, The Johns Hopkins Press.
- Courtenay, William J.,
1991, *Nominales and Nominalism in XII Century*, dans
Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux, J. Jolivet,
Z. Kaluza, A. de Libera (éd.), Paris, Vrin.
- Dal Pra, Mario,
1974, *Logico e realtà. Momenti del pensiero medievale*,
Bari, Laterza.
- De Rijk, Lambertus M.,
1956, *Introduction* dans Pierre Abélard, *Dialectica*, Lam-
bertus M. De Rijk, Assen, Van Gorcum.

Bibliographie

- Derrida, Jacques,
1967, *De la grammatologie*, Paris, Minit.
- Descartes, René,
1953, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Geneviève Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin.
- Diano, Carlo,
1973, *Il problema della materia in Platone*, dans *Id., Studi e saggi di filosofica antica*, Padoue, Antenore.
- Diogène Laërce
Vies et doctrines des philosophes illustres, dans *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Hans von Arnim (éd), 1903.
- Duhem, Pierre Maurice Marie,
1908, *Sozein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Vrin, 1990.
1913, *Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, Hermann, 1913-1959, vol. I.
- Friedländer, Paul
1974, *Das Proömium von Hesiods Theogonie*, « Hermes », 49, p. 1-16.
- Heidegger, Martin,
1987, *Heraklit* (GA 55), Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1987 ; *Héraclite*, tr. fr. J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973.
- Hésiode
Théogonie. La naissance des dieux, tr. fr. A. Bonnafé, précédé d'un essai de Jean-Pierre Vernant, Paris, Rivages Poche, 1981.

Qu'est-ce que la philosophie ?

Koyré, Alexandre

1962, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF.

Leibniz, Gottfried Wilhelm,

1875, *Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (éd.)
[7 vol., 1875-1890].

Mallarmé, Stéphane,

1945, *Œuvres complètes*, J. Aubry et H. Mondor (éd.),
Paris, Gallimard.

Meinong, Alexius,

1921, *Selbstdarstellung*, dans *Die deutsche Philosophie der
Gegenwart in Selbstdarstellung*, vol. 1, R. Schmidt (éd.),
Leipzig, Meiner.

Melandri, Enzo,

2004, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'ana-
logia*, Macerata, Quodlibet.

Milner, Jean-Claude,

1982, « Anaphore nominale et pronominale », dans *Ordres
et raisons de la langue*, Paris, Le Seuil.

1985, *Libertés, lettre, matière*, Paris, Le Perroquet.

More, Henry,

1655, *An Antidote against Atheism* (Appendix), Londres,
Flesher.

1671, *Enchiridion Metaphysicum : sive de Rebus Incorpo-
reis succincta et luculenta Dissertatio, Pars prima, De Exis-
tentia et Natura Rerum Incorporearum in Genere*, Londini,
typis E. Flesher, apud Guilielmum Moden, Bibliopolam
Cantabrigiensem, 1671.

Bibliographie

- Mugler, Charles,
1959, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris, Klincksieck.
- Newton, Isaac,
1706, *Optice : sive, de Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus et Coloribus Lucis libri tres*, latine reddidit Samuel Clarke, Londini, impensis Sam Smith et Benj. Walford.
- Otto, Walter,
1954, *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, Düsseldorf, Diederichs.
- Paqué, Ruprecht
1970, *Das Pariser Nominalistenstatut : zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin, De Gruyter ; tr. fr. E. Martineau, *Le Statut parisien des nominalistes*, Paris, PUF, 1985.
- Phillipon, Jean
1898, *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium*, Adolfus Busse (éd.), Berlin, Reimer.
- Sextus Empiricus,
1842, *Adversus Mathematicos VIII (= Pros logikous, B)*, dans *Sextus Empiricus*, August Immanuel Bekker (éd.), Berlin, Reimer.
- Schubert, Andreas,
1994, *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht.

Qu'est-ce que la philosophie ?

Simplicius,

1882, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, H. Diels (éd.), Berlin, Reimer.

Usener, Hermann

1896, *Götternamen : Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2000 ; tr. italienne, *I nomi degli dei*, M. Ferrando (éd.), Brescia, Morcelliana, 2008.

Wittgenstein, Ludwig,

1921, *Tractatus logico-philosophicus et Quaderni 1914-1916* ; tr. fr, préambules et notes de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1973.

1977, *Vermischte bemerkungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp ; tr. fr. J.-P. Cometti, *Remarques mêlées*, commentaires Gérard Granel, Paris, Flammarion, 2002.

Index des noms

- Abélard, Pierre, 111-113
Augustin d'Hippone, 71-72,
143
Alexandre d'Aphrodise, 65,
132
Amalric de Bène, 59, 140
Ammonios, 33-34, 39,
47-48, 65, 67, 69
Andronicos de Rhodes, 66
Antisthène, 96-97
Arendt, Hannah, 173
Aristophane, 164
Aristote, 16-20, 23, 31-35,
37-39, 44, 47, 59, 65-67,
74-75, 77-87, 89, 93,
101, 104-108, 113,
115-116, 119, 122-124,
128-129, 131-132,
141-142, 163-168
Arnim, Hans von, 71, 76-77
Badiou, Alain, 133
Bekker, August Immanuel,
82
Benjamin, Walter, 55, 59, 63,
95-96, 102, 114
Benveniste, Émile, 19, 24,
28, 31, 45, 90-91, 100,
102-103, 114
Boèce (Anicius Manlius
Severinus Boethius),
108-109
Bonaventure de Bagnoregio,
112
Bopp, Franz, 27
Borromeo, Carlo, 164
Bréhier, Émile, 70-71, 76
Brentano, Franz, 144
Buber, Martin, 63
Cherniss, Harold, 83
Cinésias, 164
Colli, Giorgio, 50
Courtenay, William J., 112

Qu'est-ce que la philosophie ?

- Dal Pra, Mario, 142-143
Damon le Musicien, 163
David de Dinant, 59, 140
Derrida, Jacques, 39
Descartes, René, 123, 137
Diano, Carlo, 118
Diogène Laërce, 77
Duhem, Pierre, 125, 129-130
Duns Scot, 24
- Eckhart von Hochheim, 25
Euclide, 127-128
Eustache, 65
Frédéric II, 12
Frege, Gottlob, 69, 88, 94
Friedländer, Paul, 160
Frinide de Métylène, 164
- Galilei, Vincenzo, 164
Grégoire de Rimini, 141-143
Güntert, Hermann, 96
- Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich, 27-28, 46
Heidegger, Martin, 77
Héraclite, 104
Herz, Marcus, 100
Hésiode, 160
Hoffmann, Ernst, 104
Homère, 169
- Jaeger, Werner Wilhelm, 83
Jakobson, Roman, 45
Jamblique, 65
- Jarry, Alfred, 144
- Kant, Immanuel, 100
Koyré, Alexandre, 139
- Mallarmé, Stéphane, 15, 102,
114
Meinong, Alexius, 143-145
Melandri, Enzo, 104
Mélanippide, 164
Menzerath, Paul, 42
Milner, Jean-Claude, 47, 88,
94
Momigliano, Arnaldo, 113
More, Henry, 137-138
Mugler, Charles, 127
Mychkine, prince Lev
Nikolaevich, 55
- Newton, Isaac, 139
- Ockham, Guillaume d',
109-111
Otto, Walter, 171
- Paul de Tarse, 57, 139
Paqué, Ruprecht, 109
Philopon, Jean, 65
Platon, 16, 19-20, 23, 31,
43, 47, 58, 72, 74-76,
79-83, 87, 89-93, 96-97,
99, 102, 104-107,
110-111, 113-114,
117-120, 122-127, 129,

Index des noms

- 131-135, 137, 140, 143,
145, 147-151, 153, 163,
165, 168-169, 171
- Plaute, 91
- Plotin, 59, 94, 119-122
- Porphyre, 65, 108
- Priscien, 105
- Pythagore, 91
- Riemann, Georg Friedrich
Bernhard, 127
- Rijk, Lambertus Marie de,
113
- Saussure, Ferdinand de, 19,
31, 41-42, 47
- Schubert, Andreas, 69, 75
- Sextus Empiricus, 68-69,
73-75, 77
- Simplicius, 106, 115,
129-130, 132
- Socrate, 43, 84, 96, 140,
163, 171
- Spinoza, Baruch, 56-57
- Terpandre, 168
- Terpsichore, 168
- Thomas d'Aquin, 54, 140
- Timothée de Milet, 164
- Trendelenburg, Friedrich
Adolf, 83
- Usener, Hermann, 97-99
- Varron (Marcus Terentius
Varro), 31, 71
- Virgile (Publius Vergilius
Maro), 137
- Wittgenstein, Ludwig, 24,
31, 50, 51, 94
- Zénon de Kition, 140