

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU
ET BARBARA CASSIN

SI PARLER
VA SANS DIRE

FRANÇOIS JULLIEN

SI PARLER
VA SANS DIRE

*Du logos
et d'autres ressources*

SEUIL

ISBN 978-2-02-101828-8

© ÉDITIONS DU SEUIL, AOÛT 2006

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Dialogue avec Aristote

Cet essai sondant ce que signifie *logos* est le premier d'une trilogie dont le deuxième volume portera sur l'invention de l'idéal et le destin de l'Europe (à partir de Platon) et le troisième sur l'alternative qu'ouvrirait dramatiquement Pascal : « Moïse ou la Chine ? » (quand ne se développe pas l'idée de Dieu). *Logos, eidos, theos*, ces trois termes dessinent triangulairement, me paraît-il, l'aventure de la pensée occidentale et se réfléchissent commodément au miroir de la Chine.

Je suis ici le livre *gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote, dont je propose, d'un bout à l'autre de cet essai, une lecture extravertie ; et l'interroge à partir du *Laozi* (en suivant le commentaire de Wang Bi) ainsi que du deuxième chapitre de Zhuangzi, « De l'égalité des choses et des discours », édition de Guo Qingfan, *Xiaozheng Zhuangzi jishi*, Taipei, Shijie shuju, 2 vol.

Il ne s'agit pas là de philosophie comparée, par mise en parallèle des conceptions ; mais d'un dialogue philosophique, où chaque pensée, à la rencontre de l'autre, s'interroge sur son *impensé*.

« Cela va sans dire » fait partie de ces formules heureuses qu'on tient d'on ne sait où, polies par l'usage, au sein du langage le plus familier, et dans lesquelles s'entrevoit soudain un appel à philosopher; y affleure discrètement de la profondeur, et qui même est inépuisable. Elle dit ce qui va tout seul, qui va de soi – mais sans subir l'isolement de ce « seul » et sans traîner avec elle la pesanteur référentielle de ce « soi »; et dans ce « va », qui n'a pas besoin de se justifier, léger et sans finalité, j'entends l'allant de toutes choses, la « voie » par où silencieusement et continûment elles passent – tao, disent les taoïstes. Par rapport à quoi, dire, commenter, ajouter des phrases et des explications, non seulement n'apporterait rien par son doublage, mais grève déjà et fait obstacle.

Or, si c'est la parole qui devient elle-même le sujet de ce « va »; qui, portée par son seul essor, se dispense du pointage insistant de ce « dire » ?

Je propose d'en suivre ici l'hypothèse en ouvrant une séparation tranchée entre les deux, « dire » et « parler »; c'est-à-dire en dissociant la parole de ce à quoi elle est habituellement attelée, comme « objet ». « Parler sans paroles », yan wu yan, dit le Zhuangzi. « On peut parler tout le jour sans avoir jamais parlé... ». En quoi bien sûr je dois faire face à Aristote et aux conditions qu'il fixe à la parole pour qu'elle soit légitime en disant et signifiant « quelque chose ». Je le porte ainsi à dialoguer, non plus avec ses interlocuteurs du livre gamma, Héraclite ou Protagoras, mais avec d'autres dont il n'a pas l'idée: à débattre d'arguments qu'il ne pouvait même imaginer, tant ils l'obligeraient à déplier sa pensée, et que je prends chez ses contemporains de la Chine ancienne.

Cet essai a par suite un triple enjeu: politique, puisque c'est le logos aristotélicien qui s'est mondialisé, en portant l'ambition de

SI PARLER VA SANS DIRE

la science, et même a été le vecteur de cette mondialisation, ce qui pose la question de ce que sa domination (colonisation) a recouvert et finit par enfouir; poétique, puisque cette autre parole, qui n'est plus « dire quelque chose » mais s'énonce au gré, me paraît caractériser de plus en plus consciemment, du moins en contexte européen, la vocation du poème; philosophique, enfin, si tant est que le logos est bien l'élément dans lequel se déploie la philosophie et qu'explorer la nature de celui-là est en même temps interroger celle-ci sur sa ressource, qui est aussi son parti pris.

Le périple débute en Grèce, puis ne cessent les allers-retours avec la Chine.

I. Dire quelque chose

Les Grecs nous ont légué principalement une chose qui ne se dit complètement que dans leur langue: *logos* – *logos* signifiant à la fois parole - discours - définition - argumentation - jugement (susceptible de vrai ou de faux) - ordre et, finalement, «logique». Autour de cette articulation s'est noué ce qu'il est convenu d'appeler, depuis lors, la Raison (occidentale); du moins est-ce là son principal et plus puissant pilier. Mais avant de s'en prendre à ce que peut avoir d'imposant, pour ne point dire de contraignant, dans son architecture, une telle conjonction de sens, celle que *logos*, en grec, marque ainsi de sa si puissante accolade – et dont ce terme portera désormais la responsabilité aux yeux de toute postérité philosophique –, convient-il de revenir au départ, si discret, de cette fondation; convient-il de remonter jusqu'à ce qui ne paraît d'abord, pourtant, qu'une simple explicitation: que «parler» soit «dire» et que dire, devenant transitif, soit «dire quelque chose», *legein ti*. Ce que, en effet, nous ont légué d'abord les Grecs, de façon si convaincante que nous l'avons pris depuis pour une évidence, en quoi donc nous habitons désormais, est que, quand je parle, je «dise» nécessairement – logiquement – «quelque chose»; sans quoi ma parole ne dit «rien», à proprement parler, est sans objet et s'annule.

Car, comme l'ont montré ces premiers maîtres du *logos*, en Grèce, que sont les sophistes, avec une si fière assurance et suivis cette fois sans broncher par Platon et Aristote (voir déjà l'Étranger dans le *Sophiste*, 237 d), si indéfini que soit ce «quelque chose» que je dis, du moins est-ce bien là «un» quelque chose, du moins est-ce bien là quelque chose

d'«un», en tant qu'«un», *hen ge ti*. La langue grecque marque inéluctablement cet «un» (quand elle dit *ti*). Si peu que j'avance ou simplement présume de ce quelque chose, du moins suis-je déjà en train d'affirmer qu'il est au singulier, et par conséquent individualisable, isolable, détachable, et se trouve-t-il ainsi embarqué par la parole à titre d'unité à part entière, en voie vers sa détermination: qu'il forme bien une «en»-tité, qu'il a donc une «id»-entité – à partir de quoi seulement ma parole prendra consistance. Inversement, ne pas dire «un» quelque chose, c'est bien ne «rien» dire, littéralement parlant: *ren non*, «pas même une chose», et retirer d'office à la parole sa possibilité de pertinence. Si bien qu'il ne nous reste plus désormais que cette alternative, en forme de sommation: vous dites toujours une «chose», «une» seule, si indéfinie soit-elle encore, ou ce n'est «même pas parler» (*oude legein*) et la parole se défait.

Or, sous ce minimal, du moins en apparence, «un quelque chose», sous la discrète neutralité de cet objet interne, laissé ouvertement indéfini, qu'on voit produire – ou, plus simplement, sécréter – par le moindre acte de dire, se joue déjà tout le destin de la parole. Par cet «un quelque chose», un embranchement est pris, dont il sera désormais si difficile de revenir. Car une autre possibilité se trouve ainsi barrée, ou plutôt se voit écrasée sous cet *a priori* si massif et que je ne vois nulle part assez radicalement dénoncer: à savoir que parler ne puisse être autre chose que dire une certaine chose, déjà donc relativement circonscrite et repérée, et que la parole, dès qu'on parle, vient identifier. Autrement dit, que la parole ait à se laisser subjugué par «un quelque chose», qu'elle ait à répondre à un «quoi?», qu'elle doive se voir assigner un «objet»: qu'il faille immanquablement un certain objet du dire pour que dire soit assuré, à la fois, d'être viable et d'être légitime.

C'est cette autre voie, laissée à l'écart et si longtemps occultée, que, après bien d'autres mais par mon propre biais, à rebours du régime de discours qui a dominé le monde, je voudrais rouvrir ici à la parole. Comment – jusqu'où? – celle-ci pourrait-elle s'émanciper de la tutelle du

logos? Aussi carrément et même frustement posée, à titre préliminaire, la question aura du moins le mérite d'engager à réexplorer les ressources de ce qu'est « parler » – et ce non moins scrupuleusement (car n'est-ce point aussi vital?) qu'on voit réexplorer et jauger, aujourd'hui, des ressources de tous ordres et d'abord de la Terre, de peur d'en perdre, en en laissant ici ou là d'inexploitées. De peur, nous dit-on, de commencer globalement d'en manquer? On s'attache à cartographier celles-ci, de par le monde, avec toujours plus de minutie... Or, de même, quelles ressources de la parole n'a-t-on pas perdues, dédaignées ou laissées en friche? À côté de quelles réserves, gisements décelables dans d'autres cultures, négligemment est-on passé?

Si je m'attache ainsi à cette idée de *ressources*, c'est que je souhaite introduire à une autre conception du rapport des cultures ou des pensées entre elles: au lieu de considérer leurs différences sous l'angle d'une identité, toujours suspecte et risquant de les enfermer en des « mondes », je propose de les envisager en termes de rendement et de fécondité. Ainsi, qu'est-ce qu'ont permis de penser les modes d'articulation propres à la langue grecque, sur quoi *logos* a bâti son empire et à partir de quoi s'est développée la philosophie, recouvrant du même coup d'autres possibilités qu'on ne saurait peut-être aujourd'hui même plus nommer? À quoi veut remédier à sa façon cette enquête, par son périple, pour ne pas laisser tarir des vertus de la parole par standardisation et « logologisation » dans la mondialisation ambiante. – Façon aussi de revenir sur la « Raison occidentale » pour la sonder dans ses choix propres, grâce au recul ainsi acquis: lui redécouvrant sous cet angle un dehors, voici qu'on commencerait enfin de l'apercevoir de loin, en se retournant, telle une citadelle se détachant à l'horizon, et surgissant soudain étrange – elle dont on vient juste de franchir la porte, vagabond, pour aller battre la campagne...

II. Dire quelque chose, signifier quelque chose

1. Car, dès lors que parler c'est dire, et que dire c'est dire quelque chose, *legein ti*, en un sens déjà tout est dit. On ne sera plus que dans l'explicitation, intarissable, de ce «quelque chose» – le discours n'en finira pas de décrire l'objet. Un destin se voit scellé qui est d'abord celui, conjoint, de la philosophie et de la science, et même de la philosophie devenant science. Car à ce premier coup de force, si discret, présenté comme une simple explicitation (parler, c'est dire quelque chose), succède logiquement cet autre qui, lui, a fixé le cap de la pensée grecque: la sagesse elle-même est science, *sophia* s'entendra désormais comme *epistemé*. Au début du *Théétète* (145 e), l'affaire déjà est réglée (et si je parle à ce propos de coup de force, c'est que je ne peux pas ne pas constater, cette fois, que le fait que la sagesse se voie annexée à la science, et donc découplée d'avec le «vivre», a engagé l'avenir de la seule pensée européenne)*. Cette seconde assimilation ne fait, en effet, à la bien considérer, que répondre à l'autre: si dire, c'est dire quelque chose (il faut immanquablement un objet du dire), être «sage», ce sera aussi, immanquablement, connaître ce «quelque chose» sondé dans son être ultime (jusqu'à atteindre cet objet véritable: l'Être, Dieu, etc. – le «grand objet»). Au stade, enfoui, de la première assimilation, assignant nécessairement au *logos* un quelque chose, la logique

* Wittgenstein: «Nous sentons que, même si toutes les questions scientifiques possibles avaient reçu une réponse, nos problèmes de vie n'auraient pas encore été abordés» (*Tractatus*, 6. 52).

de celui-ci n'est pas encore codifiée, mais on voit que son régime de pertinence, néanmoins, déjà est fixé; et l'on constate aussi qu'avoir cru que parler c'était nécessairement «dire quelque chose» prend déjà une option sur l'existence. Peut-être même s'agit-il là de l'option première, pré-idéologique, d'un «choix», culturel et linguistique à la fois, dont ensuite bien d'autres découlent.

En suivant le livre *gamma* de la *Métaphysique*, dans lequel j'ai commencé de prendre pied, on voit par la suite Aristote déduire en effet l'un de l'autre, le logique à partir du *logos*, assurant la transition entre eux par cette autre assimilation qui fait charnière désormais dans la pensée européenne: «dire quelque chose» c'est, poursuit Aristote de façon quasi synonymique, «signifier quelque chose» (*legein ti = semainein ti*). Dès lors, les deux termes se relayant, la même condition de base de tout discours se voit transférée du dire au signifier: «car, pour qui ne signifie pas quelque chose, il n'y aurait pas de discours ni s'adressant à soi-même, ni adressé à un autre» (1006 a 20-25). L'opération aristotélicienne est décisive en ce qu'elle établit une complète équivalence entre les deux. Ainsi «un» («quelque chose»: comme objet) se voit-il nécessairement reporté de l'un à l'autre et «ne pas signifier quelque chose d'un» (*semainein hen*) c'est aussi «ne rien signifier du tout». Telle sera donc la règle élémentaire de tout discours: «qu'il soit entendu que le mot signifie quelque chose et signifie une seule chose», le sens est une unité; ou, comme on ne cessera de le dire à l'âge classique, tout ce qui n'a pas «un» sens n'a pas non plus un «sens» (exigence «logique» qu'on retrouve, toujours plus assurée, jusque chez Wittgenstein, *Tractatus*, 3. 325). Cette unité objective, fondant l'identité de la signification des mots, on sait qu'Aristote l'appellera d'un nom nouveau: l'*essence* («c'est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens», commente Pierre Aubenque¹); le logique et l'onto-logique sont définitivement couplés et c'est cette essence «une» qu'énonce désor-

1. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 128.

mais le *logos* entendu dans son sens technique et devenant « définition » (signifiant « l'essentiel de l'essence », comme traduit Jacques Brunschwig, dans les *Topiques*). Certes, Aristote pourra envisager par ailleurs la possibilité de « signifier aussi des choses qui ne sont pas », tel par exemple un « bouc-cerf », *tragelaphos*, c'est-à-dire le cas d'un sens qui soit sans référence et purement inventé, et reconnaître ainsi une place à la fiction², il n'en reste pas moins que ce bouc-cerf, même si chacun de ses termes fait sens, n'est, quant à lui, plus susceptible de définition et s'exclut du « logique ».

2. Or, c'est ce principe d'exclusion qu'on retrouve de façon centrale, et même la plus radicale, au principe même du *logos* sous la figure bien connue du principe de non-contradiction (au développement central du livre *gamma*, 1005 a). Premier principe, « le plus ferme de tous », « le plus connu » et « ne dépendant de rien d'autre », celui sur lequel il est impossible « d'être dans l'erreur » comme en amont duquel « on ne saurait remonter », ce principe est, rappelons-le dans la forme sous laquelle il est énoncé ici par Aristote, qu'« il est impossible que le même simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même ». On ne saurait admettre, autrement dit, que des contraires appartiennent en même temps à ce « quelque chose » – c'est là du moins ce que je connais déjà infailliblement de lui. Mais on sait aussi comment, pour ne pas tomber sous le coup d'une pétition de principe en supposant déjà le principe qu'il entend démontrer, Aristote justifie de ne pas avoir à démontrer le principe de non-contradiction, le posant en axiome, et n'entreprend de le fonder qu'en en réfutant le refus de la part de son adversaire ; ou plutôt montre-t-il que cet adversaire présuppose lui-même ce

2. Cf. les excellentes analyses dans *La Décision du sens, Le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire, par Barbara Cassin et Michel Nancy, Paris, Vrin, 1989, p. 36 sq.; ainsi que dans *L'Effet sophistique*, par Barbara Cassin, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1995.

principe qu'il prétend réfuter: non seulement parce qu'il lui demeure logiquement soumis dès lors qu'il refuse lui-même de se contredire, de même qu'il en fait pragmatiquement usage dans son argumentation, mais aussi, et d'abord, parce qu'il suffit que son adversaire dise seulement «quelque chose», à savoir «qu'il signifie quelque chose, aussi bien pour soi que pour un autre», pour que, avant même de formuler le moindre jugement prédicatif, il fasse lui-même le jeu de ce principe et se voie pris dans ses rets. Pourvu qu'il dise (quelque chose), en effet, et quoi qu'il dise, il présuppose lui-même une unité-identité de sens de chacun des mots: se vérifie déjà, au stade de ces entités minimales et premiers éléments de la parole, qu'il est impossible que le même (mot) ait et n'ait pas le même (sens). Aussi, en croyant «ruiner le *logos*», son réfutateur «le soutient-il encore». Une fois de plus, le seul repli qui reste, pour qui ne reconnaîtrait pas le principe de non-contradiction, serait de ne plus parler. Mais alors, en renonçant à la faculté du *logos*, on se réduirait soi-même «à l'état de plante», condamne Aristote: ce non-respect du principe de non-contradiction, fondateur du *logos*, exclut de l'humanité*.

3. Or, quel que soit l'acharnement d'Aristote à faire de cette non-contradiction le premier principe, en tous les sens de «premier», à l'inscrire à la fois en loi de l'Être et loi de l'homme, raccordant ainsi l'éthique à l'ontologique, une telle persévérance ne saurait faire taire, pour autant, l'inquiétude qu'on voit désormais sourdre et ramper sous elle, de divers côtés, au point de miner ce socle et lézarder ces fondations. Voire, tant d'insistance, se demande-t-on, ne prendrait-elle pas l'allure d'une dénégation en règle?

* Comme le prolonge, on ne peut plus fidèlement, Heidegger: «Au gré d'affirmations contradictoires que l'homme est capable de produire tout à loisir au sujet d'une seule et même chose, il sort lui-même de sa propre essence pour passer dans la non-essence: il rompt tout rapport à l'étant en tant que tel» (*Nietzsche*, I, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 468).

Car l'on n'a cessé de mesurer depuis, de plus en plus allègrement, ce qu'un tel axiome inscrit au fondement du *logos* serait conduit à rater de la plus commune expérience – pour ne rien dire de son propre arbitraire (les logiciens montrant qu'il généralisait abusivement et prenait pour du nécessaire ce qui relevait seulement de la constatation empirique et du contingent). Déjà, que dire soit toujours dire (signifier) «un quelque chose» faisait tort, d'emblée, aux pouvoirs qu'on reconnaîtra peu à peu, pour les revendiquer enfin ouvertement, révolutionnairement, à l'indétermination du sens, signant ainsi, par cette émancipation déclarée, notre modernité littéraire et artistique. Or voici qu'en faisant un pas de plus dans l'exclusion, et cette fois de façon ostensible, l'instauration du principe de non-contradiction fait ressortir tout ce qu'Aristote – et la pensée qui vient de lui – ne pouvait plus penser, désormais, sinon à la marge et par un coûteux rattrapage.

Pour autant a-t-on établi à partir de quoi, effectivement, ou dans quelles conditions on pourrait critiquer ce principe, principe de tous les principes, dès lors qu'on ne se contenterait plus de le reformuler, voire de le rectifier, sur un plan logique (ce symbolisme logique, quant à lui, ayant renoncé à avoir tant soit peu de prise sur la vie) ? Car il est des phénomènes ou des expériences dont on croirait volontiers, au premier abord, qu'ils portent à le contredire, tel celui de la transition, quand apparaissent à la fois l'un et l'autre (que l'un n'est déjà plus lui mais en passe de s'inverser: à la fois présent et absent, jeune et vieux, etc.) ; ou celui de l'ambivalence, quand l'un vaut aussi bien que l'autre (à la fois je l'aime et je la hais) ; ou celui de l'ambiguïté, appelant deux jugements de sens opposé. Or, on se rendra compte, à y regarder de plus près, qu'en portant la contrariété au sein des prédicats, bien loin de remettre en question la non-contradiction du côté du sujet, ces exemples la «supposent» encore, comme le dit superbement Aristote; n'est pas mise en péril, dans son principe, cette identité du «même» et «selon le même» – le doute m'était d'abord venu d'eux, mais j'ai dû y renoncer. Car il

y a là seulement coexistence des opposés, quitte à ce que ce type de «mélange», ou même de «fusion», sait-on depuis Platon, constitue l'ordinaire de notre existence: devant ce surgissement de la beauté, j'éprouve un ravissement, mais qui ne va pas sans «effroi», et même ne va pas sans douleur (*Phèdre*, 251 a; de même, aux spectacles tragiques, sait-on bien, on «jouit de ses pleurs», *Philèbe*, 48 a); et quitte aussi à ce que ce soit bien ce *mixte* qu'ait choisi de plus en plus délibérément d'évoquer la littérature, en faisant son apavage et se démarquant des abstractions logiques.

Pour remettre en question le principe de non-contradiction, sans doute faut-il donc remonter plus haut, à ce «début», et questionner ces conditions élémentaires qu'Aristote prescrit au langage: que parler, ce soit à la fois et nécessairement parler *de* quelque chose et *à* quelqu'un (cf. aussi *Rhétorique*, I, 3, 1358 a); sans doute ne peut-on faire moins, autrement dit, que reconsidérer s'il faut nécessairement, pour que parler se découvre une pertinence, à la fois un allocutaire et un objet. Pour être en mesure de remettre en question le principe de non-contradiction, convient-il donc de commencer par desserrer ce qu'Aristote se trouve avoir si bien noué qu'il l'a rendu «logiquement» (*i. e.* du point de vue du *logos*) indénouable: que se trouve impliquée à la fois dans toute parole une relation d'objectivité (l'«essence» déterminable de ce dont on parle) et d'interlocutivité (qu'on veuille «signifier» quelque chose «aussi bien pour soi-même que pour un autre») ³.

Que parler soit parler de quelque chose d'identifiable, du moins en principe, et que je doive m'entendre avec autrui comme avec moi-même, de sorte que se voie conféré à ma parole le même sens, et ce de façon vérifiable, nous entraîne définitivement du côté du «dire», sur la voie de la détermination et de la connaissance et, par suite, de la science. La science «dit» effectivement, et même épure son

3. Voir par exemple, pour une réécriture contemporaine de ces exigences aristotéliennes, Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, p. 21 sq.

CARL SCHMITT, *La Dictature*;
Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes.

SPINOZA, *Éthique* (édition bilingue).

PETER FREDERICK STRAWSON, *Les Individus*;
Études de logique et de linguistique.

GIANNI VATTIMO, *La Fin de la modernité.*

ÉRIC VOEGELIN, *La Nouvelle Science du politique.*

FRANÇOIS WAHL, *Introduction au discours du tableau.*

MARLENE ZARADER, *La Dette impensée*
(Heidegger et l'héritage hébraïque).

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO S.A.S. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : AOÛT 2006. N° 87654 (06-0000)
IMPRIMÉ EN FRANCE