

Autour du *De l'Interprétation* : enjeux philosophiques d'une sémantique de la déclaration – Véronique Brière

Notes de synthèse pour l'intervention PAF à Nantes - Février 2020

Objectif de ce parcours par quelques textes du *De l'Interprétation* :

A partir de quelques passages des textes Aristotéliens sur la notion de *proposition*, de phrase, dans lesquelles Aristote thématise une analyse de la signification déclarative, et y détermine la signification de ce qui est dit comme « prédication », attribution de quelque chose à quelque chose, on peut dessiner les marques d'une rupture relative – du moins mesurer le déplacement opéré par Aristote par rapport au contexte platonicien de l'analyse du *logos* : en construisant les distinctions du discours apophantique, l'opposition entre affirmation et négation, la distinction entre *ce dont* parle un énoncé, sens de ce qui est dit, et réalité existante, Aristote opère ce qu'on pourrait appeler un certain « tournant sémantique » par rapport à l'approche platonicienne qui apparaît marquée par une sorte de saturation ontologique. En effet, l'analyse du *logos* vrai chez Platon le conduit à prendre pour modèle de tout *logos*, le plus petit, le moindre, celui qui se soutient de sa référence à « la réalité existante (*ousia*) » comme sa condition de pertinence et de consistance comme lorsqu'on dit « Théétète est assis » (*Sophiste* 263a) : cette *ousia* nomme et désigne tout à la fois le référent dont on parle « toi, Théétète, qui est ici », son existence supposée ou exigée (sans quoi il n'y a pas de discours, « car un discours qui ne porte sur aucune chose est impossible ») et le sens (ce qu'on dit « à propos de toi »), mais aussi la conformité même qu'est la vérité puisque dire vrai c'est dire « les choses comme elles sont à propos de toi » (263b) – dire vrai c'est dire l'être, la réalité, « ce qui est » au sens de *comme c'est, tel que c'est*. A cela s'ajoute le tour ontologique supplémentaire que défendent les « amis des formes » (*Sophiste* 248a-b) qui vont chercher cette véritable « réalité existante », cette « existence réelle » (*ontos ousian*) identique à elle-même hors du devenir « qui est toujours différent » : les amis des formes communiquent avec l'existence réelle « séparée » (*khoris*) grâce aux raisonnements (*logismou*).

Pour mesurer ce que l'approche aristotélienne déplace ou reconfigure, il faut donc rappeler quelques éléments de ce qui constitue une sorte de « préhistoire de la proposition » : Platon est en effet aux prises avec l'interdit Parménidéen d'un côté (comment définir le *faux* si le faux c'est « l'existence » énoncée de ce qui n'est pas ?) et les contradictions Antisthénienne de l'autre (tout discours est vrai si tout *logos*, immédiatement, se rapporte à l'être, le désigne, dès lors qu'un *nom* nomme quelque chose ?) ; Aristote en élaborant ce qu'on pourrait appeler une **herméneutique de la déclaration** s'autorise à analyser divers contenus de jugement et diverses manières de se rapporter à l'extériorité, à une « réalité » supposée existante (mais qui, peut-être, ne l'est pas), diverses manières de déterminer « quelque chose » (*ti*) et de le signifier à autrui, *avant* de savoir si le référent dont je prétends dire quelque chose *existe* ou non, et *de savoir par ailleurs si je que j'en dis est vrai ou non*. Dire quelque chose ça n'est ni nécessairement parler d'une chose *existante*, ni nécessairement en dire seulement son « *essence* », *son être le plus essentiel* : le cadre « apophantique » dans lequel Aristote, dans le *De l'interprétation*, s'installe pour y articuler les oppositions réglées entre propositions (affirmation, négation), les fondements de la contradiction (entre proposition vraie et fautive à *propos de la même chose et sous le même rapport*) consiste moins à verrouiller le sens des énoncés comme on le pense souvent qu'à l'inverse à démultiplier les formes possibles de ce qui est conçu - et déclaré- comme « déterminant » les choses dont on parle, et dont on prétend faire connaître « quelque chose » à autrui. Le terrain apophantique offre à Aristote l'examen et l'analyse d'un certain **protocole de la signification** dans lequel il est possible de modaliser diverses manières de se rapporter à l'« être » (comme référence, sens, ou existence et valeur de vérité), et diverses formes possibles aussi de « ce qui » est visé, conçu, attribué, affirmé, délimité, déterminé par les « mots » quand ils sont articulés

selon une logique ou une perspective apophantique : quand je *dis quelque chose de quelque chose*, je ne manipule ni des noms propres de choses, ni seulement des réalités existantes qui auraient toute la même manière d'être ce qu'elles sont – il faut se demander *de quoi* je dis ce que je dis, en quel sens, et quels liens existent entre ces déterminations ? Les distinctions décisives du **sujet et du prédicat** (*hupokeimenon, katégoroumenon*), le statut des distinctions que sont les « **catégories** » (*ousia*, qualité, quantité, etc.) n'ont de sens et de portée ontologique qu'à la lumière des enjeux d'une approche sémantique de cette *phôné sêmantiké* (voix signifiante) spécifique qui détermine diversement « quelque chose » (*ti*), en prétendant quelque fois porter sur/trancher la question de savoir si quelque chose « appartient ou non » à quelque chose. Les distinctions les plus décisives de l'ontologie (ce que veut dire *être*, l'existence, l'essence ou *l'ousia* comme individualité, prennent forme sur ce terrain premier)

On rappellera ici quelques traits essentiels et décisifs de ces analyses.

1). Préhistoire de la proposition ?

→ **Rappel du contexte platonicien et de ses difficultés : de Parménide au Sophiste de Platon, enjeux d'une définition du « plus petit logos » (énoncé, discours) : l'être est-il l'unité de mesure de référence du discours ?**

Les analyses de la « déclaration » (*logos apophantikos*) par Aristote s'inscrivent dans le contexte théorique des difficultés qui portent sur l'articulation entre *logos et être*, où la référence à l'être veut définir le discours vrai et exige un rapport entre mots et choses – difficultés que Platon a déjà, à la suite de Parménide et Antisthène, essayé de résoudre en définissant le *logos vrai* :

- Dans le *Cratyle* 385b : est vrai le *logos* « qui dit *les choses qui sont* comme elles sont », le faux « celui qui dit *les choses qui sont* mais comme elles ne sont pas » : Platon distingue bien l'existence des choses dont on parle et la conformité de ce qui est dit à la réalité, là où l'*Euthydème* confondait encore les deux sens de *être* (283-284b le faux c'est « penser *ce qui n'est pas* (*to mê on*) – le non-être-, à *propos d'une chose qui est en soi et par soi*») mais le *logos* est ici fondé par sa référence à une réalité existante qu'il « dit », qu'il enveloppe et qu'il suppose (« les mots sont appliqués à une réalité existante » 251d) et qui est à la fois *référence*, objet (du contenu) du discours, et critère de la conformité (vérité) : parler *peri tèn ousia*, c'est désigner comme *ousia* à la fois ce qui est visé (la prétention à dire) et ce sur quoi porte le *logos* (le référent).
- La définition du *logos vrai* donnée dans le *Sophiste* : « celui qui dit *les choses qui sont à propos de toi*, qui est là », par exemple « Théétète est assis », ne distingue toujours pas suffisamment référence et existence, sens de ce qui est dit (ou pensé ou conçu) et affirmation d'existence.
- Ainsi : le référent est considéré existentiellement (« toi, avec qui je suis présentement, vole ») et « il ne peut y avoir de discours sur rien », *un discours qui ne porte sur aucune chose* est impossible (263d) : Platon introduit bien une définition du faux qui donne de la consistance au faux (« *dire des choses qui ne sont pas comme si elles étaient* », « dire à propos de toi, des choses différentes » de la réalité, mais qui existent comme fausses), mais l'existence est le premier critère *présupposé* et condition première de la moindre signification – de sorte qu'il est impossible d'interroger le contenu du dit autrement que sous la forme d'un rapport à l'existence.

Rappelons les difficultés que Platon cherchait à résoudre, héritées de l'interdit formulé dans le Poème de Parménide, qui par la voie de la déesse et de la parole oraculaire tisse les liens

indissolubles entre parole, discours, et énoncé *de l'être* (entendu ici tout à la fois comme existence, vérité, identité) : le fragment II du Poème raconte comment s'énonce l'interdit originaire qui porte sur le fait de dire l'être du non-être et le non-être de l'être, ce que l'oracle formule comme une *impossibilité* et comme une *règle* à la fois – la seule vérité possible à propos de l'étant (*to on*) est la voie (le chemin) qui consiste à penser (*noesai*) à admettre et à dire (*legein, phasei*) d'une part « que est » (*hê men oupôs estin*) et d'autre part « que n'est pas ne pas être » (*te kai hos ouk esti mê einai*)¹ – le texte précise au fragment suivant que « Un même est en effet à la fois penser et être » (fragment III) ; sans entrer ici dans l'analyse détaillée complexe du grec qui fait varier la place et le sens de « l'être » tantôt substantif (*einai*) tantôt présent (*esti*), participe (*on*) et tantôt sujet (l'étant, *to on*), dans une formulation qui fait de l'être à la fois la référence à *ce qui existe* et l'affirmation qui y est conforme, on comprend que la seule vérité dicible et pensable et connaissable se ramène à cet énoncé qui ne se contredit pas : « dire que l'étant est, le non-étant n'est pas ».

- Platon dans *le Sophiste* prend acte des conséquences désastreuses de ce qui s'énonce pourtant comme la loi de l'ontologie (l'oracle opérant ici comme son acte de naissance), et qui prétend découler de ce qu'est l'être en lui-même : il est impossible de « dire faux » car :
 - ➔ Si le faux c'est « dire ce qui n'est pas » (puisque la vérité c'est « dire ce qui est »), alors le faux n'a aucune consistance discursive, et on tombe dans ce paradoxe que *ce qui est faux n'existe pas*, à cause du sens existentiel et véridatif confondus), de sorte qu'alors soit on parle et c'est vrai – mais si rien n'est jamais faux, la distinction même entre vrai et faux tombe,
 - ➔ Il est tout aussi impossible de parler de ce qui n'existe pas,
 - ➔ Et la contradiction est impossible : soit on parle de quelque chose et on dit vrai, soit on ne parle *de rien*, et deux interlocuteurs ne peuvent se contredire car s'ils ne *disent pas la même chose* c'est qu'ils ne *parlent pas de la même chose*, soit il sont tous deux raison et disent vrai.

Platon va s'efforcer de construire la différence entre référence à l'existant d'un côté et vérité de l'autre :

- **Théétète 201 e** « Cet homme est blanc » signifie « *c'est un homme blanc* », et c'est donc cet « entrelacs » de noms (« homme blanc ») qui est l'énoncé vrai de cette réalité (existante et déterminée) : on voit ici le rapprochement avec la logique d'Antisthène qui tente de penser le *logos* sur le modèle de la nomination, de sorte que la vérité est la façon dont un nom propre exprime ce qu'est la chose (pour les simples) ou dont un *logos* l'exprime pour les composés².

¹ Voir les passages du texte traduits par Barbara Cassin (*Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, texte et traduction, Paris, Seuil, 1998) fragment VI « Voici ce qu'il est besoin de dire et de penser (*to legein kai to noein*) : *est en étant, car est être (esti gar einai)*», « mais rien n'est pas (*mêden d'ouk estin*) », c'est ainsi que je te pousse à t'exprimer ».

² Seul le modèle du nom ou de la définition comme énoncé tautologique de la chose elle-même (comme lorsqu'on dit « le bon est bon ») pourrait à bon droit prétendre décrire les réalités notamment individuelles. On ne peut dire « un homme est bon », mais seulement « l'homme est homme » (Platon, *Sophiste*, 251 a). Si on ne saurait définir une chose par autre chose qu'elle-même, alors on ne peut que nommer les choses, sans leur attribuer un prédicat différent de leur nom (cf. *Théétète*, 201 e). Cette théorie du langage ruine évidemment toute dialectique, toute possibilité de négation du verbe « être », et donc aussi toute contradiction.

- Dans *Euthydème* (283-284b) se dessine la séparation entre vérité/fausseté appliqués à la pensée, et existence : le faux c'est *avoir pour opinion ce qui n'est pas (to mé on)* à propos d'une chose qui est en soi et par soi » : les choses existent « en soi et par soi », mais le faux ou le vrai qualifient *l'opinion*, comme illusion d'existence (ou erreur sur l'existence).
 - En *Cratyle* 385b « l'énoncé vrai est celui qui dit les choses qui sont *comme elles sont* », le faux celui qui les dit « *comme elles ne sont pas* » : une distinction est possible entre parler de quelque chose et dire vrai, mais la vérité demeure conçue comme vérité des parties du discours (vérité de l'*onoma*), et la proposition vraie ne se distingue guère de ce qui serait le modèle de la *définition* d'une chose visée par le discours.
 - Dans *le Sophiste* l'énoncé vrai est conçu comme composition d'unités atomiques (nom+verbe) qui sont les « deux genres pour exprimer la réalité existante par la voix » (*peri ten ousian*) dont chacun est conçu comme *désignation d'une réalité* : le *logos vrai est celui qui dit à propos de toi* [qui existe] les choses qui sont [existantes, réelles = ici le fait d'être assis par exemple, ou le fait d'être un homme] comme elles sont [adéquation, conformité] ». Le faux est bien dans le discours et dans le jugement (261 e-262a), les mots et les appellations délimitent quelque chose, et « lient » véridiquement ou faussement, mais la conséquence est qu'« un discours qui ne porte sur aucune chose est impossible » : il n'est pas possible de déterminer un contenu de signification, un objet conçu, sans du même coup supposer que cet objet soit *a priori* grevé d'existence³.
- ➔ Il faudra évidemment à Aristote statuer lui aussi sur ce qui a peut-être la forme **d'une présupposition d'existence logée dans tout acte de discours** dès lors qu'il prétend signifier/dire quelque chose : il se pourrait même que ce soit là le premier sens de l'*ousia*, à savoir de désigner la supposition d'existence des choses « dont on (prétend) parler » en considérant qu'elles sont des réalités offertes à la perception ou au jugement, et dont nous chargeons le langage et le discours d'*en* dire quelque chose. Pas de langage sans quelque chose comme une *croyance* à une certaine idée de l'être, comme réalité extérieure au *logos* qui en parle et qui prétend « en » faire connaître des aspects. Mais il faut distinguer ce qui est *objet* (ou visée) de discours et ce qui serait une garantie d'existence, sous peine de croire que tous les énoncés comportent une assertion d'existence (or dire « Ulysse est rusé », est-ce une affirmation d'existence ?), et sous peine également de devoir ramener tout ce qui *est* « *le cas* », tout ce qui est « vrai » d'une chose, a un seul sens ontologique : affirmer la blancheur de Socrate par exemple, est-ce se référer à la *même* réalité (au même modèle de réalité) que celle à laquelle je me réfère quand je dis qu'il est « homme », « juste », ou quand je définis *ce qu'est* « la justice » ?
- ➔ Les « **amis des formes** » dont Platon précise la position dans *le Sophiste* (248a-b) sont en effet conduits à se rapporter aux seules *éidè* pour trouver la véritable consistance ontologique de l'*ousia* recherchée, *la réalité vraiment existante* pensée comme identité sans changement⁴ – l'analyse sémantique et ontologique des types de *choses* nommées, visées et signifiées dans le langage et dans les énoncés structurés comme jugement prédicatif, consistera pour Aristote à s'autoriser à penser des formes de réalité diverses, autrement que sur le modèle d'une

³ Ici bien sûr Platon cherche surtout à opérer une distinction entre parler (prononcer des mots) et « dire » vraiment quelque chose, distinction qu'Aristote cherchera lui aussi précisément à thématiser, plus qu'à interdire de « parler » de ce qui n'existe pas, ou à croire que le seul fait de parler *fausse* exister ce que je dis ; mais il reste que chez Platon l'exigence de sens ou contenu du discours ne se distingue guère d'une relation à l'être entendu comme existence (quitte à ce qu'il faille aller chercher une telle réalité *vraiment* existante hors des traits changeants du devenir).

⁴ Voir bien sûr par exemple *Phédon*, la fameuse « navigation » formulée par Socrate. « Voici ce qu'il me sembla devoir faire : me réfugier du côté des discours (*logoi*), et à l'intérieur de ces discours, examiner la vérité des êtres (*ta onta*) », Platon, *Phédon*, 99e-100a.

référence redoublée à l'*ousia* – réalité, existence, et « identité ». Il s'agit pour Aristote d'échapper à cette dimension finalement encore « déictique » du langage qui doit « indiquer » une réalité sous peine de ne *rien* déterminer, et où la notion de réalité, la référence à l'être confond le rapport à un référent, son existence, la valeur du discours (vérité ou fausseté) et la consistance de ses objets ; **Aristote va s'employer, sur le terrain même de l'analyse de ce qui est dit** (qu'est-ce qui est « dit », affirmé ? *de quoi ? en quel sens ?* pour faire connaître quoi ?) à construire des différences entre :

- Discours insignifiant (la condition de signification) et référent inexistant : « *bouc-cerf* » signifie bien quelque chose même s'il n'existe aucun bouc-cerf
- Discours signifiant (qui parle de quelque chose), mais qui cependant n'en fait rien connaître, ou même qui *n'affirme pas l'existence* (assertif et non existentiel)
- Discours qui signifie quelque chose ou détermine bien quelque chose, mais qui est d'une autre ordre de réalité que « toi, Théétète qui es là », ou que l'« *eidos* » dont l'identité est séparée du devenir.

2). Aristote *De l'Interprétation* : une herméneutique de la « déclaration »

→ Une analyse de la signification apophantique (ch. 4 et 5) : dire *quelque chose de quelque chose* (*legein ti kata tinos/apo tinos*)

Qu'est-ce que signifier pour Aristote dans ce cadre herméneutique ? Qu'est-ce que la voix signifiante (*phoné semantikê*) quand on l'inscrit dans le protocole des « déclarations » déterminantes (*logos apophantikos*) ? comment le *logos* signifie-t-il ici à la fois *langue, langage, énoncé, proposition* ?

L'analyse des *logoi* menée par Aristote dans le cadre du *Peri Hermeneias* (*De l'interprétation*) permet de comprendre comment Aristote va décentrer la question du « rapport » du *logos* à l'être et à la réalité en développant l'analyse des différentes prédications comme autant de types de contenus conçus (jugés) et signifiés dans des déclarations : analyser des « déclarations », c'est inscrire les mots dans la perspective sémantique qui consiste à indiquer **que et comment [l'on pense que] une détermination X appartient à une autre Y**, à asserter telle ou telle liaison entre quelque chose et quelque chose (*legein ti kata tinos*) ; ces *logoi* sont donc les énoncés qui prétendent se prononcer *sur* ou à propos de quelque état de chose, et qui à ce titre sont inscrits dans (et soumis aux contraintes qu'entraîne) la prétention à se départager selon l'alternative stricte du vrai ou faux – mais cela d'une part n'est pas le cas de *tout* énoncé, qui peut être signifiant et même faire connaître quelque chose sans se mesurer nécessairement par cette prétention à une vérité-correspondance (le *logos poétique* par exemple se prononce non pas sur les choses telles qu'elles sont mais sur ce qui pourrait avoir lieu, ou présente les choses formalisées dans des figures⁵), ou qui, comme le *logos de définition* formule les liens de déterminations internes à une nature mais ne relève pas exactement d'une logique propositionnelle⁶, et d'autre part à l'inverse cette inscription dans ce champ de la vérité va justement

⁵ *Poétique* ch. 9 : « De ce que nous avons dit, il ressort clairement aussi que la fonction du poète n'est pas de raconter ce qui est effectivement arrivé, mais les événements tels qu'ils pourraient arriver, c'est-à-dire ceux qui sont possibles selon la vraisemblance ou la nécessité. En effet, l'historien et le poète ne se différencient pas en ce qu'ils s'expriment en vers ou en prose; on pourrait mettre les livres d'Hérodote en vers: ils n'en seraient pas moins de l'histoire qu'en prose. Ils se différencient bien plutôt en ce que le premier raconte ce qui est effectivement arrivé, tandis que le second raconte les événements tels qu'ils pourraient arriver. C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et a plus de valeur que l'histoire ».

⁶ La définition consiste plutôt à formuler l'articulation « hylémorphique » entre un genre, une ou des différences, et l'espèce qui en résulte. Aristote décrira les diverses contraintes logiques d'« attribution » qui découlent de ces

fournir une unité de mesure d'abord sémantique de la proposition – on ne se rapporte pas immédiatement et sans distinctions à l'être, on analyse d'abord *ce qui* est déterminé ou affirmé *de quelque chose – de quoi et sous quel rapport*, on analyse donc des modes de relations entre déterminations avant de se demander et d'exiger d'être dans le vrai ou le faux ; la perspective apophantique signifie certes que tous les énoncés ayant la prétention d'*apophainesthai*, de révéler ou de faire connaître quelque chose devront nécessairement être *ou bien vrais ou bien faux* (et ne sauront être *en même temps vrais et faux*) s'ils prétendent à cette valeur de vérité et de connaissance, mais cette perspective même exige cependant de travailler d'abord à formaliser la manière dont ce qui est dit *est dit et de quoi et en quel sens et selon quel rapport* afin de déterminer les contenus du « dit » comme autant d'objets ou de liaisons indiqués par les mots et la syntaxe des déterminations signifiées *avant* même de savoir quel rapport de conformité il a ou non avec l'état de chose (ce qu'Aristote appelle *pragma* et non *ousia*) dont il prétend faire connaître quelque chose. Analyser le *logos apophantikos* va consister à analyser non pas tant une grammaire ou une syntaxe au sens de la forme des propositions qu'un régime de signification ordonné par ces énoncés assertifs ; dans les « propositions déclaratives » (*logos apophantikon*) les mots et les « dits » (*legomena*) sont énoncés *pour* « attribuer ou nier quelque chose de quelque chose » (ch. 5, 17a20 : *ti kata tinon hê apo tinon*) mais alors cette perspective ouvre une dimension d'objets nouveaux (le *sujet*, le *prédicat – et sur le modèle du « rhème », les catégories*) qui ne sont ni des référents des noms, trouvés dans le monde, ni seulement les réalités essentielles supposées être la visée consistante du *logos*, mais plutôt les opérateurs même des diverses « attributions » ou relations signifiées ou supposées par/contenues dans les énoncés ou les mots.

Les chapitres 4 et 5 de *De Int.* situent l'approche du *logos* qui définit le cadre et l'objet des analyses menées autour de la déclaration ; cette approche a le mérite de situer les uns par rapport aux autres différents niveaux de la signification, tout en donnant l'unité de mesure de « l'affirmation » comme repère.

→ Qu'est-ce qu'un logos ? logos, logos apophantikos, kataphasis (l'unité de mesure de référence : la « déclaration ») ch.4 et 5.

« **Une proposition (logos) est du son vocal signifiant (phônê sêmantikê)** » (ch. 4), qui correspond à l'usage de ces sons « conventionnels » que sont les mots de la langue, qui **signifient quelque chose** (*semainei ti*, 16b20 ch.3) et forment une unité de mesure dès lors que le mot est complet et non considéré par ses syllabes par exemples (« souris » et non la syllabe -ris par exemple) mais qui vont être envisagés dans la perspective restreinte donnée par la notion et la forme de la « déclaration » : le *logos* « *apophantikos* », c'est lorsque *parler* (la *phasis*, l'acte de parole, l'énonciation) « **signifie que l'on attribue ou on nie quelque chose de quelque chose** » (ch.5) c'est donc affirmer la liaison de quelque chose à quelque chose, ou au contraire séparer (affirmer une séparation) quelque chose de quelque chose de sorte que la déclaration, le *logos apophantique* simple, premier, c'est « une voix signifiante concernant la question de savoir/ à propos de/ **si quelque chose est attribuée ou non** (*phônê sêmantikê peri tou ei huparkhei ti hê mê huparkhei*), **selon une distinction temporelle** »

- Cette perspective induit d'abord le fait que dans une déclaration proprement dite, les mots de la langue ne signifient pas seulement au sens où ils « indiquent quelque chose (*délounta ti*) » par la voix, comme le font les signaux vocaux chez de nombreux animaux déjà, ou comme nos cris ou la « toux » est signe de/indique quelque chose, mais les mots ne signifient pas seulement non plus comme les simples « paroles » (*phaseis*) données en

relations de subordination et d'implications entre genre/espèces/différences, dans laquelle les différences (ailé, bipède, ...) dessinent des espèces et sont des spécifications formelles et formatrices d'un genre qui joue lui le rôle de « matière » substrat de ces différences. Ça n'est pas une relation propositionnelle, mais plutôt interne à une chaîne de détermination d'extension, d'implication, et de sens différentes. Voir *Cat.* chapitre 3, *Topiques VI*.

réponse ou spontanément dites⁷ ; ils signifient *en tant que manière de se prononcer sur quelque chose*, jugement soumis alors à l'alternative vrai/faux : une déclaration signifie et est interprétée comme assertion, la « voix signifiante » vaut alors comme affirmation « que *quelque chose* appartient à ou n'appartient pas ». Dès lors, elle s'engage à s'exposer à cette alternative/ elle y est engagée par sa prétention non seulement à « indiquer quelque chose » mais à *apophainesthai* (révéler) une liaison ou une séparation entre des choses déterminées : discriminée par un enjeu d'existence au sens temporel (sans détermination temporelle, pas de vérité ou de fausseté : la vérité c'est que soit *le cas pour le moment où je l'affirme*), et par la prétention même donc, à dire vrai, à révéler. C'est là qu'on peut parler d'une herméneutique apophantique, qui s'ouvre dans ce champ où le *logos* signifie en tant qu'il attribue, qu'il lie ou sépare, de manière déterminée : interpréter, saisir le sens, déterminer le sens du *logos*, c'est alors déterminer *ce qui est affirmé ou nié, de quoi et en quel sens*. Ce champ est structuré par la logique de la prédication et mesurée par l'exigence de pouvoir régler, mesurer strictement la contradiction entre des propositions (dont l'une affirme et l'autre nie *la même chose de la même chose et selon le même rapport*) ch.6⁸.

- Ce protocole sémantique induit une révolution : dire quelque chose de quelque chose (*legein ti kata tinos*) au sens d'affirmer ou nier quelque chose de quelque chose, ça ne veut pas dire parler d'une chose existante, « à propos » (*peri*) d'un référent dont l'existence devrait être implicitement *donnée*, comme condition de détermination du *ti*, du « quelque chose » dont on parle et que l'on signifie par les mots ou un *logos* ; la détermination des objets signifiés conçus et impliqués dans les « liaisons » affirmées, les prédications, peut s'affranchir et de l'existence comme condition *première* et du modèle substantiel d'une référence exclusive à *l'ousia* comme seule « forme » de réalité, de « choséité ».

Voyons donc ce qu'est signifier pour les mots dans ce contexte : Comment dans ce protocole apophantique les mots se « rapportent » ils à une réalité existante ou à des « choses » dont ils servent à parler ?

Il faut reconstituer quelque peu les différents niveaux de signification qui traversent et habitent l'usage du langage, depuis le lien même qu'Aristote retisse au ch.1 entre le langage comme lieu des « symboles des états de l'âme » (*pathêmaton simbola*) jusqu'à la dimension de signification apophantique stricte des mots lorsqu'ils composent des assertions : ils signifient alors selon une fonction qui sera *soit de signifier en tant que « noms »*, pris « en eux-mêmes et par eux-mêmes », *soit comme/ en tant que « rhèmes »*, c'est-à-dire *en tant que « signes de choses dites d'une autre* (*estin de tôn kath'eterou legomenôn sêmeion*) signe d'attributs (*tôn huparkôntôn sêmeion estin*) (ch.3) : dans cet espace de la prétention apophantique, les mots signifient relativement à la logique de l'attribution de quelque chose à quelque chose et valent donc comme des jugements, des prises de position ou des évaluations *au sujet de* ce dont ils parlent (« par exemple, de choses qu'on dit d'un sujet (*tôn kath'hupokeimenou*) »).

→ Les « mots » : l'exigence de signification avant la référence à l'être ?

⁷ Mêmes si nos paroles spontanées déjà mobilisent spontanément et immédiatement les signifiés conventionnels attachés aux mots entendus et reconnus (et peut-être aussi donc mobilisent des représentations spontanées puisque nous pensons dans les mots de notre langue, et comme le dira le ch. 1, même sans être des déclarations précises les mots seuls peuvent suffire à « arrêter la pensée » sur des « noèmes ») et peut-être même paraissent spontanément faire « signe » vers des choses et des référents du monde, toutes les paroles prononcées ne constituent pas une déclaration à proprement parler, ne relèvent pas de ce paradigme. Ce sont seulement les paroles qui portent une « déclaration » ou une assertion déterminée, en somme celles qui *représentent ou symbolisent intentionnellement* une telle forme d'acte de pensée qu'Aristote veut examiner en *De Int.*

⁸ voir extrait T6 : 17a25-35

➤ 1. Les mots, symboles des états de l'âme :

Ch.1 On sait d'une part que ce qui relève du **son vocal** (*ta en tē phônē*) est **symbole des affects de l'âme** (*tôn en tē psychē pathēmatôn symbola*) ; de même que tout le monde n'utilise pas les mêmes lettres tout le monde n'utilise pas non plus les mêmes **vocables** ; en revanche, ce dont ces symboles sont en premier lieu **les signes** (*sēmeia prôtos*) - **les affections de l'âme** (*ta pathēmata*) - sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà **les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections** (*homoiomata pragmata*). Voilà des points qui ont été traités dans les développements sur l'âme, comme relevant d'une autre étude.

Les « sons vocaux » en effet (*ta en tē phoné*) pris en compte ici sont définis d'abord par leur fonction symbolique : ce qui veut dire d'une part qu'ils sont ces vocables conventionnels, signifiants constitués de *phonèmes* définis et des significations conventionnelles qui leur sont attachées dans chaque langue (« Un nom est donc un **vocable signifiant par convention** (*phônê semantikê kata sunthêkên*) ») et Aristote précisera de nouveau à propos du *logos* qu'il signifie *par convention* « parce **qu'aucun vocable n'est un nom par nature** (*phusei*) » (ch.2, 16a25) : chez les hommes les mots ne sont pas seulement des *sons*, mais des formes déterminées de phonèmes et des sens plus ou moins fixés dans la langue commune, où ils ont pour tous le même sens de référence ; cette nature symbolique des mots signifie radicalement et précisément que pour les humains la *langue* justement ça n'est pas seulement *l'organe* de la voix – quand bien même la voix est un instrument/une faculté naturelle que les hommes ont en commun avec d'autres animaux, ces derniers n'ont pour autant pas de « mots » de formes définies : « les **bruits non scriptibles** (*agrammatoi psophoi*), comme ceux des bêtes (*thêriôn*), **indiquent bien eux aussi quelque chose** (*dêlousi ge ti*), mais qu'aucun d'eux n'est un nom »⁹.

Ces « symboles » utilisés par les hommes *pour* représenter leurs « états de l'âme » (de la sensation au jugement) et se les « manifester » les uns aux autres sont donc en un sens effectivement d'abord des *signes* (*sēmeia*) – ils sont l'indication même *qu'il y a* des états d'âme, divers et variés, à manifester ; mais les mots ne sont ni seulement des *signaux* spontanés (comme lorsqu'on crie sous l'effet de la peur, ou lorsqu'on tousse), ni directement des *indices* forcément révélateurs sur les états de choses à propos desquelles des états d'âme ont pris forme : la **fonction symbolique** dont les mots sont investis, comme les morceaux de terre cuite cassé que l'on garde en souvenir d'un contrat passé valent *pour représentation* de cet accord¹⁰, consiste dans la charge qui leur est faite de manifester ce qui est perçu, conçu, jugé, etc., mais dans un usage qui implique l'intentionnalité, et selon la référence commune, pour autrui et celui qui parle, à un même système commun de symboles. Parler c'est adresser à/manifester pour autrui un contenu d'état d'âme, qu'il pourra *identifier* grâce à la même référence au même système signifiant **pris dans la langue** et dont on suppose que l'autre pourra peut-être alors y reconnaître un état « similaire » à ce qu'il percevait lui-même ; mais il est difficile de dire si c'est parce que nous éprouvons ou percevons les mêmes choses de la même façon (« les affections de l'âme (*ta pathēmata*) sont identiques pour tous ») que nous *parlons un langage commun*, ou si c'est parce que nos perceptions et nos pensées sont déjà si intimement assimilées aux notions même du langage que nous « *identifions* » dans les mots des autres les « mêmes » états d'âme, et que nous y « reconnaissons » quelque chose de précisément identifiable. Ainsi même si Aristote semble bien supposer ici une identité possible de ces états d'âme, sensations, jugements, chez tous les hommes, et une forme de « similarité » entre les affections de l'âme et « les états de chose » auxquels ces états de l'âme se donnent comme « l'assimilation », la fonction symbolique implique surtout l'usage

⁹ Les vocalises « articulées » (*dialektos*) des chants d'oiseaux ne sont pas des symboles *institués* comme des conventions, même s'ils servent efficacement à communiquer et à se « manifester » entre congénères des « affects » ou à coordonner même parfois l'action face au danger, ou à partager des affects. Cf. Pol I, 2. Aristote reconnaît tout de même au chant des oiseaux le caractère d'une sorte de langue puisque les petits du rossignol peuvent apprendre un chant qui leur est enseigné par un autre que leur parent – le ramage n'est pas inné mais appris. Voir Histoire des Animaux, 536b.

¹⁰ Selon le sens originel du mot *symbolon* en grec, qui désigne un objet divisé en deux parties complémentaires confiées à deux personnes différentes qui peuvent ainsi se reconnaître par la réunion des deux parties de l'objet.

intentionnel du langage pour signifier à autrui *quelque chose* de ces états d'âme, sans préjuger aucunement encore ni exactement de la forme que peuvent avoir les états de choses dont on prétend faire connaître quelque chose.

Mais il faut préciser : en regardant de près l'économie de cette vie de l'âme (comme Aristote renvoie ici même à son étude *De Anima*), on voit que la logique qui aboutit au langage n'est jamais simplement celle d'une *imitation* et encore moins d'une *identité* au réel supposé donné dans la sensation puis transposé en langage ou en logique – sans entrer ici dans l'épineuse question de ce que peut bien signifier la « ressemblance » des états de l'âme aux « états de chose » du monde auquel l'âme s'applique et réagit, on peut rappeler que la logique des liens entre **sensation, représentation et pensée est de part en part chez Aristote une logique de l'actualisation** – et jamais celle seulement qui se ramènerait à une **logique de l'image ou du reflet** ou encore moins de l'identité (de la confusion) jamais un devenir « le même » : la sensation est l'activité d'un sens qui même s'il est affecté par une matière « reçoit les formes » et non la « matière » de ce qui l'affecte, de même à leur tour les contenus de la représentation qui s'actualisent sous l'effet d'un « senti » déterminé sont *en effet* « *comme les données des sens*, sauf qu'ils sont sans matière » (*De An.* III, 8), dit Aristote. Autrement dit tout ce qui naît du contact avec le réel (ou supposé tel, éprouvé comme tel) est l'occasion d'actualiser une « forme » propre à la faculté en question mais les contenus perçus et identifiés (*blanc, chaud, etc.*) relèvent d'une logique qui est toujours déjà « formelle »¹¹ - ils sont sans matière en eux-mêmes, même si sous l'effet de leur actualisation, ils deviennent à leur tour une sorte de « matière » pour la représentation (voir *De An.*, III, 3, 428b5) qui à leur occasion va « actualiser » des figures, se représenter quelque chose ; certes il semble bien que c'est « parce que les représentations sont durables et ressemblent aux sensations (*homoiōs einai tais aisthēseis*) » que les animaux règlent sur elles beaucoup de leurs actions, et que même des hommes à l'intelligence obscurcie (par le sommeil, la maladie, la passion) » y ont recours eux-aussi, par défaut, dit Aristote – mais cela ne signifie pas qu'une représentation en elle-même ait quelque identité véridique avec les états de choses originels dont elle consiste à se figurer « quelque chose » ; la représentation (*phantasia*) relève d'une logique phénoménale, de l'apparition et de la visualisation, et non pas d'une *empreinte* elle-même. En d'autres termes, on peut dire que les mots se réfèrent d'abord aux états divers de l'âme tels que les notions, les « objets » et les liens formulés dans les symboles leur donnent forme et consistance *avant* de se référer à, et de « correspondre » éventuellement (il faudra encore dire *comment*) à quelque chose de la réalité qui aurait même « causé » ces états d'âme¹².

Pour notre propos cela induit que les mots dans le contexte et la *prétention* apophantique dont certains énoncés sont investis, d'abord peuvent signifier quelque chose en eux-mêmes, mais sans que cela n'implique pour autant l'existence ni l'affirmation d'existence de la « chose » qu'ils signifient : le mot est « symbole de quelque chose », par exemple un *quelque chose* sur lequel la pensée de l'auditeur va pouvoir s'arrêter : les mots pris en eux-mêmes « **signifient bien une chose déterminée** (*sêmeinei ti*) – en effet le **locuteur arrête le mouvement de pensée** (*isthēsi gar o legôn tēn dianoian*) et l'**auditeur s'est mis en repos** (*o akousas hērēmēsen*)- mais ils ne signifient pas encore

¹¹ Aristote utilise la métaphore de la bague et de la cire pour illustrer ce qu'est la sensation : *De Anima*, II, 12, 424a17, dans la sensation, le sens en activité reçoit « des formes sensibles sans la matière » ; ainsi « la cire reçoit la marque de la bague *sans le fer ou l'or* », de même le sens (la vue, l'ouïe) pâtit de « *ce qui* a une saveur ou une couleur [tel morceau d'or qui a une couleur] mais dans l'ordre formel » (*kata ton logon*) = le jaune de l'or, pour la vue, c'est « du jaune », et pas *la matière même de l'or* ; même quand la sensation actualise ce qu'elle saisit immédiatement, sans erreur (« sur le fait qu'il y a du blanc, pas d'erreur ») elle ne traduit pas d'emblée en juste ontologie la réalité : la sensation actualisée du blanc ne sait pas dire elle-même *ce qui/ce qu'est* le sujet qui se trouve être « blanc », ou dont le « blanc » l'affecte – il y a erreur possible « sur le sujet auquel appartiennent les sensibles en question » (428b20) - « quand à dire si c'est cela ou autre chose qui est blanc, il y a place pour l'erreur » (voir *De A* III, 3).

¹² Cela n'exclut pas évidemment une autre sorte d'immédiateté : celle qui fait que les mots déclenchent eux-mêmes en nous des « sentis », des affects qui n'étaient pas forcément ceux que les mots de l'autre voulaient signifier – ni même que l'on sache toujours identifier exactement le sens de ce qui est dit dans ce qui est dit.

si cette chose est ou n'est pas (*ei estin hê mê oupô sêmainai*). » (*De Int.* ch. 3, 16b20) ; ainsi « même bouc-cerf **signifie quelque chose** (*sêmainei men ti*) (ch.1), quand bien même il n'en existe aucun. La signification est déjà déterminée si quelque chose comme un noème peut être formé.

Cette dimension noématique de la signification correspond à un régime sémantique qui peut échapper à la contrainte de l'alternative du vrai et du faux, comme lorsque se forme une pensée (*noéma*) qui est « indépendante de toute composition ou séparation » (« ainsi *homme* ou *blanc* sans aucun ajout : de fait ce n'est encore ni vrai ni faux ») : conformément à ce que *De Anima* a distingué, tantôt l'intellection elle-même consiste en une composition de concepts, une unité de forme propositionnelle, c'est là qu'il y a place pour l'erreur, tantôt elle consiste à penser des objets qui forment une unité conceptuelle sans liaison¹³ - et la pensée alors ne relève pas de la qualification du vrai ou faux.

« D'autre part dans l'âme il y a parfois **pensée (*noema*) indépendamment de vérité ou fausseté [10], mais parfois une pensée qui implique nécessairement l'attribution de l'une ou l'autre** : il ne va de même au niveau de la voix (*ta en tê phônè*). En effet le vrai et le faux concernent une composition et une séparation (*sunthêsisn kai diairesin*). **En eux-mêmes, noms et rhèmes ressemblent à une pensée indépendante de toute composition ou séparation.** Même bouc-cerf **signifie quelque chose** (*sêmainei men ti*), mais ce n'est encore ni vrai ni faux, à moins qu'on lui ajoute l'être ou le non-être (*to einai hê mê einai prostethê*), d'une façon absolue ou en relation au temps. »

➤ 2. La signification prédicative : *onoma, rhêma* (signifier « une chose dite d'une autre »)

Cette approche induit, en sens inverse, qu'une fois pris dans une perspective apophantique, les mots certes ne sont pas des noms pour des réalités d'abord, encore moins des signes de réalité existante, mais qu'ils peuvent à la fois être des signifiés noématiques, et des signifiants de sortes de liaisons ou de relations, de compositions : la distinction entre *onoma* et *rhème* marque cette différence de fonction signifiante dans la logique prédicative, telle que un *rhème* c'est par exemple « blanc » qui signifie « quelque chose dit d'autre chose » quand il est « dit » de tel homme, par exemple - mais « pris en eux-mêmes et par eux-mêmes, les *rhèmes* sont comme des noms » (ch.3). Le paradigme prédicatif implique de manière décisive que :

- ➔ On peut déterminer selon deux axes différents le *sens* des mots « dits » (les « dits » sont ces *legomena* formés sur le verbe *legein*), dans les assertions selon qu'on les considère comme signifiant *selon leur liaison* avec ce dont ils sont affirmés ou selon la « composition » qu'ils signifient avec ce à quoi ils sont attribués – et alors « *homme, bœuf, court, vainc* », signifient une détermination du sujet dont ils sont prédiqués : sa nature, une qualité, son action, son lieu, son genre, etc., soit on les considère « en eux-mêmes et par eux-mêmes », et hors de cette connexion, ils signifient « quelque chose » *en eux-mêmes*. Les « catégories » (*substance, qualité, quantité, relation, ...*) de ce point de vue seront justement les signifiés *prédicatifs* des termes dans les prédications, qui déterminent quelque chose « d'un sujet ».

voir Catégories, 1a16 « *Les choses qu'on dit, tantôt se disent en connexion, tantôt sans connexion. Se disent donc en connexion, par exemple : l'homme court, l'homme vainc. Et sans connexion, par exemple : homme, bœuf, court, vainc.* »¹⁴

¹³ Voir *De Anima*, III, 6, 430A26, également *Métaphysique E*, 4, 1027b18 et suivants

¹⁴ Et le chapitre 4 de *Catégories* : « Chacun des termes qui sont dits sans aucune combinaison (*kata medemian sumplokên*) indique (*sêmainei*) soit une substance soit une certaine quantité, soit une certaine qualité, soit un rapport à quelque chose soit quelque part soit à un certain moment, soit être dans une certaine position, soit posséder, soit faire, soit subir. Ce qui est une substance, pour le dire sommairement, c'est par exemple : *homme, cheval* ; une quantité : blanc, lettré ; un rapport à quelque chose : double, moitié, plus grand ; quelque part : au Lycée, sur la place ; à un certain moment : hier, l'an dernier ; être dans une certaine position : est couché, est assis ; posséder : est chaussée, est armé ; faire : couper, brûler ; subir : être coupé, être brûlé.

- « Etre » n'a de sens *que* comme signifiant d'une attribution, d'une liaison affirmée entre plusieurs choses : « En soi, <être> n'est rien (*auto men gar ouden estin*), mais il ajoute le signe d'une composition (*prosêmainei dé sunthésin tina*) qu'il [25] n'est pas possible de concevoir (*ouk estin noêsai*) sans ses composants », et « il n'est pas vrai que être, avec ou sans négation, soit [en lui-même] le signe de la pensée d'une réalité (*semeion esti tou pragmatos*), et ce n'est pas vrai non plus si l'on dit *étant* tout seul » ; il ne signifie rien *en lui-même*, hors de ce qu'il relie mais il suffit de l'ajouter à un terme pour qu'alors on entre dans une sorte d'affirmation ou une négation, nécessairement alors vraie ou fausse : « Même *bouc-cerf* signifie quelque chose (*sêmainei men ti*), mais ce n'est encore ni vrai ni faux, à moins qu'on lui ajoute l'être ou le non-être (*to einai hê mê einai prostethê*), d'une façon absolue ou en relation au temps. » (*De Int.1, 16a18*). Ainsi « est, était, sera, devient », sont des *rhèmes* (cf. ch. 10, 19b14) au sens où les ajouter à des mots c'est faire une affirmation, et être est le signifiant des différentes prédications qui pourront être distinguées comme autant de déterminations déclarées *de* ce dont on les affirme¹⁵ : les *catégories* désignent ainsi pour un aspect les déterminations diverses affirmées d'un **sujet**, (*hupokeimenon*) entendu soit comme un substrat sous-jacent « dans » lequel d'autres déterminations existent et dont elles sont plus ou moins dépendantes ontologiquement pour exister (pas de « blancheur » sans quelque corps ou support), tantôt synonyme d'une individualité comme réalité autonome, individuée, dont on peut aussi seulement chercher à « dire ce qu'elle est » elle-même au sens de sa nature, son genre d'être, ce qui lui est propre, ses traits essentiels, ce qui *la fait plus connaître* – ce seront là les divers *catégorèmes* qui servent à cerner, pour *ce dont* on les affirme, une détermination, qui peut être plus ou moins durable, plus ou moins contingente¹⁶ ; il est possible de hiérarchiser les prédicats du point de vue du degré auquel ils font *plus ou mieux, ou moins bien* connaître ce dont ils prétendent faire connaître quelque chose – mais tout ne se rapporte pas exclusivement à vouloir faire connaître « *ti esti* », *ce qu'est* la chose, ce qui la définit strictement (genre, espèce, différences).
- Il est donc possible de dire des choses véridiquement d'un sujet sans pour autant que ces déterminations ne relèvent de la seule logique de l'essence, ou de la définition. Il y a bien deux axes distincts possible dans cette perspective prédicative : les Topiques I, 9¹⁷ distinguent les significations déterminées des prédications qui consistent à « **rapporter l'une à l'autre deux choses différentes** » (« une qualité, une quantité, etc. », dites d'un sujet) – et celles qui « **rapportent une chose à elle-même ou à son genre** », comme lorsque je dis du blanc qu'il

Chacun des termes que l'on vient de dire, considéré en lui-même par lui-même, n'est pas dit dans une affirmation (*oudemia kataphasei legetai*), mais l'affirmation naît de la combinaison (*sumplokê*) de ces termes les uns avec les autres. En effet, on estime que toute affirmation est soit vraie soit fausse, alors que parmi les choses qui se disent sans aucune combinaison, aucune n'est ni vraie ni fausse. Par exemple *homme, blanc, court.* »

¹⁵ Voir Métaphysique Δ7 pour la synthèse qui reprend tous les *sens* possibles de l'usage de « être » et ce qui est visé et signifié par cette notion. Au passage Aristote y formule clairement que l'être prend autant de sens que les types de catégories, puisque « être » signifie autant de sens de « *est Y* »/de manière d'être (*dit être*) *quelque chose* pour un sujet X. L'être et *est* signifient également, le vrai et le faux : « c'est le cas », « c'est vrai de dire X » ; et enfin « être » signifie selon l'opposition entre la potentialité et l'actualité. Il est clair que l'être « se dit en plusieurs sens » (*to on pollakos legomenon*) signifie donc aussi que l'être n'est pas un attribut – il se dit selon les formes de l'attribution. Voir également Métaphysique E 2, et 4.

¹⁶ Ces déterminations peuvent se classer selon leur degré de plus ou moins forte liaison et dépendance ou identité ou substituabilité avec le « sujet » : ainsi l'**accident** est-il ce qui appartient à un sujet mais pourrait ne pas lui appartenir, à l'extrême opposé la **définition** est ce qui peut être interchangeable avec son sujet, absolument, dont elle formule l'essentiel de l'essence, « cela même qu'il est », et entre les deux se trouveraient encore **le propre** (qui n'appartient qu'à un sujet mais ne suffit pas à en exprimer l'essence) et **le genre** (un attribut qui appartient essentiellement mais à plusieurs choses spécifiquement différentes) d'un sujet. Voir en détail *Topiques I, 5*, pour la présentation de ce qu'il est devenu courant d'appeler les « prédicables ». Ce sont bien 4 grandes formes de prédication, selon le degré de liaison impliquée entre prédicat et sujet, et relativement à la valeur définitionnelle d'un prédicat.

¹⁷ Voir *Topiques I, 9, 103b20* – voir extrait proposé.

est une couleur, de l'homme qu'il est un animal, etc. Dans ce cas, on *signifie* ce qu'est le sujet et on fait apparaître alors autant de « genres » de choses distinctes que de types de *katégoroumenon* : les catégories ne sont plus des *prédicats dits d'un sujet autre*, mais clairement les types ou formes d'être quelque chose qui sont sémantiquement cernés, et sont consistants ontologiquement – *une substance (ousia), une qualité, une quantité*.¹⁸ L'*ousia* ne saurait être le seul et unique paradigme de l'être, la seule forme ontologique de toute réalité et de tout « quelque chose » que l'on veut penser, décrire, cerner et déterminer.

➤ 3. La place d'un « sujet » : invention logique et sens ontologique

L'être n'est en lui-même aucun noème déterminé et il ne signifie *quelque chose* que lorsqu'il est lui-même opérateur et signifiant des déterminations d'un sujet, mais alors **la notion même de « sujet » (*hupokeimenon*) ici n'est pas univoque** dans ce champ structuré selon la signification apophantique : un sujet c'est du point de vue *de la syntaxe de la détermination, sémantiquement*, ce dont on affirme quelque chose (« où » c'est, « ce que c'est », « comment » c'est, une qualité une position une relation, ...etc.), mais ce statut n'est pas réservé aux seules entités individuelles, ni même aux « essences » universelles qui auraient seules, comme Platon semblait vouloir le croire, une consistance ontologique, et donc « logique » ; en un sens Aristote explicite par cette notion de « substrat » ce qui est cherché sous la référence à l'*ousia* comme réalité vraiment existante, car c'est à la fois la réalité existante *au sens de ce sont nous prétendons parler* et faire connaître quelque chose, ce qui existe par opposition à ce qui n'existe pas, à la fois on désigne par elle les déterminations *les plus substantielles*, les plus durables des choses, qui sous-tiennent d'autres aspects plus accidentels ou passagers, tantôt c'est ce qui demeure sans contradiction, ce qui supporte les contraires et le changement, et ce qui donc aussi se distingue comme le plus « déterminant » pour cela même qu'est une « chose »¹⁹. Mais définir un *sujet* au sens apophantique, ça n'est pas pouvoir *parler* seulement des « substances » existantes comme les *ousiai* – ça n'est pas non plus seulement un statut « grammatical », mais c'est tout de même pouvoir justement *prendre pour « sujet » de prédication* même ce qui n'est pas une « substance » : on peut parler du « blanc » qui est une couleur, on peut prendre pour *sujets (c'est-à-dire pour objets consistants du discours)* cela même auquel Platon refusait de reconnaître une *réalité* aussi ontologiquement consistante que l'être d'une « *ousia* »²⁰.

L'exigence de « détermination » de la signification, et le rejet des termes « aorista » « indéterminés », dans ce contexte apophantique ne doit donc pas être mal interprété : en *De Int.*

¹⁸« Quand, à propos d'une couleur blanche on dit que c'est là du blanc ou une couleur, on exprime une essence, et on désigne une qualité (*ti esti legei kai poion sêmainei*). De même encore, si à propos d'une grandeur d'une coudée, on dit que c'est long d'une coudée ou que c'est une grandeur, on exprimera une essence et on désigne une quantité (*ti esti legeikai poson sêmainei*) [b35]. Et de même dans les autres cas : chacune de ses prédications, lorsqu'elle rapporte une chose à elle-même ou à son genre, désigne une essence (*ti esti sêmainei*); mais lorsqu'elle rapporte l'une à l'autre deux choses différentes, elle désigne, non plus une essence, mais une quantité, ou une qualité, ou encore l'une des autres prédications. » Top. I, 9.

¹⁹ Pour l'analyse de ce qui est visé sous la notion d'*ousia*, voir d'un côté Catégorie 5, et de l'autre les textes de la Métaphysique – en particulier Δ8, et tout le livre Z.

²⁰ Topiques I, 9 montre qu'il est donc possible pour toutes les choses prédiquées des « substances », individuelles ou essences universelles, de les considérer elles aussi comme des supports de prédication ou de définition possible : ainsi même ce qui est considéré comme « accident » du point de vue ontologique essentiel (la blancheur, la quantité, etc.) peut être sujet de définition, support d'un *logos* stable et défini. Quand, à propos d'une couleur blanche on dit que c'est là du blanc ou une couleur, on exprime une essence, et on désigne une qualité (*ti esti legei kai poion sêmainei*). De même encore, si à propos d'une grandeur d'une coudée, on dit que c'est long d'une coudée ou que c'est une grandeur, on exprimera une essence et on désigne une quantité (*ti esti legeikai poson sêmainei*) [b35].

16b30, ch.2, lorsqu'Aristote dit que « *non-homme* n'est pas un nom » car c'est *aoriston*, indéfini, de même que « n'est pas en bonne santé (*ouk hugiainei*) » est un rhème *indéfini*, le problème n'est pas tant qu'ils « peuvent appartenir de la même façon à n'importe quel existant ou non existant »²¹ (*homoios eph'otououn huparkein kai ontos kai mê ontos*) comme s'il s'agissait d'une référence nécessaire, exigée, à un existant qui soutienne la signification, ou pour que soit défini le contenu prédiqué, que, plutôt le fait que dans le cadre de la signification prédicative il faut que le rhème précisément soit *davantage* déterminé ; pour pouvoir opposer strictement affirmation et négation, pour pouvoir déterminer ce dont ce prédicat prétend être l'affirmation ou la négation, précisément il faut déterminer ce qui est « nié » ou affirmé, de quoi, et en quel sens : or, si l'on dit « n'est pas en bonne santé », il manque ici un sujet dont on le dit, certes²², mais de plus est-ce que ça signifie de ce X manquant ou implicite qu'il est « malade » (privé de l'état accompli de la santé), ou qu'il est mort (privation de la condition de sens de l'opposition entre maladie et santé) ? Par exemple, si l'on dit de Socrate qu'il *n'est pas en bonne santé*, cela est-il *vrai ou faux* ? on ne sait pas si c'est le cas ou non, on ne sait pas si « c'est » ou si « ça n'est pas » en ce sens véridatif de *einai*, pris absolument. L'affirmation peut renvoyer à plusieurs états de choses (*pragmata*) et vouloir dire plusieurs choses en même temps, elle est indécidable ; les noms « indéfinis » ou indéterminés ne signifient pas « rien », en un sens ils signifient peut-être bien quelque chose, mais précisément il est impossible de dire *quoi* de manière une : ch. 10, 19b5, « on a dit auparavant ce qu'est le nom et ce pour quoi il n'y a pas de nom : je dis que *non-homme* n'est pas un nom mais un **nom indéfini** (*aoriston onoma*) (car en un sens l'indéfini signifie une chose unique) de même que *n'est pas-en-bonne-santé* n'est pas un rhème.». Non-homme peut signifier plusieurs choses, sans que l'on puisse délimiter quelle prédication cela recouvre, ni laquelle est l'opposée ou la négation de l'autre : cela s'applique-t-il à un cheval (qui n'est pas *homme*), ? le divin qui n'est pas propriété de l'homme, cela aussi est-il « non-homme » en ce sens ? etc. c'est donc la négation qui est indéterminée, autant que la notion elle-même sur laquelle elle porte (dont elle dit la « séparation »).

Pour conclure ce petit parcours, on accentuera donc quelques traits de l'approche aristotélicienne.

D'une part, il est clair que Platon déjà avec la logique de la « participation » cherchait précisément à distinguer et articuler quelque chose comme un double sens de « être » selon qu'il dit l'essence d'un objet, ou qu'il veut seulement « qualifier » une chose : être blanc ça n'est pas être la blancheur, et être « belle » pour une jeune fille ça n'est pas être *le beau en tant que tel* ; ainsi les choses participent d'une détermination plus essentielle qu'elles sans *être* exactement cette détermination. Et c'est précisément le rôle des formulations au neutre (« *le beau* », *le juste*, etc..) qui chez Platon visent à situer l'essence tout en disant que les choses « y prennent part »²³. De ce point de vue Aristote poursuit la tâche d'une distinction à formaliser entre prédication et définition.

²¹ Dans la traduction Crubellier-Pellegrin : « *N'est-pas-en-bonne-santé, n'est pas malade* : pour moi, ce ne sont pas des rhèmes. Bien sûr cela ajoute une signification temporelle et cela appartient toujours à quelque chose. Mais il n'y a pas de nom établi pour cette espèce d'expression. Disons que ce sont des *rhèmes indéfinis* (*aorista*) [15], par ce qu'ils peuvent appartenir de la même façon à n'importe quel existant ou non existant (*homoios eph'otououn huparkein kai ontos kai mê ontos*). » voir également ch. 10, 19b10

²² Ainsi « cela appartient toujours à quelque chose » : toute négation d'un prédicat concerne quelque sujet qui « n'est pas malade » ou « n'est pas en bonne santé ».

²³ Aristote, en *Métaphysique* A6, décrit ainsi l'invention platonicienne des *eidê* « Formes », de la « participation », comme des substantivations logiques et ontologiques, visant d'abord à essayer de penser ce qui (seul) était stable, dicible : si les choses en devenir « s'écoulent sans cesse et sont en perpétuel changement », la recherche du *ce qu'est, ce que c'est* semblait ne pouvoir porter *que* sur « des objets autres que des sensibles », orientant la pensée vers ces objets dont la nature même (purent intelligible) leur permettrait de soutenir la stabilité ontologique d'une définition (« une définition commune de l'un quelconque des sensibles est impossible en effet du moins s'ils sont en perpétuel changement » *Mét. A*, 6, 987b5). Ainsi les Formes (*eidê, essences*) sont des noms, qui nomment *l'essence* de déterminations rencontrées par exemple au travers des êtres sensibles. Ce

Mais sans entrer ici dans la grande affaire de la manière dont les relations critiques avec le platonisme ont pu se jouer dans les nombreux textes d'Aristote, on peut dire ici que l'approche sémantique qu'il façonne va avoir pour effet à la fois de donner de la consistance à d'autres formes ontologiques déterminées que celles de l'*ousia* individuelle ou conçue comme « essence » (celle-ci au passage n'étant plus qu'un prédicat universel, qui n'existe pas sans les sujets dont elle est « dite », sauf si on la conçoit dynamiquement – ce qui n'exclut plus la motricité du devenir, comme *état achevé, forme achevée*, principe 1^{er} de la quiddité, etc.), et en multipliant les sens de *être* grâce au prisme de la prédication.

Envisager la signification comme une syntaxe de déterminations ça ne veut pas dire rabattre le sens du langage sur la grammaire, ni non plus sur l'analyse propositionnelle – cela veut dire surtout que si le *logos* est bien strictement la *médiation* même de notre relation à tout ce qu'on dit « être », alors c'est dans la matière même qu'il offre et qu'il est qu'il s'agit effectivement de façonner, construire, élaborer les formes des objets conçus et concevables en y distinguant des schèmes du « quelque chose » : s'il peut prétendre dire quelque chose d'une réalité qu'il suppose exister hors de lui, c'est à la condition d'y distinguer fortement un maillage logique, et les types de « chose » qui ont en lui quelque consistance.

Pour poursuivre :

- Véronique Brière : « L'invention des « catégories » chez Aristote : éléments pour penser la fabrication des concepts », dans l'ouvrage collectif *Les concepts en philosophie, une approche discursive*, textes réunis par Frédéric Cossutta, Lambert Lucas éditeur, 2020
- Sur le statut et l'usage des catégories comme schèmes de la signification et leur portée ontologique, à partir du terrain d'analyse des illusions sémantiques et des problématiques liées à la sophistique, voir par exemple : Véronique Brière « Catégories et enjeux du *skhêma* dans les Réfutations Sophistiques », dans *Qu'est-ce qu'une catégorie ? Interprétations d'Aristote*, études réunies par V. Brière et J. Lemaire, Peeters éditeurs, Louvain La Neuve, 2019

Les textes de présentation des éditions du *De l'Interprétation* et des *Catégories* des deux éditions suivantes sont une excellente approche :

- Aristote *Catégories Sur l'Interprétation*, traduction M. Crubellier et P. Pellegrin Flammarion GF 2007
- Aristote *Catégories Introduction*, traduction, glossaire et dossier de textes par Frédérique Ildefonse et Jean Lallot, Seuil Points essais 2002.

Sur les liens entre *De Anima* et les questions d'ontologie et de langage, entre logique de la sensation et langage, voir « *Aristote et le logos*, Contes de la phénoménologie ordinaire », Barbara Cassin, PUF, 1998

qui donne à la notion d'*eidos* sa consistance, c'est notamment la manière même dont on fait émerger, dans le discours, la *place* de l'objet recherché : là où se présentent une multitude de façon de décrire des vertus, dit Socrate à Ménon (72b-c), il faudrait plutôt, au lieu de cet « essaim » de vertus, pouvoir *la définir* et la recherche commence quand on pose l'objet d'un savoir qui porte sur « *ce qu'est* une abeille dans sa réalité (*peri ousia*) ». Alors on ne répond plus en disant « qu'il y en a beaucoup et de toutes sortes », mais en cherchant à cerner cette *propriété d'être* abeille, ce qui revient à chercher *ce en (tant que) quoi* elles sont des abeilles Ce que le grec dit en une formule plus ramassée que le français « *hê melittai eisin* » (du fait qu'elles sont des abeilles, en tant qu'elles sont des abeilles), la formule repose sur ἡ 3^{ème} personne du singulier de l'indicatif imparfait de « être » εἰμί. De la même manière Hippias expérimente avec Socrate le déplacement de la liste des belles choses, des choses dites belles vers ce qui est posé comme la condition de leur être dit tel : « toutes ces choses que tu dis être belles, c'est à la condition qu'il existe quelque chose qui est le beau en lui-même (*ti esti auto to kalon*), qu'elles seront belles ».