

## Aristote et le *logos*

*Langue, langage, discours, énoncé, définition, logique, raisonnement, raison...* : la notion de *logos* chez Aristote traverse tous les champs d'étude et y prend une consistance multiple, des analyses de l'âme et de la pensée, de la phrase et de la proposition, à la pratique de la dialectique, des usages poétiques, des capacités politiques, jusqu'à la science première. Le *logos* d'Aristote a-t-il une unité ? Qu'est-ce qui caractérise l'approche du langage chez Aristote au-delà de l'image d'une volonté de régulation philosophique du discours, d'une assignation de la signification au « vouloir-dire » et aux règles de la vérité, ou de la croyance renouvelée en la naturelle correspondance du *logos* grec avec les structures ontologiques du réel ? Quelle forme de questionnement et quels types de problèmes construit-il dans les divers champs d'usage et d'analyse que le *logos* mobilise et quel est le sens des solutions qu'il élabore ?

Les analyses aristotéliennes du langage sont souvent lues à travers le filtre surdéterminé du rôle qu'elles ont joué dans la tradition même des formalisations du raisonnement logique, dans l'histoire des mutations conceptuelles par lesquelles le *logos* s'est élaboré, à la suite de Platon et contre les mêmes ennemis, en une théorie de la phrase et de la proposition, en structuration de la contradiction et de la vérité dans les énoncés signifiants, le tout enté sur les analyses ontologiques qui leur servent de socle : ainsi les distinctions strictes des prédicats et des sujets, la logique épistémique qui permet d'articuler les genres, les espèces et les individus, croisent correctement les distinctions dans l'être entre substances, qualités, accidents, et sont devenues pour longtemps notre langue philosophique commune – au moins aussi déterminante que le legs d'une vision de l'homme « animal plus politique » que les autres, articulé naturellement à l'expression de sa capacité à la raison, à l'élaboration éthique et politique, par son langage qui seul dépasse l'expression de la sensation et la communication animale pour construire en commun la perception du juste et de l'injuste, du bien, et toutes les différences qui prennent corps dans l'existence de sociétés humaines. Ce *logos* est ainsi ce qui fait lien et fonde la continuité au moins apparente entre les analyses de l'âme, du réel auquel elle s'applique en révélant sa logique interne, en passant par la capacité d'élaborer et d'apprécier la mise en forme du sens de la condition humaine par les fictions et la poétique qui en fabriquent des « histoires » (*mythos*) – unité articulée du sens des actions humaines, par où sans doute encore se rejoue et s'active justement la capacité à raisonner, à saisir les logiques et la portée éthique des désirs, des caractères et des contradictions des vies humaines – activité intellectuelle donnée dans le plaisir du texte, et censé conforter à son tour les capacités politiques.

Aristote et son *logos* ont déterminé nos conceptions de ce que parler veut dire, nos représentations du désir humain ou de sa prétention à la vérité, des formulations des sens de « être » et cartographies ontologiques des étants, à la structuration du questionnement sur les causes – et jusque dans les formes communicationnelles de la signification de la pensée « pour autrui », de l'image même du langage comme système de symboles conventionnels, à celle d'un discours capable de reproduire en la révélant la syntaxe même de l'être. Des règlements de compte avec l'héritage platonicien jusqu'aux questionnements kantien, des débats avec le legs de Parménide et d'Antisthène jusqu'aux interrogations de Derrida sur les impensés de « la catégorie de catégorie », point aveugle fondateur de la toute-puissance de ce *logos* qui a soudé ensemble catégories de langue, de pensée, de signification et de l'être, en passant par la dénonciation Nietzscheenne de cette métaphysique du langage et de ce vocable de la « substance », le *logos* aristotélien raconte-t-il autre chose que la mythologie de ce « discours qui s'est appelé philosophie » et s'est arrogé le rôle de réguler le langage commun, de bien assigner la signification à des normes ontologiques ou de lui donner la forme d'une prétention à la « correspondance » entre réel, représentation et pensée, langage et discours ?

On doit pourtant se méfier de ce qui a l'allure d'une synonymie entre tous ces sens du *logos* et ne pas supposer trop vite une continuité ni une intégration parfaite de toutes ces dimensions les unes aux autres - de la *phusis* à la politique, des mots de la langue aux énoncés formés par la science première, de la phénoménologie ordinaire à la logique de l'être – pas plus qu'Aristote ne croit à la transparence du langage et de l'être, pas davantage il n'est légitime de réduire, à l'inverse, sa démarche à celle d'une nomothétique qui se ramènerait à un geste de contrainte appliquée au « vouloir-dire ». Revenir à Aristote et au détail des lieux de fabrication et de théorisation des concepts centraux tels que ceux de la proposition et de la phrase, des formes de la déclaration à la détermination des « formes » par soi du signifié et des prédiqués, puis des analyses du *logos* poétique et de la logique

communicationnelles et des enjeux politiques du langage humain, c'est revenir en des lieux décisifs pour la philosophie toute entière, en plus de l'enjeu de saisir la pensée aristotélicienne par-delà les cristallisations et les thèses devenus des poncifs.

**1°) parler, dire et penser - (ce que *signifier* veut dire) :** L'invention de la phrase et la dimension de la signification : les enjeux d'une logique du sens.

Comment mesurer la spécificité de l'approche aristotélicienne des problèmes du langage par rapport à l'héritage de Platon, d'Antisthène et de Parménide, mais aussi face aux sophistes ? Quelles distinctions nouvelles produit-il ? A quels problèmes spécifiques prétendent répondre les thématiques de la « déclaration » signifiante, des signifiés de la « prédication » ? Il faut revenir d'abord aux lieux de l'élaboration par Aristote de la phrase et de la proposition, dans le cadre de ce qu'on peut appeler la logique ou le protocole *apophantique* (*apophansis* : la déclaration) dans lequel parler c'est signifier à autrui la manière dont on pense que se déterminent les choses – cette logique est celle de l'usage d'un langage commun, conventionnel, mais dont la puissance de signifier n'est pas réductible à une logique de la bonne « application des noms » à « ce qui est », ni même à une logique totalement assignée à une référence supposée à l'être car « ce qui est » même peut signifier tantôt ce qui existe ou seulement ce qui est tel ou tel, *ainsi*, ou ce qui est « conçu » mais qui n'est ni forcément existant, ni nécessairement déterminé sur un seul modèle d'« étant » délimité.

Plusieurs gestes philosophiques décisifs vont caractériser l'analyse sémantique du *logos* chez Aristote : le *logos* est l'instrument d'expression commun de notre prétention commune à parler du réel, à « en dire » quelque chose, à prétendre en faire connaître quelque chose, en signifiant (*sêmeinai*) à autrui ce que l'on pense *de* ce dehors – ce que l'on prétend pouvoir dire « de » ces états de choses qui nous apparaissent comme hors du langage et cependant accessibles au discours, distinguables, pensables - et pas seulement sentis – mais signifier quelque chose ça n'est pas toujours, pas même nécessairement se référer à une chose existante, à une réalité, à « de l'être » entendu en un seul sens, pas plus que signifier X n'est signifier pour autant *que* c'est le cas, ni affirmer encore l'existence de X. Le *logos*, inscrit dans cette perspective d'un protocole apophantique où il est « déclaration », manifestation à autrui de ce qui est pensé à propos de quelque chose, exige de distinguer certes jugement et vérité, mais d'abord aussi *sens* et référence, la signification et l'existence pour libérer la « phrase » platonicienne des contradictions auxquelles conduit la confusion entre le signifié et la référence à *ce qui est* – par où certes le vrai et le faux se distinguent (*dire ce qui est comme c'est/ou comme il n'est pas*) mais où tout *logos* ne tient que sur une référence surdéterminée et homonymique à « la réalité existante » (252 a8 *peri tē ousia*<sup>1</sup>) – qui vise l'*ousia* deux fois en somme, comme entité existante et comme réalité *véritable*, essence à connaître, et n'autorise pas suffisamment encore à déterminer en propre les formes diverses de tout « ce qui » peut être conçu, envisagé, décrit, évoqué, et signifié par des mots et leur articulation hors de ce « patron » ontologique. Est-il possible de signifier quelque chose (*sêmeinai ti*) sans devoir d'abord présupposer l'existence comme une condition nécessaire de détermination du pensé et du « signifié » ? Peut-on déterminer ce qui est signifié sans devoir le supposer ontologiquement « substantiel » ? Il faudra à Aristote engager aussi on le voit, l'analyse de la différence entre l'*ousia* comme nom pour la « substance », pour nommer le sujet individuel et celle qui vise l'essentiel d'une chose ou d'un être, la notion définissant l'être de quelque chose qui n'est pas individuée comme une substance. Mais Aristote reprend aussi finalement à sa charge le programme du *Sophiste* de Platon qui esquissait l'analyse des types de réalités et de « genres » dans le discours, qui servent « pour exprimer la réalité existante par l'intermédiaire de la voix » (255c 15) : au-delà de la dualité simple des *noms* et des *verbes* pour manifester des sujets et ce que les sujets « font » ou ce qui leur arrive, comment déterminer la *diversité des formes* de ce qui dans la matière des significations prend la forme d'un « quelque chose déterminé » ?

Le problème philosophique majeur posé par le langage n'est pas qu'il soit « symbolique » et conventionnel, mais de savoir comment il donne forme pour nous à « l'être » qui ne signifie *rien* en dehors de nos syntaxes signifiantes, déterminantes, structurant nos objets d'expérience et de pensée - tout ce qui pour nous « est quelque chose ». Les analyses de la *dunamis* sémantique du langage

---

<sup>1</sup> Platon *Le Sophiste*, 262d2 : le *logos* c'est le fait de « s'entretenir de la réalité existante » et « en liant les verbes et les noms, le *logos* donne ainsi des indications sur les choses » (traduction Nestor Cordero)

menées dans De l'interprétation, Catégories, Topiques, Réfutations Sophistiques ouvrent l'espace propre d'une analyse possible de la signification où divers les types ou formes déterminées du « quelque chose » tendent à être délimités par les mots et selon l'orientation même de la relation signifiée entre des choses. Non qu'il y ait une coïncidence première entre l'être et notre façon d'en parler et de le penser –Aristote semble plutôt renverser la logique en montrant que l'« Etre » précisément n'a pas de sens *avant* ni *hors* du cadre sémantique dans lequel ce qui est déclaré se divise et se détermine en des objets qui prennent forme de plusieurs manières – que la logique du sens s'emploie à cartographier et à analyser. Il s'agit moins dans cette logique du sens de déduire d'une typologie des étants leur juste place dans la phrase, ou d'en tirer la règle du sens – que d'essayer d'abord de produire des distinctions nouvelles dans ce que la référence indéterminée (ou surdéterminée) à l'être rend impensable, indicible, ou condamne au monolinguisme du philosophe recherchant « l'*ousia* ». Vouloir élargir les éléments de la « grammaire » ontologique redistribue aussi l'usage et le champ d'application de la logique des contraires, du même et de l'autre, de l'acte et de la puissance, de la quiddité.

[Extraits : De l'interprétation, ch1-4, Catégories 2-5, RS 22 (début), Topiques I, 9 + Sophiste/Cratyle]

## **2°) Du discours faux au faux discours, enjeu et sens de la fiction poétique**

Quel usage du langage, irréductible à un quelconque instrument rhétorique, la *poiésis* inaugure-t-elle quand elle n'est plus seulement récit ou jeu d'imitation et de simulation ? Ni affabulation, ni tromperie, comment la littérature réinvente-t-elle les capacités du langage et le régime de vérité propre à l'action humaine ?

Des problématiques du *dire faux* (*pseudê legein*) thématized par Platon en République III, dont le philosophe se demande à quelle condition, du poète au politique, un tel *dire faux* pourrait être nécessaire et/ou légitime<sup>2</sup>, aux analyses aristotéliennes de cette sorte de « faux discours » simulé par des personnages, « actants », jouant l'action et la pensée même des héros *en acte* dans une histoire fictive, quels glissements dans l'analyse du *logos* créateur de fictions, et dans l'analyse de ce qu'est une *mimésis* réussie par le langage ? La poésie, qu'Aristote cherche à redéfinir comme cet art de la représentation par le seul langage, mais qui ne se caractérise ni par l'usage du « mètre », ni par aucune détermination seulement technique et rhétorique d'un discours instrument ou producteur d'effets, ouvre un domaine de la vie du *logos* dans lequel la fiction est envisagée comme moyen spécifique de donner accès au sens du réel, où le *mythos* permet de construire un modèle de l'intelligibilité, de la fabrication du sens et de l'activité réflexive : comment cela ?

Le *logos* est décrit et analysé comme l'unité articulée d'un « agencement » d'actions, « intrigue » et unité d'un mouvement (d'accomplissement, nouement/dénouement, etc.) qui fait du *mythos* poétique une forme de « totalité » très particulière (*katholou*) – qu'Aristote n'hésite pas à rapprocher, au ch. 20 de la *Poétique*, de l'unité articulée que constitue une *définition* (*horismos*) : ce *logos*-là ne se laisse pas décrire seulement comme le déroulé successif ou la syntaxe d'une série de propositions, comme récit ou narration, ni comme ensemble d'énoncés examinés dans leur prétention *apophantique* à faire connaître quelque chose, en en « disant » justement quelque chose,

---

<sup>2</sup> III, 389b « c'est donc à ceux qui gouvernent dans la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains, que revient la possibilité de mentir, que ce soit à l'égard des ennemis ou à l'égard des citoyens quand il s'agit de l'intérêt de la cité ». La question de la finalité de ce dire faux justifie l'examen du cas d'Homère, et des mythes, sous les auspices de cette question « qu'as-tu apporté de bien à la cité ? ». Platon interroge en même temps ce que ce « dire faux » signifie – si c'est comme dans le *Sophiste*, « dire ce qui n'est pas », « pas comme c'est vraiment » (cf. 263a-d), ce qui est reproché à Homère c'est de ne pas donner une image correcte des dieux, de ce qu'ils sont : le faux s'inscrit dans une problématique générale de la représentation, image révélant plus ou moins bien ce dont elle est l'image mais on interroge la *finalité* (Platon dira les intentions) d'une telle fiction : qu'est-ce qu'une *mimésis* acceptable, qui ne cherche pas *l'illusion* pour elle-même, ou pour tromper ? ou plutôt *quand* le mensonge et à quelles conditions la fiction sont-ils acceptables ou au service du bien, du vrai ? c'est le problème du politique, qui pourrait avoir besoin de *ne pas dire exactement*, si les hommes à qui il s'adresse ne peuvent pas savoir/comprendre/juger le bien en politique. Mais il se pourrait que ce soit aussi le problème de Platon qui met en scène Socrate comme un personnage.

pour la vérité, pour la connaissance ; ce *logos* n'est ni énoncé à prétention épistémique, mesuré selon l'alternative stricte entre vérité et fausseté [qui suppose qu'on parle *pour* révéler], ni cependant non plus voué à ne *rien* faire connaître, comme s'il s'agissait d'un pur divertissement émotionnel par exemple (à la façon dont Platon range les effets du savoir-faire tragique du côté de la production de simulacres – et manipulation de la partie la plus instable de l'âme (voir *République* X, par ex. 605b et sq.) : il est activité de « composition en forme d'histoire (*mythos*) » d'une logique interne d'accomplissement des actions, qui en fait une sorte de « système des faits » (*tôn pragmatôn sustasis*) mis en oeuvre par les personnages eux-mêmes, précisément comme l'articulation donnée à voir, *en acte*, des nœuds où s'agencent des pensées, des délibérations, des caractères ou des manières de se disposer dans l'existence et aussi des accidents, des erreurs ou des fautes, des surprises, la rencontre même de la contingence ou les effets de nécessité qui se produisent, entre la recherche du bonheur qui motive l'action humaine et tout ce qui n'est pas entièrement déterminé par elle – ou vient contrer sa causalité. Par quoi c'est une « représentation non des hommes mais de l'action, de la vie et du bonheur ou du malheur » et de tout ce qui *découle*, selon chaque « histoire », du croisement possible de ces différentes causalités : le caractère, mais aussi l'inattendu, l'ignoré, l'accident, les erreurs de jugements, les illusions, etc.

Alors, cet art de la fiction, cet art du *faux* qui est porteur de vérité, à quoi est-il *adéquat* exactement et comment ? quel est son régime de « correspondance » avec son objet ? La poésie - cet art qui selon Aristote n'a pas de nom tant qu'on réserve trop souvent le nom de « poésie » au seul discours versifié, ou au dithyrambe, sans voir comment la prose même en relève, ou en quoi les dialogues socratiques eux-mêmes l'exemplifient, - doit nous inviter à comprendre que « feindre, ce n'est pas proposer des leurre, c'est élaborer des structures intelligibles » comme le suggère J. Rancière (*Le partage du sensible*). La *mimésis* n'est pas envisagée seulement sous l'angle d'une simulation ressemblante, pas plus que d'une image plus ou moins exacte d'un existant, relative à ce qui existe déjà, serait déjà connu ou même avéré, puisqu'aussi bien elle met en action ce qui peut bien n'être jamais arrivé vraiment, ce qui peut-être n'arrivera jamais exactement comme tel, et elle n'est peut-être pas toujours astreinte à la vraisemblance, ni même au *possible* strict, tant que le sens de ce qu'elle articule est « un », et prend sens dans cette perspective de la condition humaine ! Comment fabrique-t-on du sens au sujet même de ce qui dans la logique de l'existence des hommes ne saurait être entièrement formalisable, indépassablement tendu entre singularité et généralisations, entre contingence, hasard, moyennes, nécessités de divers degrés, et qui ne consiste donc jamais seulement à nous faire reconnaître du réel ni à être d'une simple construction imaginaire de « modèles », paradigmes illustrant des « valeurs » ou des caractères ?

Il faut interroger ensemble l'objet de la poésie, et le *logos* qu'elle met en oeuvre, en tant que la fiction poétique prend en charge un certain *matériau* ou un certain *régime de réalité*, qui suppose en lui-même la contingence comme son mode essentiel et peut seule donner à mesurer *en acte* des différences de degré entre le possible, le nécessaire, le probable, ou l'impossible, de même que les tensions mêmes entre l'universalité d'un « type » d'homme ou de caractère, et la singularité d'une vie. Ces questions ne relèvent pas seulement d'une analyse du « faire croire » ou des degrés de crédibilité : au-delà d'une expérience de la « conviction » ou de la croyance, le modèle « actanciel » donne les conditions de motricité et de production du sens en acte. On peut donc faire la place à la complexité d'une telle expérience, entre deux perspectives trop réductrices : une lecture « émotionnelle », de la *catharsis* notamment, qui tend à faire de l'expérience poétique une décharge et/ou une satisfaction « imaginaire » d'un côté, et une lecture trop intellectualisante de l'autre qui voudrait rabattre l'expérience en question sur une sorte d'apprentissage éducatif – l'expérience n'étant plus alors qu'un instrument *didactique*, par exemple pour dégager des *leçons* de portée éthique.

L'expérience poétique mobilise inséparablement émotions et *dianoia* (pensée discursive), elle consiste à articuler et à distinguer plusieurs *modes d'intelligibilité des faits, des réalités* parce que dans l'action humaine se croisent plusieurs régimes de causalités (le nécessaire, le seulement possible, le probable) – voire plusieurs nuances ou degrés relatifs de liens entre des faits (l'in vraisemblable, l'impossible, l'apparemment probable, etc.). Ce sont aussi plusieurs *natures*, pourrait-on dire, de causalités qui se combinent : le caractère, le hasard/l'accident, l'ignorance, l'erreur (*hamartia*), la faute. Des rythmes différents de l'advenir se conjuguent également : ce qui est attendu/ce qui survient « contre toute attente » d'un côté, et ce qui est « nécessaire » de l'autre, les renversements, les diverses temporalités (le passé, le présent, et le futur), les oppositions entre intentions, finalités, mobiles et

*effets* des actions font expérimenter des conflits de signification, et même des « renversements » de sens. Ce qui est en jeu, là, c'est quelque chose comme l'expérience que font les hommes de la contradiction *dans le réel*. Faisons l'hypothèse que la fiction est la dimension où se dessinent les contours de ce qui sans elle, demeure littéralement impensable.

[à lire quelques extraits de La Poétique et de la Rhétorique]

### **3°) L'animal le plus politique et la finalité éthique de son « langage proprement dit »**

On sait que pour Aristote la dimension politique de la vie dépasse la simple réponse à des nécessités naturelles ou biologiques tout en leur donnant leur forme aboutie – autosuffisance organisée, notamment, parce qu'en se donnant des lois politiques les hommes ne se contentent plus de chercher les moyens plus efficaces pour « se permettre de vivre », pour satisfaire les besoins et atteindre une autosuffisance vitale mais commencent à pouvoir s'interroger *en plus*, au-delà de cette nécessité, sur les moyens de « mener une vie heureuse ». En cela la vie politique ne se réduit plus au résultat d'une causalité pragmatique, mais doit être analysée aussi comme l'état de réalisation de la nature entendue cette fois au sens de la « quiddité » ou de l'essence de l'homme et du meilleur : la nature est à la fois principe final d'un processus (*phusis*) et essence (*ousia*) achevée, forme la plus parfaite d'une détermination. L'homme n'est donc pas social et politique sous le seul effet de la nature entendue comme contrainte (biologique), mais il l'est parce que c'est cette forme de vie qui déploie *le plus, le mieux, le plus parfaitement* l'humanité dans ce qu'elle peut avoir de meilleur : en développant la raison, le *logos*, et la capacité à donner à la vie une résonance éthique (qu'est-ce que bien vivre ? Qu'est-ce qui est meilleur ? préférable ?, etc.) l'homme réalise son humanité, qui *commence* vraiment donc quand il est en mesure de se demander quelle vie vaut d'être vécue ou plus exactement quelle vie serait susceptible d'être *la meilleure* et pas seulement de chercher les moyens de survivre, ou d'éviter le danger immédiat.

Dans cette logique à la fois finale (le but) et éthique (le meilleur) le *logos* joue partout, à la fois dans la continuité physique des autres animaux sociaux d'une part, et comme différence de nature qui parachève l'humanité d'autre part puisque le *logos* humain seul est un *logos* « proprement dit », un langage et pas seulement une communication signifiante<sup>3</sup> : le langage humain est situé d'abord comme différence de degré dans l'usage vital et communicationnel de la *phoné* animale, comme voix sémantique (*phonê semantikê*) qui permet de se signifier mutuellement les « sensations et la distinction du douloureux/agréable » relative à une première forme de *crisis* utile à la vie. Mais il prend justement comme *logos* la forme d'une capacité d'user intentionnellement de symboles conventionnels pour signifier la pensée (les noèmes et les significations déterminées dans une langue sont autant « d'arrêts pour la pensée qui se met en repos » dit le *De Int.*) à autrui et penser avec autrui, et qui permet de réfléchir à ce qui fonde justement la vie en commun.

Le *logos* n'est alors plus seulement une forme plus élaborée ou plus noématique de l'*herménéia* qui existe aussi chez d'autres animaux sociaux, dans la continuité *sémantique* des signaux eux-mêmes naturels et des affects. Le *logos* « proprement dit » est cette dimension de la *phoné* capable de se référer à et de constituer des « notions » communes et une syntaxe commune des jugements, dans lesquels les jugements d'autrui sont immédiatement présents en puissance comme autant d'éléments qui donnent forme aux objets « communs », et à un nouveau sens du « bien » (au-delà de l'agréable) : le *logos* est la dimension même où naissent et se fabriquent dans l'élaboration collective les différentes déterminations possibles et l'élaboration de la perception « du juste et de l'injuste », du « bien » éthique ou moral au sens où ces différences, leur sens et leurs objets, leur nature même *n'ont pas d'existence* en dehors précisément de ce champ de la vie commune qui élabore en commun le sens de ces différences. C'est pourquoi c'est alors seulement dans la pensée articulée même que peuvent se déterminer ces « notions » qui jamais ne seront réductibles aux affects qui peut-être les précèdent. Aristote s'efforce de dire que c'est « en vue » de cette dimension qu'existe le langage humain, tout à la fois pensée, discours, et raison, mais évidemment ça n'est pas parce que l'homme a le *logos* qu'il est politique, mais plutôt parce qu'il vit politiquement qu'il déploie un *logos* qui articule au-delà des différences premières individuelles de l'intérêt immédiat et vital. Les valeurs et la hiérarchie éthique

<sup>3</sup> 1253a10 le grec dit « l'homme est le seul des animaux à avoir un/le *logos* » (*logon de monon anthrôpos ekei tô zôô*)

des évaluations ne préexistent donc pas à cette fabrication, et *logos* est à la fois le matériau et la forme dans lequel peuvent prendre corps certains objets, « notions », qui se stabilisent dans la langue et la pensée commune, mais aussi ce qui n'existe qu'à la croisée même de ces élaborations de la perception des nuances « de l'avantageux et du nuisible, par suite de juste et de l'injuste, du bien... » selon une diversité possible (voire des conflits) d'opinions, d'intérêts immédiats, de représentations, selon une diversité des circonstances ou des "objets" sur lesquels il y a matière à discuter, et qui peuvent également varier selon les points de vue, les moments, exiger de construire et discuter des proportions, de modifier des définitions mêmes, etc.

Le *logos* est moins le lieu d'une continuité parfaite et enveloppée entre langage, notions, raisonnements et élaboration éthique, que la dimension collective relative dans laquelle l'expérience humaine essaye de se rendre pensable, réfléchie, et éthique. Cette capacité en vérité a beau être une différence de *nature*, voulue par la nature qui « ne fait rien en vain », comme toute potentialité précisément elle ne prend véritablement forme que quand l'homme vit politiquement – c'est-à-dire si et seulement si il vit *vraiment politiquement* et pas seulement par exemple comme le membre d'un groupe « grégaire », ni comme un esclave dont l'existence se délimite dans la tâche de produire la vie.

Il ne devient donc *raison*, qu'à la condition d'être en même temps dialogue et pratique dialectique, et c'est en ce sens que seul l'homme qui vit politiquement s'oppose moins à l'animal qu'à deux formes extrêmes et opposées d'un « hors-politique » naturel : d'un côté « l'être dégradé » incapable de vivre avec les autres, isolé et violent (bestial), qui ne serait sans doute pas pleinement humain donc, privé de rationalité et de l'autre « l'être surhumain » au contraire, parfait sans avoir besoin d'autrui pour s'accomplir. Au centre, à mi-chemin, l'homme envisagé dans la forme accomplie de sa nature : c'est lui qui parle, sans doute, « au sens propre du terme », c'est-à-dire qui parle pour penser avec les autres, et soutenir avec eux l'effort dans l'expérience de l'incertitude, du « préférable » ou du « meilleur » – modes de vérité évoqués dans rhétorique/discussions dialectiques, qui ne peuvent pas nécessairement aboutir à des démonstrations du nécessairement vrai, ou du meilleur « absolument » et toujours. Ce *logos* que seuls les hommes possèdent constitue en un sens lui-même le maillage possible de ce « monde commun » constitué par ce réseau d'objets et d'instruments communs qui servent à organiser le monde, à le penser et à y vivre.

Ainsi de la dialectique définie comme compétence commune à discuter, interroger et répondre, « déduire et conclure », « de près ou de loin », car en écoutant seulement même le langage « met la pensée en mouvements », touche cependant à deux gageures : d'une part la dimension qui demeure *esthétique* et physique du langage, qui se rappelle sans cesse dans l'analyse des actes de « saisie » et d'élaboration dialectique des objets « communs » de discussion – la sémantique n'est pas de part en part « noématique », ni sans accidents, et la pratique de la discussion par interrogation, réponse, réfutations, etc. expose à des illusions, révèle des sauts, des discontinuités logiques là où le *logos* se voudrait mieux vérouillé – et d'autre part une gageure liée à la nécessité de *créer* les objets politiques et éthiques sur lesquels il s'agit éventuellement de « s'entendre » : comment penser fermement le probable, les évaluations opposées, l'articulation entre différents régime de vérité et d'autorité, sur différentes matières pour lesquelles il n'existe pas nécessairement de vérité apodictique, ou des opinions, des idées communes admises, qui constituent des « problèmes » tant pour l'action (faire des choix) que pour la connaissance ? Comment établir la justice ? Qu'est-ce donc que *le vrai* et la *raison* dans ce domaine ? Que peut signifier la vérité et la justesse dans l'ordre des réalités qui supposent là encore, nécessairement, la contingence ?

(extraits des Politiques et Topiques)

Véronique Brière