

LA PLACE DE LA SOPHISTIQUE  
DANS LA DIALECTIQUE D'ARISTOTE.  
REMARQUES SUR LES *TOPIQUES*  
ET LES *RÉFUTATIONS SOPHISTIQUES*\*

Resumé

La théorie de la dialectique ne peut pas contenir une vraie définition de la sophistique; quand l'esquisse de définition de *Topiques*, I, 1, devra être élucidée (*Réfutations Sophistiques*, 1) il apparaîtra que le terme principal de cette définition, φαινόμενος, conduit à une théorie de la signification, laquelle, à son tour, présuppose quant à la possibilité de sa construction et justification, la représentation négative de la sophistique que la définition prétend exprimer. Cette représentation est un *phantasme*, au sens technique (platonicien) du terme. A la fin de ce travail on propose un schéma pour l'évaluation du fait que le modèle normatif par excellence de l'univocité présuppose, pour sa construction, un élément de technique sophistique, comme le *phantasme*.

---

\* Une première version d'une partie de ce travail, sous le titre "La sophistique latente aux *Topiques* et aux *Réfutations Sophistiques* d'Aristote" a fait l'objet d'une communication au Colloque International sur l'Ancienne Sophistique, organisé par la Société Grecque de Philosophie, à Athènes, 26 - 29 Septembre 1982. La traduction du grec (pp. 373 - 387 de ce No. de *DEUCALION*) est due à l'auteur.

λογισμός ἐξ ἐνδόξων) en ajoutant le terme φαινόμενος ou bien à l'un de ses termes ou bien aux deux à la fois: le syllogisme sophistique sera ou bien ἐκ φαινομένων ἐνδόξων, ou bien φαινόμενος συλλογισμός, ou les deux à la fois.<sup>4</sup>

Cela ne va pas sans difficultés: la notion de ἐνδοξον est si proche de la notion de φαίνεσθαι, que les limites d'un ensemble de φαινόμενα ἐνδοξα sont, pour le moins, incertaines. D'après l'éclaircissement qui suit la définition<sup>5</sup>, φαινόμενα ἐνδοξα sont ceux dont la fausseté devient immédiatement manifeste s'ils sont employés comme prémisses à des arguments sophistiques. Or, de cette manière la notion de sophistique est présumée par celle de φαινόμενον ἐνδοξον ce qui rend problématique son emploi à la définition de cette dernière.

En ce qui concerne le second emploi, Aristote remarque: ... ἐριστικὸς μὲν συλλογισμὸς [λεγέσθω], συλλογισμὸς δ' οὐ, ἐπειδὴ φαίνεται μὲν συλλογίζεσθαι, συλλογίζεται δ' οὐ. (101<sup>a</sup> - 4). Cela signifie que le syllogisme éristique (sophistique)<sup>6</sup> n'appartient pas au genre 'syllogisme', puisque 'syllogisme' ne se dit pas de manière synonyme pour le sophistique et les autres espèces du syllogisme, mais de manière homonyme. Par conséquent, la question de la définition de l'argument sophistique reste ouverte.

Cette difficulté d'une définition de la sophistique est lourde en conséquences, puisque de cette définition dépend la possibilité de la distinction entre dialectique et sophistique. La nécessité d'une telle distinction n'est pas seulement pédagogique; c'est parmi les tâches de la dialectique de pouvoir se différencier de la sophistique, justement parce qu'elle en est très proche<sup>7</sup> et sans cela elle ne pourra pas s'assurer ses propres limites, son identité en tant que τέχνη.

De ce point de vue, la digression du premier chapitre du R.S., dans laquelle Aristote essaie d'accéder à la notion de la sophistique à travers l'éclaircissement de l'emploi φαινόμενος συλλογισμός, devient particulièrement intéressante. Le motif en est plutôt simple: il est reconnu que l'emploi φαινόμενος συλλογισμός est métaphorique; l'explication de la métaphore nécessite l'introduction de la notion d'inexpérience (ἀπειρία): τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ συλλογισμὸς καὶ ἔλεγχος ὁ μὲν ἔστιν, ὁ δ' οὐκ ἔστι μὲν, φαίνεται δὲ διὰ τὴν ἀπειρίαν. οἱ γὰρ ἀπειροὶ ὡσπερ ἂν ἀπέχοντες πόρρωθεν θεωροῦσιν (R.S., 164<sup>b</sup> 25 - 27). L'inexpérience est justement ce rapport au langage que la pratique sophistique présume, puisqu'elle a comme résultat la confusion entre les propriétés des noms et celles des choses (τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν, 165<sup>a</sup> 8 - 10), comme s'il y avait une cor-

respondance biunivoque entre les deux ensembles -- ce qui n'est pas le cas, dira Aristote, puisque τὰ μὲν ὀνόματα πεπέρανται . . . τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν, de sorte que ἀναγκαῖον . . . πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν (165<sup>a</sup> 10 - 13).

La phrase τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων . . . συμβαίνειν est une description de la pratique sophistique de l'argumentation. La réfutation s'accomplit par la mise en évidence d'une contradiction dans le discours du répondant; la contradiction présuppose une identité: pour la pratique sophistique, selon la description aristotelicienne, l'identité des noms est un critère suffisant de l'identité. Ainsi, il suffit que dans les réponses du répondant apparaisse le même nom, ou la même phrase ou proposition, avec des signes opposés -- indépendamment de la circonstance, de l'emploi, du sens, ou encore du contexte syntactico-grammatical qui conduit à (ou justifie) ces occurrences -- pour que l'on considère qu'il y ait une contradiction et que la réfutation soit accomplie. Une telle réfutation est apparente, selon l'argumentation d'Aristote, parce que la vraie réfutation présuppose identité et contradiction à la chose, et non pas seulement au nom; si l'on croit que les propriétés des noms soient aussi des propriétés des choses, alors on se trompe en prenant la réfutation apparente pour une vraie.

Dans ce passage du R.S. nous n'avons pas à faire à une formulation, et puis à une réfutation, d'un principe théorique régissant la sophistique. Une telle proposition, par exemple, "le critère pour l'identité requise par la réfutation est l'identité des noms", *n'aurait pas pu* être un principe de la sophistique, puisque le sophiste qui soutiendrait que c'est cela qui régit sa pratique, se réfuterait soi-même: il cesserait d'être un sophiste, par le fait même de l'énonciation de ce principe, puisque, en affirmant comme critère de l'identité le nom, il le poserait, en même temps, comme un critère insuffisant (le nom n'est pas la chose), c'est à dire qu'indirectement il aurait accepté la chose comme critère de l'identité.

Il s'agit ici d'une représentation de la sophistique nécessairement négative, d'une description qui vaut seulement si elle est énoncée par l'antisophiste; sa validité dépend de la position (des croyances) du sujet et de la circonstance (agonistique, ici) de l'énonciation. En termes platoniciens, cette représentation du sophiste est un *phantasme*<sup>8</sup>: une image laquelle ne peut être pensée qu'en tenant compte du point de vue qui la rend possible.<sup>9</sup>

Cette représentation négative de la sophistique a des aspects très intéressants. Nous avons vu qu'elle est introduite par une référence à l'inexpérience. Un bon exemple pour comprendre la portée de cette référence,

serait le processus d'apprentissage d'une langue. Quand on est en train d'apprendre une langue étrangère, il est normal de croire que le même nom, ou la même syntaxe, signifie partout la même chose: de croire, par exemple, que toutes les occurrences de καθήμενον βαδίζειν ont la même valeur; la tâche de l'enseignement de la langue, sera justement de lui montrer que οὐ... ταὐτὸ σημαίνει ἂν διελὼν τις εἶπη καὶ συνθεῖς ὡς δυνατόν τὸ "καθήμενον βαδίζειν" (R.S., 166<sup>a</sup> 22 - 32).

Le résultat de l'inexpérience (du fait que l'on 'regarde' la langue 'de loin', πόρρωθεν) est que, dans une certaine mesure, l'identité du nom devient le critère de l'identité tout court — tandis que la tâche de l'enseignement, lequel, ici, est comparable à une théorie de la signification, sera de restituer l'identité par une référence à la chose. Autrement dit: le résultat de l'inexpérience est l'ambiguïté (généralisée: elle affecte les noms aussi bien que la syntaxe et la grammaire logique; son étendue est égale à celle que recouvrent les remarques thérapeutiques du R.S.<sup>10</sup>), tandis que ce que l'enseignement se donne pour tâche est de la faire disparaître.

La pratique sophistique présuppose — ou, encore, met en évidence — l'inexpérience du répondant, justement parce que en elle il y a cet élément de l'ambiguïté, de l'identité du nom comme mesure de l'identité. Le sophiste, bien sûr, n'est pas inexpérimenté<sup>11</sup>. Il projette, d'une manière *systématique*, le 'principe' sophistique de l'identité sur les discours. Ainsi, le résultat de l'application de la perspective sophistique sur le langage est (selon le développement du phantasme aristotelicien que nous tentons ici) l'ambiguïté, conduite à ces conséquences extrêmes: quelque chose que l'on pourrait appeler *ambiguïté radicale*.

La phrase ἀναγκαῖον... πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν pose un problème d'interprétation; elle est, ou elle semble être, en contradiction avec le principe d'univocité formulé au Γ, 4 de la *Métaphysique*. Il y a de tentatives de résoudre la contradiction, comme celle de P. Aubenque, qui voit au πλείω σημαίνειν le mode sémantique caractéristique des termes généraux — tentative qui n'a pour se recommander que sa bonne intention de résoudre la contradiction.<sup>12</sup> La question apparaît sous une lumière différente si l'on considère la situation du discours, c'est à dire son contexte agonistique anti-sophistique. Πλείω σημαίνειν est ce que l'anti-sophiste dira au répondant inexpérimenté, pour lui montrer comment il "s'est fait avoir", ou pour le protéger contre une tricherie éventuelle. Ainsi, dans l'*Euthydème*, Socrate expliquera à Cleinias, qui est justement jeune et inexpérimenté, comment il a été abusé, en lui montrant que le mot μανθάνω a plusieurs sens (277<sup>D</sup> - 278<sup>A</sup>).

Πλείω σημαίνει est, d'une certaine manière, la formule générale de ces interventions 'thérapeutiques', c'est à dire la formule générale des remarques du R.S., et il faut être compris non pas absolument (ἀπλῶς), ce qui le mettrait en contradiction avec le Γ, 4 de la *Métaphysique*, mais par rapport à quelque chose (πρός τινα) — πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις dira Aristote dans le *De interpretatione* (17<sup>a</sup> 34 - 37) quand il s'agira de caractériser dans son ensemble la 'sémantique' du R.S. Reste une difficulté: si πλείω σημαίνει ne se laisse penser qu'en référence à la possibilité du sophisme, alors sa nécessité est plutôt problématique. Selon une conception assez ordinaire, le sophisme, aussi bien que le jeu de mots, exploitent une insuffisance fortuite du langage (une κακία τῆς λέξεως dira Galènos, dont la théorie du sophisme est, de ce point de vue, typique<sup>13</sup>). Si πλείω σημαίνει correspond à un tel vice du langage, on comprend mal comment il peut être considéré comme ἀναγκαῖον.

En réalité, le sophisme comme le produit d'un défaut accidentel du langage est quelque chose d'incompatible à l'image de la sophistique dans R.S., c'est à dire à la représentation de la sophistique que le théorème de R.S. présuppose. Nous avons vu que l'ambiguïté résulte du fait que l'on regarde le langage 'de loin' (πὸρρωθεν), c'est à dire par le point de vue que forme la sophistique (l'inexpérience doit être considérée comme un moment de la sophistique); la sophistique produit l'ambiguïté. Ainsi, pour revenir à notre exemple, le καθήμενον βαδίζειν en tant que capable de signifier des choses différentes n'est pas posé absolument, mais seulement dans la perspective formée par la sophistique; que πλείω σημαίνει soit ἀναγκαῖον, dit, en effet, que la possibilité de cette perspective, c'est à dire la possibilité de l'ambiguïté radicale, ne peut pas être déracinée.

La distinction entre sophistique et dialectique présuppose la théorie de la signification contenue dans le R.S. On ne peut distinguer la réfutation apparente de la réfutation vraie, que si l'on sait quand et comment le discours σημαίνει πλείω. Cependant, cette théorie de la signification présuppose, à son tour, comme point de départ, l'image de la sophistique que nous venons de décrire. Si la proposition - type d'une telle théorie de la signification est de la forme suivante: "M, dans des conditions  $c_1$  signifie a, tandis que dans des conditions  $c_2$  signifie b", et puisque M en tant que capable de signifier des choses différentes n'est pensable que depuis la perspective sophistique, alors cette proposition aussi de la théorie de la signification n'est légitime que si l'on pose, comme indéracinable, la possibilité de cette perspective.

Nous avons constaté, aux premiers paragraphes de T., certaines difficultés en ce qui concerne la définition du syllogisme sophistique; l'éclaircissement du premier emploi du terme φαινόμενος, le φαινόμενον ἔνδοξον, a donné lieu au soupçon qu'une définition de la sophistique comporterait une sorte de pétition de principe; l'éclaircissement du deuxième emploi (φαινόμενος συλλογισμός), dont Aristote s'occupe dans le ch. 1 du R.S., a confirmé ce soupçon: une théorie de la dialectique ne peut pas définir la sophistique, puisque une telle définition ne pourrait être autre chose qu'une répétition de la représentation négative de la sophistique, la même que la théorie de la dialectique présuppose comme point de départ pour sa constitution.<sup>14</sup>

Or, cela ne signifie pas qu'il est tout à fait impossible de distinguer la dialectique de la sophistique. Si la représentation négative de la sophistique participe à la constitution de la théorie de la dialectique, la distance entre les deux arts est la plus grande possible: la dialectique est par définition l'antisophistique. Ce que les textes que nous venons d'examiner ne nous permettent pas d'accepter, c'est qu'il y ait quelque cadre neutre de référence — comme, par exemple, la 'logique' de l'argumentation que nous notions au début de ce travail —, qui aurait pu rendre possible la justification ou le dépassement de la partialité de la dialectique.

### III

La possibilité de la distinction entre dialectique et sophistique est aussi menacée d'un autre côté. La dialectique, semble-t-il, est obligée d'employer des moyens et des méthodes de la sophistique,<sup>15</sup> ce qui devient particulièrement difficile à comprendre quand ces moyens ont partie liée avec l'exploitation de l'ambiguïté — c'est à dire avec la caractéristique (du phantasme) de la sophistique, à laquelle est due son opposition totale à la dialectique. Notons quelques exemples marquants:

(a) Dans le livre II, 3, (110<sup>a</sup> 23 - 26) on lit le conseil suivant: ἔτι ἐὰν πολλαχῶς λέγηται, κείμενον δὲ ἢ ὡς ὑπάρχει ἢ ὡς οὐχ ὑπάρχει, θάτερον δεικνύναι τῶν πολλαχῶς λεγομένων, ἐὰν μὴ ἄμφω ἐνδέχεται. χρηστέον δ' ἐπὶ τῶν λαθανόντων. Il est évident qu'une réfutation qui réussit grâce à ce conseil, sera très difficile à concilier avec la définition de la réfutation de R.S.<sup>16</sup>

(b) Dans le livre VIII, 1, (156<sup>a</sup> 11) Aristote propose un moyen pour détourner l'attention de l'interlocuteur des conséquences de son assentiment, et il le justifie de la manière suivante: εἰσὶ δ' αἱ πρὸς κρύψιν ἀγῶ-

νος χάριν· ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσα ἢ τοιαύτη πραγματεία πρὸς ἕτερόν ἐστιν, ἀνάγκη καὶ ταύταις χρῆσθαι.

(c) Le cas le plus caractéristique d'identité, ou de confusion, entre la dialectique et la sophistique est le ch. 10 de R.S. Tout ce chapitre est consacré à la réfutation d'une opinion, selon laquelle le couple πρὸς τοῦνομα/πρὸς τὴν διάνοιαν correspond à deux catégories distinctes d'arguments. Contre cette thèse, Aristote avance une argumentation dont la portée est considérable et laquelle mériterait une étude séparée. Nous nous contentons, ici, de noter que l'opposition πρὸς τοῦνομα/πρὸς τὴν διάνοιαν était assez courante (Aristote lui-même l'emploie souvent) et qu'elle avait des connotations axiologiques; ainsi, Diogène Laërce emploiera ce couple d'opposés afin de caractériser avec le πρὸς τοῦνομα le ἐπιπόλαιον γένος τῶν σοφιστῶν<sup>17</sup>. On pourrait supposer que ce que Aristote vise ici est quelque polémique naïve et moralisante<sup>18</sup> contre les sophistes — ce qui, s'il est vrai, n'explique pas pour autant l'insistance de notre auteur sur ce point. Cette insistance devient compréhensible seulement vers la fin du chapitre, quand nous voyons que ceux qui proposent cette distinction visent, en même temps, la pratique dialectique: quand le questionneur pose des questions à sens multiples, il est, selon eux, tenu d'indiquer lui-même les différentes significations au répondant (171<sup>a</sup> 28 - 171<sup>b</sup> 2). A cela Aristote oppose que, d'une part, il est possible que le questionneur ignore lui-même que sa question est ambiguë (ce qui, en tout cas, n'invalide pas le dialogue) et, d'autre part, que l'on ne peut pas exiger du διαλέγεσθαι quelque chose qui convient seulement au διδάσκειν: ὥστ' ἔοικεν ἀγνοεῖν ὁ τοῦτο ἀξιῶν ὅτι ἕτερον τὸ διδάσκειν τοῦ διαλέγεσθαι, καὶ ὅτι δεῖ τὸν μὲν διδάσκοντα μὴ ἐρωτᾶν ἀλλ' αὐτὸν δῆλα ποιεῖν, τὸν δ' ἐρωτᾶν. (171<sup>a</sup> 38 - 171<sup>b</sup> 2).

Cela veut dire, non seulement qu'il peut y avoir une ambiguïté latente dans un argument dialectique, mais aussi que l'exclusion de cette éventualité serait contraire à la nature du διαλέγεσθαι. La non exclusion de la possibilité de l'ambiguïté semble être un élément nécessaire de la légalité dialectique.

#### IV

Les passages que nous venons de mentionner, en particulier le passage (c), montrent que même si la distinction entre dialectique et sophistique est possible, elle ne peut pas être effectuée par une simple application de la définition de la réfutation, comme critère formel; il y aura toujours la possibilité de séquences argumentatives (des réfutations) qui sont des

vraies réfutations (c'est à dire des réfutations dialectiques) et qui ne satisfont pas aux conditions de la définition de la réfutation — une possibilité qui ne peut pas être exclue, comme nous venons de le voir, pour des raisons de principe.

Nous appliquerons, à propos de cette question, la méthode par laquelle nous avons commencé cette recherche: nous formulerons, d'abord, une argumentation courante qui enlève la difficulté, puis nous lui opposerons le schéma qui résulte de l'interprétation que nous avons tenté à II ci-dessus.

Une condition minimale pour qu'une théorie ou une pratique puisse être considérée comme sophistique, ce n'est pas l'emploi de l'ambiguïté, mais le refus d'accepter l'univocité comme norme, ou comme *τέλος* idéal du langage. Dans ce sens, les passages de T. et de R.S. mentionnés ne peuvent pas être considérés comme exprimant une sophistique. Prenons (a): la description 'ambiguïté latente' se réfère à une caractéristique d'une situation de discours. Dans une telle situation, l'ambiguïté demeure à l'état latent pour quelqu'un, mais en tout cas pas pour le sujet qui énonce cette description. Celui qui observe et décrit l'erreur du répondant, occupe la position du compétent en matière de différences de sens — de sorte que, par le fait même qu'il parle de la déviation (ambiguïté) liée à une certaine situation de discours, il affirme la norme (univocité) laquelle, évidemment, n'a rien de circonstanciel.

Le même schéma, norme et déviation, caractérise aussi le passage (b). Ici la déviation est explicitement attribuée à la circonstance d'énonciation (*πρὸς ἕτερον*); il ressort clairement de ce texte que celui qui donne cette instruction ne cherche pas la suppression du caractère circonstanciel de la dialectique, mais, tout au contraire, sa conservation, de manière que la distance qui le sépare du non-circonstanciel soit toujours mesurable — ce qu'il cherche c'est la description de la dialectique (et, avec elle, du langage ordinaire de la communication) en tant que déviation contrôlable. Plus précisément, une déviation qui serve la norme: le passage (c) nous montre que la réfutation n'est pas une fin en soi pour le dialecticien; si le dialecticien ignore l'ambiguïté, la contradiction ou le paradoxe qui résultera, éventuellement, du processus de la réfutation, lui servira comme symptôme pour le diagnostic (et la thérapie) de cette insuffisance — c'est à dire qu'il lui servira comme fil directeur pour la restauration des distinctions de signification. La dialectique n'est pas concevable sans la possibilité de l'igno-

rance, justement parce qu'elle est ζητητικὴ τῆς ἐπιστήμης<sup>19</sup>; elle n'est pas concevable sans la possibilité de l'ambiguïté, justement parce qu'elle est à la recherche de l'univocité.

La sophistique, ainsi, peut être distinguée de la dialectique; non pas parce qu'elle transgresserait certaines règles, mais parce qu'elle ignore (dans les deux sens du mot: elle ne connaît et/ou ne prend pas en considération) le τέλος vers lequel tend l'emploi circonstanciel du langage, ce τέλος qui justifie ou fonde les règles logiques.<sup>20</sup>

Est-ce que la norme (le principe) de l'univocité peut revendiquer la neutralité à laquelle prétendait l'argumentation naïve que nous notions au début? Cette question coïncide avec la question sur la validité de la prétention du principe de l'univocité à être une condition de possibilité pour tout emploi (circonstanciel) du langage; car, si en effet cette prétention est valable, c'est à dire si l'univocité, en tant que norme, précède tout emploi (de la même manière que la mesure précède la chose mesurée), alors elle doit aussi précéder sa propre circonstance. Dans ce cas, l'agonistique contre la sophistique, laquelle coïncide avec l'occurrence de ce principe dans l'oeuvre aristotélicien, doit être considérée comme une *occasio inveniendi*; il sera possible de penser la norme sans référence, positive ou négative, à la sophistique, par conséquent la norme peut constituer le sol neutre nécessaire pour une distinction entre sophistique et dialectique, aussi bien que pour une distinction entre sophistique et philosophie.

Or, si l'analyse du II ci-dessus est correcte<sup>21</sup>, le principe de l'univocité, en tant qu'appartenant à la théorie de la signification, ne peut pas prétendre à cette neutralité d'une condition de possibilité. Nous avons vu que la théorie de la signification présuppose la représentation négative de la sophistique, et pas seulement comme simple occasion de son énonciation: la substance même, les termes de la théorie, doivent la possibilité de leur constitution à la possibilité de la sophistique selon sa représentation négative.

Il y a, par conséquent, au moins une circonstance d'énonciation que la norme ne précède pas et de laquelle elle ne peut pas être la mesure (au contraire, la norme ne peut être comprise qu'à partir de cette circonstance): il s'agit de la circonstance où la norme elle-même est énoncée.

Un éclaircissement sera nécessaire ici; d'habitude, l'histoire de la philosophie nous montre un Aristote interlocuteur et adversaire des sophistes réels; si, malgré cela, la logique et la théorie de la signification aristotéliciennes ne sont pas *ad hominem*, cela est dû, selon cette conception, au fait que l'agonistique contre les sophistes est simplement une occasion

pour la formulation de la théorie, et non pas une condition pour sa production. Notre interprétation s'oppose à chacun de ces deux points : l'agonistique *est* condition de la production de la théorie, tandis que l'adversaire, que cette agonistique présuppose, n'est pas le sophiste 'réel', mais le *phantasme* du sophiste ; d'une manière presque paradoxale la théorie produit son propre point de départ.

Cela veut dire que la théorie ne se laisse pas réduire (ou relativiser) à une sorte d'immédiateté, à un événement, ni à un ensemble de croyances latentes. S'il y a quelque chose qui invalide la prétention de la théorie à exprimer la condition de possibilité de tout discours, et ainsi constituer le territoire neutre requis pour la distinction entre sophistique et dialectique, cela n'est pas son caractère circonstanciel, au sens courant du terme, mais la manière dont sa circonstance d'énonciation est 'mise en scène' ; ces guillemets marquent une difficulté et une question, à laquelle, ici, nous ne pourrions répondre que d'une manière très schématique — puisque nous ne disposons pas d'un instrument métathéorique qui nous permettrait de parler, sans être *obligés* d'avoir recours à la métaphore, d'une dimension rhétorique ou narrative de la théorie philosophique. Car, évidemment, ce qu'on cherche ce n'est pas la constatation empirique que le discours philosophique contient des éléments rhétoriques ou qu'il est formé selon certains motifs narratifs ; pareilles constatations sont du même ordre que les 'accusations' sur la sophistique de la dialectique et, nous avons vu, qu'une théorie philosophique peut toujours récupérer ces accusations, les mettre à son service en tant que antirhétorique ou antisophistique. Ce qu'on cherche est un instrument théorique qui pourrait recevoir sous son toit nos remarques quant au rôle joué par la rhétorique (la 'mise en scène', le *phantasme*, modes caractéristiques de la sophistique conçue indépendamment de sa représentation négative) à la construction du dispositif normatif lui-même. Ce à quoi nos remarques tendent — et qui reste encore un objet de recherche — est une théorie sophistique, au sens positif du terme, du discours philosophique et de la théorie de la signification en particulier.

La construction de cette théorie sophistique présuppose aussi un parcours inverse à celui que nous venons d'effectuer jusqu'ici ; il faudrait, c'est à dire, pouvoir aussi montrer d'une manière détaillée comment une théorie de la signification radicalement différente, une théorie, par exemple, qui ne soit pas régie par le principe de l'univocité, doit sa différence à la différence de sa 'mise en scène' initiale ; si, par exemple, cette théorie est celle formulée dans les *Investigations Philosophiques* de L. Wittgenstein, il faudrait montrer que cette différence est due au fait

que la circonstance de l'apprentissage de la langue, dans laquelle la théorie se meut, est, d'une certaine manière, autonome — qu'elle n'a pas besoin d'être considérée comme moment d'une possibilité négative fondamentale; autrement dit, au fait que l'ambiguïté caractéristique de la circonstance d'apprentissage, à laquelle la théorie s'adresse (et qu'elle se donne pour tâche de résoudre), n'est pas posée comme moment de l'ambiguïté radicale. Or, cela signifierait que la différence (le contenu purement théorique) de cette théorie particulière de la signification ne peut pas être pensée sans tenir compte de la 'mise en scène' initiale de la théorie, c'est à dire du fait qu'en elle il n'est pas posé, en interlocuteur ou en adversaire, une représentation fondamentalement négative, comme le *phantasme* du sophiste.

### Notes

1. T., VIII 159<sup>b</sup> 33 - 35, 162<sup>b</sup> 16 - 20; cf. P. Moreaux, La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* in *Aristotle on Dialectic, Proceedings of the third symposium aristotelicum*, ed. by G.E.L. Owen, Oxford 1968, p. 289; cf. aussi G.E.L. Owen, Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms, dans le même volume, p. 103 ff.

2. Cf. J. Brunschwig (introduction, Aristote, *Topiques*, v. I, Livres I - IV, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris 1967, p. XVI), "... les *Topiques* contiennent un grand nombre d'affirmations dans lesquelles Aristote engage indiscutablement sa responsabilité, et qui sont, soit des lois logiques, soit des affirmations solidaires, d'une manière ou d'une autre, de telles lois."

Pour les *Topiques* comme système logique, cf. aussi R. Smith, *Plato's dialectic from the standpoint of Aristotle's first logic*, doctoral dissertation, Claremont Graduate School, 1972, en particulier les chapitres II et III.

3. Cf. Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, de Gruyter, Berlin, New York, 1971, p. 215: "Es ist deutlich, [dass] damit, wenn auch in sehr skizzenhafter Form, sozusagen die Grundlage der gesamten Logik gelegt ist insofern es als deren Ziel betrachtet werden kann, richtige von falschen Deduktionen zu unterscheiden." (il se réfère aux analyses de R.S.; je souligne).

4. T., I, 100<sup>a</sup> 29 - 100<sup>b</sup> 25: *διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. Ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν, . . ., ἐνδοξὰ δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις*

καὶ ἐνδόξοις. Ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος.

5. 100<sup>b</sup> 25 - 101<sup>a</sup> 1: οὐθὲν γὰρ τῶν λεγομένων ἐνδόξων ἐπιπόλαιον ἔχει παντελῶς τὴν φαντασίαν, καθάπερ περὶ τὰς ἐριστικῶν λόγων ἀρχὰς συμβέβηκεν ἔχειν· παραχρῆμα γὰρ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῖς καὶ μικρὰ συνορᾶν δυναμένοις κατάδηλος ἐν αὐτοῖς, ἢ τοῦ ψεύδους ἐστὶ φύσις.

Pour les problèmes de l'interprétation de ce passage, cf. Brunschwig, op. cit., p. 114 f; nous acceptons son élucidation du passage: "les énoncés 'endoxaux', dans leur expression nue et littérale, ne laissent pas voir facilement s'ils sont ou non conformes à ce que l'opinion commune est en fait disposée à admettre; mais une fois insérés dans le corps d'un raisonnement sophistique, menant à quelque conclusion inacceptable, des énoncés d'apparence inoffensive révèlent leur caractère vicieux."

6. Pour les besoins du travail présent 'sophistique' et 'éristique' peuvent être tenus pour synonymes.

7. R.S., 183<sup>b</sup> 1: προκατασκευαστέον πρὸς αὐτὴν [sc. la dialectique] διὰ τὴν τῆς σοφιστικῆς γειννίασιν. Cf. aussi *Rhét.*, I, 1355<sup>b</sup> 15 - 21.

8. *Le sophiste*, 235D6 - 263B7.

9. Un *phantasme*, au sens platonicien du terme, n'est pas sans une certaine similitude à l'objet qu'il prétend présenter, puisqu'il s'agit, justement, d'une déformation systématique, d'une projection sur un autre niveau. Dans le cas de la description aristotelicienne du sophisme, la déformation consiste au fait que si le sujet d'énonciation de cette description de la sophistique est le sophiste lui-même, cette description devient une auto-réfutation. La déformation est telle qu'elle ne devient perceptible que si l'on lit le texte aristotelicien en lui restituant un contexte dialogal, c'est à dire en conservant la possibilité d'une alternance des sujets d'énonciation (sophiste - antisophiste); inversement, si l'on voit dans le texte simplement l'exposition et la critique d'une *théorie* sophistique du langage — c'est à dire, d'un corps d'arguments (qui a la prétention d'être) indépendant de son sujet d'énonciation — alors l'élément de la déformation, lequel est d'une importance capitale pour la compréhension de notre texte, disparaît, laissant à sa place une ressemblance abstraite. C'est ce qui arrive à l'interprétation de ce passage par P. Aubenque (dans *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1972 — où l'on trouve une proposition pour l'interprétation de la théorie aristotelicienne de la signification, une des plus importantes qui aient jamais été formulées —, cf. pp. 94 - 302, en particulier pp. 103 - 106) et c'est ce qui constitue son défaut principal.

10. Cela vaut, incontestablement, pour les remarques qui se réfèrent

aux *παρὰ τὴν λέξιν φαινομένους ἐλέγχους*; cf. à propos d'eux le R.S., 169<sup>b</sup> 1 - 2: ἡ μὲν ἀπάτη ἐκ τῆς ὁμοιότητος, ἡ δὲ ὁμοιότης ἐκ τῆς λέξεως; mais pas seulement à elles: on sait que la distinction entre *παρὰ τὴν λέξιν* et *ἔξω τῆς λέξεως* n'est pas étanche: la *ἄγνοια ἐλέγχου*, par exemple, est classée parmi les *ἔξω τῆς λέξεως*, tandis que, en même temps, il est reconnu que des fois elle peut être considérée *παρὰ τὴν λέξιν* (R.S., 167<sup>a</sup> 21 - 35), sans exclure la possibilité de réduire à elle toute forme de réfutation apparente (168<sup>a</sup> 17 - 19); peut-être les seuls cas qui ne se laissent pas décrire comme des cas d'ambiguïté sont le *παρὰ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν* (167<sup>a</sup> 36 - 39) et le *παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον* (167<sup>b</sup> 21 - 36).

11. Les sophistes sont les savants du R. S., 165<sup>a</sup> 13 - 17: "Ὡσπερ οὖν κἀκεῖ [sc. ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις] οἱ μὴ δεινοὶ τὰς ψήφους φέρειν ὑπὸ τῶν ἐπιστημόνων παρακρούονται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν λόγων οἱ τῶν ὀνομάτων τῆς δυνάμεως ἄπειροι παραλογίζονται καὶ αὐτοὶ διαλεγόμενοι καὶ ἄλλων ἀκούοντες.

12. *Le problème de l'être...* p. 119. Une conception proche à celle-ci dans J. Hintikka, *Time and necessity*, Oxford 1973, p. 17. Pour la discussion de cette question, cf. W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, MCMLXX, pp. 32 - 33 et notes 15, 16, ainsi que pp. 333 - 334.

13. Galènos, *De Captionibus*, ch. II.

14. Ce schéma est confirmé par la définition de la réfutation en R.S., 167<sup>a</sup> 23 - 27: ἔλεγχος μὲν γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης (μὴ συναριθμουμένων τοῦ ἐν ἀρχῇ), κατὰ ταῦτό καὶ πρὸς ταῦτό καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ. il est évident que cette définition (a) comporte de critères d'identité de signification, (b) il présuppose la représentation négative de la sophistique, puisqu'elle est formée, comme une empreinte, sur les diverses formes de 'corruption du sens' qu'il est possible de réaliser en sophistique.

15. De ce point de vue le passage T., II, 5 (111<sup>b</sup> 32 - 35) est très caractéristique; il y est proposé un moyen sophistique (concernant la tactique de l'argumentation, le ἄγειν εἰς τοιοῦτον πρὸς ὃ εὐπορήσομεν ἐπιχειρημάτων) dont l'emploi peut-être nécessaire; quand R.S. parlera du même moyen sophistique, le prédicat attribué sera le 'bon' (ἔστι δὲ καὶ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ταῦτα ποιεῖν, 12, 172<sup>b</sup> 26 - 27). Il est évident que 'nécessaire' ou 'bon' comme prédicats éventuels de la sophistique posent des problèmes; ainsi Pacius paraphrase d'une manière erronée le passage, afin d'éviter la construction du 'sophistique' avec 'bon' ou 'nécessaire': (sur T., II, 5) "Hunc locum enarrans Philosophus, primo ait, cum esse sophisticum propterea quod eo sophistae saepe utuntur, . . . Non est

tamen semper sophisticus: sed tum demum, cùm translatio sine justa causa fit, id est, cùm translatio disputationis nec est necessaria, nec videtur necessaria: alioqui est locus dialecticus." (Pacii, Commentarius, p. 372); (sur R.S., 12) "Porrò disputationis translatio modò recte, modò sophisticè fit..." (p. 504). L'erreur de Pacius enregistre un paradoxe, celui d'une valorisation positive de la sophistique dans le cadre de T. (pour Pacius *dialecticus* ne peut être que le contraire de *sophisticus*) et, de ce point de vue, elle est préférable à des réactions correctes mais parfaitement tautologiques, comme par exemple celle de G. J. Classen, (Aristotle's picture of the sophists, in *The Sophists and their Legacy, Proc. of the fourth international colloquium on ancient Philosophy... at Bad Homburg, 29/8 - 1/9 1979, Wiesbaden 1981, p. 23*): "At the same time he is prepared to indicate that at times a sophist's device may be useful or necessary (*Top.*, 111<sup>b</sup> 32 - 112<sup>a</sup> 15; *S.E.*, 172<sup>b</sup> 25 - 28). For while he is clearly influenced by Plato, he judges by his own standards." Pour les passages en question, cf. aussi C.J. de Vogel, Aristotle Attitude to Plato and the Theory of Ideas according to the *Topics*, in *Aristotle on Dialectic, Proc. of the third symposium aristotelicum*, ed. by G.E.L. Owen, Oxford 1968, p. 100; pour la question de la sophistique de la dialectique, cf. G.E.L. Owen, Dialectic and cristic in the treatment of forms, dans le même livre, pp. 103 - 109.

16. Cf. *supra*, n. 14.

17. Diogène Laërce, IX, 52.

18. Ainsi Alexandre caractérisera l'exigence du 171<sup>a</sup> 28 - 171<sup>b</sup> 2 (cf. *infra*) comme εὐπρεπῆ (*Aristotelis Opera*, Bekker, Vol IV, p. 306).

19. Cf. *Métaphysique*, Γ, 1004<sup>b</sup> 25: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὐσα δ' οὐ.

20. Pour la construction de cette argumentation nous avons, surtout, utilisé le livre de P. Aubenque, *Le problème de l'être...* (cf. tout le deuxième chapitre de la première partie, en particulier les pp. 119 et 124 - 130); nous croyons, pourtant, que cette argumentation est plus généralement acceptée, qu'elle constitue une sorte de ἔνδοξον de l'exégèse.

21. Et dans la mesure où elle n'est pas seulement applicable sur ce passage précis; sur ce point nous sommes d'accord avec K. v. Fritz (op. cit., p. 215, n. 443): "Doch glaube ich immer noch, daß sich deutlich erkennen läßt, daß alle anderen logischen Schriften des Aristoteles auf den elementaren Analysen von Trugschlüssen in dieser Schrift aufbauen und letzterdings davon ausgegangen sind."