

Les premières philosophies en Grèce

(4^e séance : 2 avril 2014)

Chap. 2 (suite) : Questions épistémologiques

Gorgias et la puissance du discours

Nous avons déjà vu, à propos de Protagoras, que les sophistes étaient avant tout des orateurs et des professeurs de rhétorique, allant de cité en cité proposer leurs discours publics et leurs leçons chèrement payées. Leur succès foudroyant s'explique par le contexte politique de nombreuses cités, où chacun devait pouvoir prendre la parole à l'assemblée ou dans un tribunal et où l'on découvrait la puissance persuasive de la parole. Leur intérêt pour le langage les avait menés aussi vers des recherches grammaticales, sémantiques, et portant sur l'arbitraire du mot par rapport à la chose qu'il désigne. Ils ont été considérés parmi les philosophes parce qu'ils n'étaient pas seulement orateurs (comme d'autres : Démosthène, Isocrate, Lysias,...) mais posaient aussi des questions philosophiques, en particulier concernant la possibilité d'atteindre la vérité, et proposaient des théories de la connaissance, comme on l'a vu, de teneur plutôt relativiste ou sceptique. Certains avaient aussi posé des questions philosophiques sur la politique, en interrogeant les présupposés ou les valeurs de tel ou tel régime, et les conditions anthropologiques de l'activité citoyenne. Nous y reviendrons dans une prochaine séance.

Gorgias fait partie des sophistes les plus célèbres, à la fois pour ses apports à la rhétorique et pour son discours sur l'être réfutant la thèse de Parménide. D'après l'historien Diodore de Sicile (1^{er} siècle avant notre ère), il avait été envoyé par sa cité, Léontium, en ambassade à Athènes pour demander du renfort aux Athéniens contre Syracuse qui menaçait de détruire Léontium (on situe cette ambassade en 427). Et là, écrit l'historien, « la nouveauté de son style surprit les Athéniens, peuple lettré et spirituel, qui furent très impressionnés. C'est qu'il était le premier à se servir de figures de style extrêmement raffinées et débordantes de virtuosité : antithèses, balancements, parisoses, rimes et autres procédés qui, du fait de leur nouveauté, méritèrent alors un bon accueil, quoique maintenant ils passent pour affectés et paraissent ridicules lorsqu'ils reviennent trop souvent, jusqu'à l'écœurement. À la fin, il persuada les Athéniens de conclure une alliance avec les Léontins et, quand il s'en retourna à Léontium, il s'était attiré l'admiration des Athéniens par sa maîtrise de la rhétorique. » On dit aussi que ses discours publics provoquèrent une telle admiration qu'on lui dressa une statue en or dans le temple d'Apollon à Delphes.

L'un de ses quelques discours conservés illustre bien sa volonté d'exalter le pouvoir de la parole. Il s'agit de l'*Éloge d'Hélène*, un plaidoyer en l'honneur d'Hélène de Troie, qui la disculpe de toute responsabilité dans le déclenchement de la guerre. Il dit, en effet, que, si Hélène a suivi Pâris, c'est soit par contrainte, de sorte qu'elle n'en est pas coupable, soit par désir amoureux, or Erôs est un dieu et aucun mortel ne pourrait lui résister, de sorte que dans ce cas non plus elle n'est pas coupable, soit enfin parce qu'elle en a été persuadée par des paroles, or le pouvoir de la parole est aussi puissant que la violence ou le dieu de l'amour.

Son discours le plus directement philosophique est une réfutation de la théorie de Parménide, qui s'intitule « Du non-être », où il prend le contrepied de la démonstration parménidienne de l'être. La réfutation se déploie en trois étapes : 1/ rien n'est ; 2/ si quelque chose est, ce n'est pas connaissable ; 3/ si quelque chose est et est connaissable, ce n'est pas communicable à autrui. Ces trois propositions sont démontrées par une succession de syllogismes non valides, appelés « sophismes » dès lors qu'ils sont volontairement erronés. Cependant, une question philosophique essentielle est posée dans la troisième partie, où Gorgias met en doute la confiance spontanée que nous avons dans la capacité du langage à dire quelque chose des étants, c'est-à-dire dans la capacité cognitive du langage :

B 3. (Source : Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 83-86). Même si on pouvait saisir l'étant, on ne pourrait le communiquer à autrui. Car si les étants qui se trouvent à l'extérieur de nous sont visibles, audibles et sensibles par plusieurs sens, et que, parmi eux, les visibles sont saisissables par la vue, les audibles par l'ouïe, et non l'inverse, comme donc pourrait-on les révéler à quelqu'un d'autre ? En effet, ce par quoi nous les révélons, c'est le langage, or le langage n'est pas les objets ni les étants, donc ce ne sont pas les étants que nous révélons aux autres mais le langage, qui est autre chose que les objets. De même donc que le visible ne pourrait devenir audible et réciproquement, ainsi, puisque l'étant est l'objet extérieur, il ne pourrait devenir notre langage, or sans être langage il ne pourrait être montré à quelqu'un d'autre.

De même qu'une image ne peut devenir un son ni être communiquée à l'oreille, ainsi un étant ne peut devenir un mot ni être communiqué par les organes qui émettent et reçoivent les mots. Seuls les mots sont exprimés et entendus, pas les étants. Gorgias dissocie le mot de la chose comme s'il n'y avait aucun lien entre eux. Dans la phrase suivante, il rétablit un certain lien, mais c'est un lien à sens unique, selon lequel le mot est produit par le contact avec la chose mais n'a aucun effet en retour vis-à-vis de la chose :

Le langage, dit-il, se constitue à partir des choses extérieures qui nous parviennent, c'est-à-dire des choses sensibles : de la rencontre avec la saveur naît en nous le langage exprimé à propos de cette qualité, et de l'impression de la couleur le langage exprimé à propos de la couleur. S'il en est ainsi, ce n'est pas le langage qui manifeste l'extérieur, mais c'est l'extérieur qui révèle le langage.

Les verbes « manifester » et « révéler » doivent être compris au sens d' « expliquer » : le langage n'explique pas les étants, comme le supposent toutes les théories de la connaissance, parce que ce sont les étants qui expliquent le langage : on peut expliquer un mot par la chose qui l'a produit (par exemple, si quelqu'un demande ce qu'est une chaise, on lui montre une chaise), mais le mot ne dit rien de plus à propos de la chose ; par le mot on ne sait rien de la chose. Gorgias répond ensuite à une objection qu'on pourrait lui adresser en raison de l'analogie qu'il avait faite lui-même entre les sensations et le langage : puisque les sensations, tout en étant différentes des étants, révèlent quelque chose à leur propos, ce pourrait être le cas aussi pour le langage :

Et il n'est pas possible non plus de dire que le langage existe de la même façon que les choses visibles et audibles, de telle sorte qu'à partir de l'objet lui-même et de l'étant il puisse révéler les objets et les étants. Car même si le langage existe, dit-il, il diffère des autres choses existantes et les corps visibles diffèrent autant que possible du langage, car c'est par un autre organe que sont saisissables respectivement le visible et le langage. Ainsi donc le langage n'indique pas les autres choses existantes, de même que celles-ci ne s'indiquent pas les unes les autres.

Cette fois l'analogie est donc refusée entre les sensations et le langage : il est vrai que les sensations révèlent quelque chose des étants, mais le langage est tout autre chose que les sensations et donc on ne peut invoquer une ressemblance pour affirmer que le langage aussi révèle quelque chose des étants.

L'argumentation générale est subtile parce que Gorgias ne nie pas toute correspondance entre les mots et les choses mais il limite la correspondance à la production de chaque mot par une certaine chose. Ce qu'il nie, c'est que les étants soient connus par le langage, c'est-à-dire que les mots puissent faire autre chose que les désigner. Il y a donc bien là, comme l'a vu Sextus Empiricus, une réfutation de la possibilité même de la connaissance. Mais si on met ce texte en rapport avec les autres discours et activités de Gorgias, on s'aperçoit qu'il y a encore un autre intérêt pour lui à séparer le langage des étants. Cela lui permet aussi de libérer le langage de l'impératif de se référer aux objets extérieurs pour les connaître. Une fois débarrassé de la vocation de la connaissance, le langage peut être utilisé à tout autre chose sans encourir le reproche d'être déconnecté de la réalité ou de ne pas se soucier de son adéquation à celle-ci. De cette manière, Gorgias autonomise la rhétorique par rapport à la recherche de la vérité, que ce soit dans le domaine scientifique ou dans le domaine judiciaire, politique ou moral. Il n'y a pas de critère qui permette de juger qu'un discours correspond mieux qu'un autre à un fait extérieur, à un

événement, à un état de chose. La conception du discours vrai comme disant les choses telles qu'elles sont est ruinée, et aucun discours ne peut plus revendiquer la vérité. La seule distinction qu'on peut établir entre différents discours est leur caractère plus ou moins persuasif, qui ne dépend plus que des éléments et des articulations propres au discours lui-même et aux émotions qu'il est capable de susciter dans l'esprit des auditeurs. On a tout de suite objecté aux sophistes qu'ils tombaient dans un paradoxe puisque le discours qui nie qu'un discours est plus vrai qu'un autre nie sa propre vérité ; mais les sophistes assument parfaitement que leur discours ne soit pas plus vrai : ils l'estiment meilleur en tant que plus utile ou plus fort, pas en tant que plus vrai.

La plupart des philosophes de l'Antiquité ont refusé de considérer les sophistes comme des leurs parce que, disaient-ils, leur but n'était pas de chercher ce qu'il en était vraiment de la vérité, de l'adéquation entre le langage et les étants et de la possibilité de la connaissance, mais seulement d'écarter ces contraintes pour justifier qu'un discours ne poursuit que son propre intérêt. D'où les nombreux défauts d'argumentation, les sophismes et le manque d'approfondissement des alternatives possibles une fois ébranlée l'évidence spontanée. Platon et Aristote ont écrit que le sophiste revêt l'apparence du philosophe sans l'être, parce qu'il aborde les mêmes questions mais ne cherche pas à apporter quelque chose de fiable sur ces questions. Il y a donc une double différenciation : par les méthodes et par l'intention, le choix des méthodes dépendant d'ailleurs de l'intention. La philosophie se caractérise par son intention désintéressée par rapport aux récompenses sociales et matérielles, alors que la sophistique se présente elle-même comme une recherche de la victoire par le discours.

Par contraste, nous saisissons donc une caractéristique essentielle de la philosophie, depuis toujours et jusqu'à maintenant, qui est la motivation d'atteindre une connaissance en dépassant le premier stade de la mise en doute des croyances, par la mise au point de méthodes de démonstration ou de remontée aux fondements les plus valides possible. Certes, on peut avoir, avec Nietzsche, le soupçon que de nombreux philosophes ont masqué derrière une apparence de recherche méthodique un objectif déjà fixé d'avance par leurs propres désirs (comme Platon, par exemple, qui voulait absolument démontrer l'existence d'Idées immuables pour imposer les valeurs absolues de sa morale), mais ce manque de probité ou d'honnêteté intellectuelle constitue une dérive de la philosophie par rapport à son objectif, alors qu'il est le fonctionnement normal de la sophistique.

Chap. 3 : La philosophie de l'être

La philosophie que cherche à renverser Gorgias est celle de Parménide d'Élée, dont la maturité se situe vers 480 avant notre ère. Il était donc contemporain d'Héraclite et de l'école pythagoricienne de Grande-Grèce, et il est possible qu'il fasse allusion à l'une et à l'autre de ces pensées dans son poème, mais ce n'est pas certain. Son unique œuvre, qui nous est parvenue sous forme de fragments, est un poème écrit en langue épique et en hexamètres dactyliques, contrainte métrique qui rend parfois le texte ambigu et difficile à comprendre. On y distingue trois parties : une introduction décrivant de manière mythique et symbolique le voyage d'un jeune homme vers la demeure d'une déesse qui l'accueille pour lui faire une révélation ; ensuite le premier volet de cette révélation, qui se présente comme le discours sur la vérité ; enfin le deuxième volet de cette révélation, exposant une physique fondée sur le mélange de deux éléments, à la manière d'autres physiques de l'époque. Je vais présenter seulement les extraits consacrés à l'être et au non-être, qui se situent tous dans la deuxième partie du poème et constituent le cœur même du message de la déesse. Grâce aux citations de Simplicius, cette partie est à peu près complète. Le fait que le message soit présenté comme une révélation divine n'entraîne pas qu'il soit exposé de manière dogmatique et fondé sur le seul argument d'autorité : il associe au contraire la vérité à un exposé persuasif, c'est-à-dire argumenté logiquement et capable de résister aux objections.

Je commence la présentation par la fin de la partie introductive (fragment B 1, vers 28-32).

fragment 1 (Sources : Sextus Empiricus, Diogène Laërce, Clément d'Alexandrie, Plutarque, Proclus, Simplicius)

28 Il faut que tu t'informes de tout,

d'une part le cœur inébranlable de la vérité bien persuasive,
30 d'autre part les opinions des mortels, dans lesquelles il n'est pas de vraie conviction ;
mais cependant tu apprendras cela aussi, comme il faudrait
que les choses qui paraissent soient convenablement, passant toutes à travers tout.

Ainsi sont annoncées les deux parties du poème qui vont suivre : le discours sur la vérité et les opinions courantes ou physiciennes portant sur les choses qui nous apparaissent — d'où l'on peut déjà déduire que l'objet du discours vrai, lui, ne nous apparaît pas.

fragment 2 (Proclus, Simplicius)

1 Allons ! moi je dirai, et toi qui écoutes, accueille mon récit,
quels sont les seuls chemins de recherche à penser :
l'un, que " est " et qu'il n'est pas possible que ne soit pas,
est le chemin de la persuasion, car il suit la vérité ;
5 l'autre, que " n'est pas " et qu'il est nécessaire que ne soit pas,
je te montre qu'il est un sentier tout à fait inconnaissable,
car tu ne pourrais ni connaître ce qui n'est pas (car ce n'est pas possible)
ni le montrer.

Le discours sur la vérité consiste d'abord à choisir entre deux voies considérées comme contradictoires et conformes au principe du tiers-exclu. Ce principe signifie qu'il n'y a pas de troisième voie ou d'intermédiaire entre les deux positions contradictoires, de sorte que, si on montre que l'une est fautive, l'autre doit nécessairement être vraie car il n'y a pas d'autre alternative. Ce procédé correspond au principe de non-contradiction, qui sera théorisé un peu plus tard par Aristote et dont la formulation est la suivante : « Une chose ne peut recevoir deux attributs contradictoires en même temps et sous le même rapport ». La précision « sous le même rapport » est essentielle car bien sûr une chose peut être à la fois blanche et non-blanche, existante et non-existante si on la considère selon des points de vue différents ou dans différentes parties ou selon différentes nuances du même mot. C'est au fragment suivant que Parménide exclut toute voie intermédiaire entre les contradictoires. Ici, il entreprend d'abord d'exclure l'une des deux voies contradictoires, en affirmant qu'elle rend impossible toute connaissance. On voit donc que le fondement ultime de sa démonstration est la position qu'il y a, ou qu'il doit y avoir, de la connaissance. S'il doit y avoir de la connaissance, il faut qu'existe un objet de connaissance. Or si rien n'est, il n'y a rien à connaître : la condition pour qu'une chose soit connue est qu'elle *soit*. On pressent d'emblée que le verbe « être » n'a pas la signification courante selon laquelle nous disons que les phénomènes existent et que nous-mêmes existons, sinon il serait tout à fait évident que des choses sont connaissables et l'exigence de Parménide serait inutile. Grâce au premier fragment, nous savons aussi qu'il n'est pas question, dans ce premier discours, des choses qui apparaissent, c'est-à-dire des phénomènes ; autrement dit, ceux-ci ne *soient* pas. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont aucune existence, mais que « être » signifie quelque chose de plus exigeant. La suite du poème, et l'héritage philosophique qui s'en suivra, nous indiquera que « être » au sens strict s'oppose à « devenir », c'est-à-dire à tout ce qui change continuellement et n'a d'existence que temporaire.

Cependant, l'énoncé des deux voies contradictoires présente une difficulté dans le fait que les verbes « est » et « n'est pas » figurent sans sujet. Certes, en grec il n'est pas nécessaire d'exprimer le pronom personnel lorsque le sujet a déjà été mentionné et lorsqu'on sait de qui ou de quoi on parle. Mais ce n'est pas le cas ici : on ne sait pas de quoi il est affirmé « est », et ce ne sera jamais exprimé dans tout le reste du poème. Cette particularité a donné naissance à de nombreuses hypothèses interprétatives, dont certaines sont peu intéressantes (par exemple, l'hypothèse qu'il s'agit de l'univers ou du tout, car pourquoi Parménide ne l'aurait-il pas dit si c'était aussi simple ?), d'autres beaucoup plus fécondes. Ainsi, le philosophe du début du XXe siècle, Martin Heidegger, s'est inspiré de Parménide pour établir une distinction fondamentale entre l'étant (ce qui est) et l'être. Il comprend ce dernier comme le fait même qu'il y a quelque chose et non pas rien, autrement dit le « il y a » lui-même. C'est

pourquoi, certaines traductions de Parménide, s'inscrivant dans le courant heideggerien, indiquent « il y a » pour « est ». Sans aller nécessairement aussi loin, il est indéniable que c'est la signification même de « être » qui intéresse Parménide et non la détermination de ce qui est étant. La thèse qu'il cherche à établir n'est pas qu'une certaine chose en particulier est, mais qu'il y a quelque chose, et peu importe quoi, qui est. Une confirmation de cette indétermination assumée se trouve dans l'œuvre de son disciple Méliossos, qui exprime en prose une version très fidèle de la même thèse :

B 1. Quoi que ce soit qui était, c'était toujours et ce sera toujours. Car si c'était né, nécessairement avant que cela naisse il n'y avait rien ; or, s'il n'y avait rien, d'aucune façon rien n'aurait pu naître de rien. (Source : Simplicius).

L'expression « quoi que ce soit » indique bien qu'il n'est pas important de définir le sujet du « est », pourvu qu'il y en ait un. La traduction doit donc refléter cette indétermination et ne pas chercher à suppléer un sujet là où il n'y en a pas (comme c'est le fait la formulation courante dans les ouvrages de vulgarisation : « l'être est, le non-être n'est pas », qui transforme le message en une tautologie triviale ou en une régression à l'infini si l'on comprend que le fait d'être doit lui-même être).

Passant quelques courts fragments qui n'apportent rien de nouveau (et ne se trouvaient peut-être pas à cette place), j'en viens à la suite logique de la thèse :

fragment 6 (Simpl.)

1 Il faut dire et penser que l'étant est, car il est possible d'être,
mais que rien ne soit n'est pas possible ; moi j'ordonne de dire cela,
car de cette première voie de la recherche je t'écarte,
mais ensuite de celle qu'inventent les mortels à deux têtes,
5 qui ne savent rien ; car l'incapacité dans leur poitrine
dirige l'intellect errant. Ils sont entraînés,
sourds et aveugles, stupéfaits, foule indécise,
pour qui être et ne pas être est considéré comme la même chose
et pas la même chose, et leur chemin à tous retourne en sens inverse.

Au premier vers apparaît le sujet « l'étant »¹. Ce sujet, cependant, ne présente toujours aucune identification : il est seulement la substantivation du verbe et ne désigne aucune chose en particulier. Ayant affirmé que quelque chose doit être, on l'appelle « ce qui est », sans qu'aucune autre indication soit nécessaire.

Les trois premiers vers répètent la nécessité d'exclure la voie qui affirme « n'est pas », cette expression étant précisée ici par « que rien ne soit », qui s'oppose logiquement à « que quelque chose soit ». On pourrait objecter que cette dernière voie est seulement dite possible, ce qui n'entraîne pas sa nécessité. Mais en fait, lorsqu'on a posé deux propositions contradictoires dont l'une est impossible, il suffit d'ajouter que l'autre est possible pour que, de ce fait, elle soit nécessaire, car on ne peut les rejeter toutes les deux (en vertu du tiers-exclu).

La suite du fragment réfute la possibilité d'une troisième voie, intermédiaire et cherchant à concilier les deux affirmations contradictoires. La formulation « être et ne pas être est considéré comme la même chose et pas la même chose » a pu faire penser au fragment 49a d'Héraclite (« Dans les mêmes fleuves nous entrons et nous n'entrons pas, nous sommes et nous ne sommes pas »), mais l'allusion n'est pas certaine, car dans le langage courant aussi il est fréquent que nous associons les deux, en disant par exemple qu'une chose est telle mais n'est pas telle, etc. En outre, il est plutôt question de la foule, du commun des mortels, qui ne peut se décider pour l'une des branches de l'alternative — ou, plus simplement, qui ne s'est jamais posé la question à la manière de

¹ Du moins, selon un choix de traduction qui n'est pas le seul possible, mais pour la discussion duquel je renvoie aux ouvrages spécialisés : voir le document « Bibliographie » sur le site.

Parménide. L'indécision est condamnée comme une errance qui n'aboutit à rien. On ne peut s'en contenter si on veut qu'existe une véritable connaissance.

Le fragment suivant conclut dès lors à l'impossibilité d'affirmer l'être à propos de choses qui ne sont pas :

fragment 7 (Platon, Aristote, Sextus, Diogène, Simplicius)

1 Car jamais cela ne l'emportera, que des non-étants soient,
mais toi de ce chemin de la recherche écarte ta pensée.

Ce fragment est l'un des rares cités déjà par Platon, dans son dialogue *Le Sophiste*, où il tente d'introduire une autre sorte de non-être, à côté du non-être absolu qu'exclut Parménide et qu'il exclut tout autant lui aussi. Cet autre non-être est appelé « relatif » car il résulte du rapport d'altérité entre deux étants : si deux choses sont, chacune n'est pas l'autre, de sorte qu'elle possède un certain non-être qui est l'être de l'autre. Parménide n'avait pas besoin de concevoir un tel non-être parce que, pour lui, comme nous le verrons dans le fragment 8, l'étant est nécessairement un et indivisible. Au contraire, pour Platon, l'étant est multiple car chaque Idée est un étant, c'est-à-dire une chose éternelle et immuable correspondant aux exigences introduites par Parménide pour être un étant. En introduisant la multiplicité, Platon devait tenir compte du rapport d'altérité entre les multiples étants, et donc d'un certain non-être. Il a cependant raison de se défendre de « commettre un parricide », car il ne réhabilite pas le non-être exclu par Parménide.

Il nous reste à examiner, à la séance prochaine, le fragment 8 où sont indiquées toutes les caractéristiques de ce qui est. Ensuite, nous enchaînerons sur l'œuvre d'un autre disciple de Parménide, Zénon d'Élée et ses célèbres paradoxes sur le mouvement, l'infini et le continu.