

Metaphora et Comparaison selon Aristote

Irène Tamba-Mecz, Paul Veyne

Résumé

Il ne faut pas interpréter la métaphore chez Aristote d'après la doctrine des figures de rhétorique, qui est bien postérieure. Chez ce philosophe des mots et des choses, la *metaphora* comme *translatio* est une opération ; elle engendre deux espèces, la *metaphora* comme translation et la comparaison, laquelle diffère de la première par une *prothesis*, c'est-à-dire par une protase (car tel est le vrai sens de ce mot). Ce ne sont pas les noms qui changent de sens (par «sens figuré »), mais les choses qui changent de nom.

Citer ce document / Cite this document :

Tamba-Mecz Irène, Veyne Paul. *Metaphora* et Comparaison selon Aristote. In: Revue des Études Grecques, tome 92, fascicule 436-437, Janvier-juin 1979. pp. 77-98;

doi : <https://doi.org/10.3406/reg.1979.4218>

https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1979_num_92_436_4218

Fichier pdf généré le 18/04/2018

METAPHORA ET COMPARAISON SELON ARISTOTE

On fait remonter à Aristote la doctrine des figures de rhétorique et la distinction, consacrée depuis deux millénaires, entre la comparaison et la métaphore (1). Cette dernière serait le transport, du sens propre au sens figuré, d'un mot isolé ; il en serait ainsi quand Homère dit d'Achille : « ce lion bondit ». En revanche, « Achille bondit comme un lion » serait une comparaison, qui ne différerait de la métaphore que par l'« adjonction d'un mot » (celle du mot *comme*, apparemment, puisque tel sera le critère de la comparaison aux yeux des rhéteurs) ; à moins qu'il ne faille dire plutôt que la comparaison diffère de la métaphore par « le mode de présentation » (ce qui revient au même pour le sens). Adjonction ou mode de présentation : telles sont, en effet, les deux traductions qui ont été proposées pour πρόθεσις dans le passage difficile de la *Rhétorique* d'Aristote qui est capital pour notre problème (III, 10, 3 ; 1410 b 17) : ἔστι γὰρ ἡ εἰκὼν μεταφορὰ διαφέρουσα προθέσει.

Le malheur est qu'Aristote est antérieur de deux siècles au moins aux rhéteurs qui ont édifié la doctrine en question ; sa *metaphora* n'est pas notre métaphore, ce trope ou figure de signification qui consiste à changer le sens d'un mot en s'appuyant sur une ressemblance ; ni le mot ni l'idée de trope, figure et sens figuré

(1) Comme preuves de l'intérêt que la philosophie française contemporaine porte à la théorie de la métaphore chez Aristote, citons Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, et J. Derrida, *La mythologie blanche*, dans la revue *Poétique*, 1971, n° 5.

n'existent chez lui (2). Ce philosophe de la linguistique n'herborise pas ce qu'on appellera, bien après lui, les figures de rhétorique (3) ou les ornements du beau style. Il n'instaure pas davantage une sémantique des mots, fondée sur la discrimination d'un sens propre ou premier et d'un sens figuré ou détourné, qui serait second. La *metaphora* d'Aristote ne se confond par conséquent pas davantage avec le changement de sens métaphorique que peut connaître un terme au cours de son évolution historique, quand le sens étymologique est oublié, comme dans « travail » ou « cul-de-sac ».

Seconde difficulté : en grec hellénistique, *πρόθεσις* ne veut pas dire « adjonction » ni « mode de présentation » (« the way it is put ») (4). Loin de concevoir la *metaphora* comme une comparaison abrégée (suivant une doctrine qui est la nôtre depuis Quintilien au moins) (5), Aristote voit dans la comparaison une espèce dont la

(2) *Τρόπος* n'est pas un terme technique dans la rhétorique d'Aristote ; il arrive une fois à notre philosophe d'employer les deux mots de *σχήμα λέξεως* (*Rhét.*, III, 1408 b 21), mais pour désigner la structure rythmique du style.

(3) Aristote herborise, non les tropes et figures, mais les noms (noms propre, simple, composé, figuré, etc.), et la *Rhétorique à Alexandre* fait de même (1434 b 34). Quand la doctrine des tropes et figures s'est-elle édifiée ? Elle fait partie de l'enseignement du grammairien dès le temps de Cicéron (*Brutus*, 69 ; *Orator*, 93). Comme témoignage le plus ancien, on cite toujours un certain Tauriscos, philosophe grammairien et stoïcien de l'école de Pergame, qui traitait des tropes (Sextus Empiricus, *Adv. gramm.*, 248) : mais il semble que ces « tropes » aient été les déclinaisons et conjugaisons (H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1891, vol. 2, p. 184). Les plus anciens exposés qui nous soient parvenus sont l'*Auctor ad Herennium* et, selon la date qu'on lui attribuera, le *De elocutione* du Pseudo-Démétrios de Phalère, 59 sqq. Faut-il attribuer à Théophraste une doctrine des tropes et figures ? Dans le peu que nous savons de sa rhétorique, on n'en voit pas de traces (Pauly-Wissowa, Supplb. VII, s.v. « Theophrastos », col. 1527, par Regenbogen). On suppose que la doctrine s'est édifiée au II^e siècle avant notre ère et que le mérite en revient aux Stoïciens : c'est ce qu'a essayé de démontrer K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 88-111.

(4) Ainsi traduisent E. Meredith Cope, dans sa grande édition commentée de la *Rhétorique*, et Rhys Roberts, dans *The works of Aristoteles translated into English*, vol. XI, Oxford, 1946.

(5) Quintilien, VIII, 6, 9 ; cf. R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Uebersicht*, réimp. Olms, Hildesheim, 1963, p. 418 sqq. Loin de concevoir la métaphore comme une comparaison abrégée, Aristote définit au contraire la comparaison par rapport à la métaphore, laquelle est le terme premier (J. Bompaire, *Image, métaphore, imagination dans la théorie littéraire grecque*, Bull. de l'assoc. G. Budé, Lettres d'humanité, 36, 1977, p. 355).

metaphora serait le genre, la mystérieuse *prothesis* étant différence spécifique. Ce seront les rhéteurs qui feront, de la comparaison et de la métaphore, deux figures sœurs, deux espèces. Si l'on attribuait à Aristote des conceptions forgées par les rhéteurs, de Quintilien à Fontanier, on méconnaîtrait ce qu'Aristote entend par *metaphora* et quelle différence il établit entre comparaison et métaphore dans la *Poétique* et la *Rhétorique*.

Le premier texte aristotélicien sur la *metaphora* se trouve dans la *Poétique*, au chapitre consacré aux *noms* (ὀνόματα) ou plus exactement aux dénominations (21, 1457 b). Car le terme d'ὄνομα qui, d'après Aristote, désigne tout ce qui « signifie quelque chose » ou quelque concept déterminé (*De interpretatione*, 3, 16 b 20) s'applique, non seulement aux substantifs, mais aussi aux adjectifs et aux verbes à un mode personnel (*Poétique*, 1457 b 10, 1458 b 24, 1461 a 31). Aristote distingue plusieurs espèces de noms : « simple ou composé » d'une part ; « courant, dialectal, *metaphora*, ornement, fabriqué, allongé, écourté ou modifié », d'autre part. N'est-ce pas le rattachement de la *metaphora* aux noms qui a incité les lecteurs d'Aristote à faire de la *metaphora* un changement de sens affectant le vocable ? A lire la définition d'Aristote : « La *metaphora* est l'*epiphora* d'une dénomination qui n'est pas la bonne (ὀνόματος ἄλλοτρίου) en passant du genre à l'espèce, ou bien de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce, ou selon un rapport d'analogie », on croirait que l'*epiphora* est le passage d'un nom à un autre et que ce terme est à peu près synonyme de *metaphora*. Mais, quand Aristote en vient aux exemples, nous lisons ceci : « Du genre à l'espèce : par exemple, *voici mon navire immobile*, car être ancré est une des façons d'être immobile ». N'aurait-il pas ici plutôt convenu de parler d'un passage de l'espèce au genre, puisque le poète a remplacé la dénomination spécifique, *être ancré*, par celle, générique, qui désigne l'immobilité en général ? A la ligne suivante, même surprise : « De l'espèce au genre : par exemple, *Ulysse a accompli mille prouesses*, où mille veut dire beaucoup » ; n'est-ce pas plutôt un passage du genre à un des mots spécifiques qui désignent les différents nombres élevés ?

Tout s'explique, quand on voit qu'Aristote ne pense nullement au passage d'un mot à un mot de sens voisin, mais de l'attribution (ἐπιφορά) d'un nom à une réalité : le poète a baptisé d'un nom

générique, *être immobile*, une réalité spécifique, *l'ancrage* ; il a baptisé d'un nom spécifique, *mille*, une réalité générique, *la multiplicité*. Il y a donc bien eu, comme le dit le texte, passage du genre (verbal) à l'espèce (réelle) dans le premier cas et, dans le second, de l'espèce (verbale) au genre (réel). Mais Aristote ne songe pas à un glissement latéral, d'un mot à un autre mot, à l'étage des mots, ou d'une chose à une autre, à l'étage des choses, l'immobilité prenant ainsi la place de l'ancrage ; mais à un mouvement vertical ou oblique, de l'étage des mots à l'étage des choses et c'est ce que veut dire *epiphora*. Car, loin d'être synonyme de *metaphora*, ce vocable signifie l'attribution d'un nom à une chose ou le fait de tirer une dénomination d'une chose (ἐπιφέρειν ὄνομα ἀπό τινος) ; *epiphora* met le niveau des mots en relation avec le niveau des choses, en accordant à ces dernières la primauté qui décide du « poids » des mots. Car, dit Aristote dans ses *Réfutations sophistiques* (I, 1) : « Comme il est impossible au cours d'une discussion d'introduire les objets mêmes dont on parle, nous les remplaçons par leurs noms comme par des symboles ; après cela nous raisonnons comme si ce qui découle de leurs noms découlait aussi des choses dans la réalité, exactement comme ceux qui calculent font avec leurs comptes ».

Notre passage, malgré la densité télégraphique du style d'Aristote dans ses *πραγματεῖαι*, peut donc être paraphrasé ainsi : « La *metaphora* consiste à tirer une dénomination de quelque réalité spécifique (le millier) pour l'attribuer improprement à une réalité générique (beaucoup) et inversement ». Aristote parle d'un *designatum* et de sa dénomination, et non d'un mot et de son sens ; il y a transfert de dénomination, c'est-à-dire application (*epiphora*) à un *designatum* d'une dénomination qui n'est pas la sienne propre ; mais le mot ne change pas de sens pour autant. C'est la chose qui, provisoirement, change de nom. Ainsi Aristote appelle *metaphora* l'opération à laquelle procède un locuteur qui passe d'une dénomination à une autre. Quand, pour désigner la personne du fils de Pélée, nous glissons d'*Achille* à *lion* et que nous attribuons à Achille le nom de lion, nous faisons une *metaphora*, un échange de dénomination. Mais tout le monde continue à savoir que *lion* désigne l'animal nommé lion, même si je dis d'Achille : « ce lion ». C'est en cela que réside le principal intérêt de la *metaphora* : elle surimprime une

seconde dénomination à l'usuelle, projetant de la sorte l'image du lion sur celle d'Achille, qui s'en trouve modifiée.

On voit quel est le schéma : il y a les choses et leurs dénominations ; les choses, ou plutôt la pensée que nous avons des choses, car « les mots sont les signes des intellections », dit le *De Interpretatione* (I, 16 a 3), « et les intellections sont les similitudes des choses, si bien que les mots se rapportent aux choses à signifier par la médiation de la conception de l'intellect ; c'est donc selon qu'une chose peut être connue de nous par l'intellect qu'elle peut être nommée ». La *metaphora* n'est donc pas une figure de rhétorique, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qui ressortit à l'analyse formelle et sémantique du seul langage. Elle met en œuvre toute une théorie sur les rapports entre les choses, la pensée, les mots. A travers la parole, Aristote voit les mécanismes d'intellection ; derrière les mots, il vise les choses. Ou plutôt il essaie de faire les deux à la fois, se livrant à un constant va-et-vient entre les « intellections » et les noms, la pensée et le langage.

Aux yeux de ce philosophe linguiste, toute chose, qu'elle soit substance ou procès, a son nom (ὄνομα) au sens large, sa dénomination fixée, indépendamment de toute catégorie grammaticale, nom, verbe ou adjectif. Ainsi s'impose l'idée que le langage est composé de « noms » discrets qui sont les signes d'« intellections » également discrètes. Si le rapport qui s'établit entre le niveau des intellections et celui des noms est conforme aux conventions instituées, on a affaire à une *epiphora* ordinaire, qui aboutit à une dénomination propre (ὄνομα οἰκείον). On peut figurer ce processus de dénomination par une flèche verticale, tombant du mot *mille* sur le millier, ou d'*Achille* sur le fils de Pélée. Mais, si *lion* est appliqué comme nom à l'intellection *Achille*, une flèche oblique relie alors *lion* au fils de Pélée ; c'est cette *epiphora* oblique qu'Aristote décrit dans la *Poétique* sous le nom de *metaphora* et dont le résultat est une dénomination impropre (ὄνομα ἀλλότριον). On comprend dès lors pourquoi la *metaphora* est étudiée au chapitre des « noms » (ὀνόματα). N'est-elle pas, en effet, un type particulier de dénomination ? On comprend aussi qu'il ne soit pas question de la comparaison, qui, nous le verrons, se distingue de la *metaphora* précisément en ce qu'elle n'est pas un mécanisme de dénomination translatée. On comprend enfin que la *metaphora* aristotélicienne ne

relève pas d'une sémantique linguistique autonome, dans laquelle les mots « possèdent » une signification propre. Le verbe σημαίνω, chez Aristote, veut dire « est le symbole de », « renvoie à » telle ou telle chose et non « est porteur d'une signification ». Quand Aristote définit le substantif (ὄνομα), le verbe (ῥῆμα) et le syntagme (λόγος) comme φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην (*De Interpretatione*, 2, 16 a 19), il dit en clair : le nom est un son vocal, indiquant par convention quelque chose, plutôt que « possédant une signification conventionnelle ».

La conception rhétorique de la métaphore comme changement de sens d'un mot suppose que les mots sont investis d'une signification intrinsèque et que l'analyse se situe au seul plan des vocables. Dans cette optique, la métaphore devient un transfert horizontal, conférant à un mot un sens impropre ou figuré, « lion » se disant au lieu d'« Achille ». Nous sommes bien loin de cette perspective chez Aristote, pour qui le signifié des noms n'est autre que la chose qu'ils désignent, autrement dit leur *designatum*, tandis que la *metaphora* est l'attribution, à une intellection déterminée, par exemple à l'idée d'Achille, d'une dénomination qui n'est pas la sienne. Bref, il n'y a chez Aristote, ni théorie autonome du sens des mots, ni, à plus forte raison, théorie du sens figuré ou d'un changement de sens des mots considérés en eux-mêmes. Aristote s'intéresse, non aux mots en eux-mêmes, mais à leur rapport avec les choses ou avec nos intellections des choses.

La *metaphora* aristotélicienne désigne donc, en premier lieu, la dénomination impropre d'un *designatum*. Mais, si elle n'était que cela, elle se confondrait alors avec les « fausses dénominations » par erreur, lapsus ou mensonge ; Aristote envisage ces erreurs de dénomination dans un passage des *Topiques* (II, 1, 109 a 27-33) ; les fautes auxquelles peuvent donner lieu les problèmes sont, dit-il, de deux sortes, selon qu'on se trompe ou qu'on s'écarte de la manière habituelle de parler ; dans ce deuxième cas, « on appelle les choses par un autre nom que le leur, comme si on appelait homme un platane, par exemple, en s'écartant ainsi de la manière habituelle de désigner les choses ». Quelle différence, dirons-nous alors, entre « un platane est un homme », qui n'est qu'un lapsus, et « Achille est un lion », qui est une métaphore ? La réponse d'Aristote va loin : seule méritera le beau nom de *metaphora* une dénomination impropre

qui est fondée sur l'aperception d'une identité (τὸ ὅμοιον). « Bien faire les métaphores, c'est bien apercevoir le semblable », dit expressément la *Poétique* (XXI, 1459 a 7).

La *metaphora*, cette dénomination obliquement translatée, est fondée sur l'analogie ou la ressemblance que l'intellect perçoit entre des choses dont il échange les noms. En conférant ainsi, à un *designatum*, une dénomination qui n'est pas la sienne propre, l'opération de *metaphora* vise une similitude qui n'est pas nommée (τὰ ἀνώνυμα ὀνομασμένως, dit trop laconiquement la *Rhétorique*, III, 2, 1405 a 36) ; loin d'être une erreur ou un mensonge, elle est le recours à une appellation impropre, dans le propos délibéré de faire apercevoir une similitude. Quand Achille est qualifié de lion, « c'est une métaphore parce que tous deux sont courageux » (*Rhétorique*, 1406 b 22) ; le courage est un trait qui range Achille et les lions dans un même genre (6) ; « lorsque le poète appelle la vieillesse un brin de chaume, il nous instruit et nous donne une connaissance au moyen du genre, car l'un et l'autre sont défloris » (*Rhét.*, 1410 b 14).

La similitude permettant de classer les choses dans un même genre, Aristote distingue quatre espèces de métaphores. Tantôt la métaphore est fondée sur un rapport de genre à espèce, d'espèce à espèce, de genre à genre, tantôt elle repose sur une analogie formelle, où A est à B ce que C est à D. Les espèces de la *metaphora* sont les mêmes que celles du semblable, et il ne peut en être autrement, puisque la *metaphora* est deux choses : d'une part, une dénomination transférée, de l'autre, l'affirmation, sous forme de devinette ou énigme, d'une ressemblance entre les choses dont les dénominations ont été ainsi transférées.

(6) Un genre réunit des choses qui offrent une similitude, c'est-à-dire une identité partielle ; cf. *Topiques*, I, 17, 108 a 14 : « Il faut étudier des termes appartenant à un même genre, pour voir s'il leur appartient bien à tous quelque chose d'identique, par exemple à l'homme, au cheval et au chien » (trad. Brunschwig) ; I, 18, 108 b 31 : « Il est donc bien clair qu'on prend, comme le genre où placer deux choses, ce qu'il y a de commun entre elles ». Le Pseudo-Démétrios, *De elocutione*, 78-79, remarque alors, de manière intéressante, que toute métaphore n'est pourtant pas convertible : le pied de l'homme et le talus de la montagne appartiennent à un même genre et l'on parlera du pied de la montagne ; on répugnera, en revanche, à parler du talus de l'homme. Sur l'aspect générique de la métaphore, voir aussi Philodème, *Rhetorica*, I, p. 171, 21 Sudhaus.

Autrement dit, le mot de *metaphora*, chez Aristote, désigne à la fois une opération intellectuelle, à savoir le transfert de dénomination sur fondement de ressemblance, et le résultat de cette opération, à savoir la dénomination nouvelle, issue du transfert. C'est en ce second sens qu'Aristote, dans la *Poétique*, a rangé la *metaphora* parmi les noms, à côté des noms composés, dialectaux, écourtés, etc. En ce sens étroit, *metaphora* désigne seulement le résultat de cette opération de pensée qui a imposé à une intellection un nom d'emprunt ; en ce sens étroit, *metaphora* équivaut au latin *translatum*, entendu au sens de « nom ou dénomination autre d'une chose » : c'est à peu près ce que Cicéron appelle, au pluriel, les *verborum immutationes*, c'est-à-dire les tropes (*Brutus*, XVII, 69) ; cette *metaphora* au sens étroit, c'est la future « métaphore » des rhéteurs, qui devront commencer, il est vrai, par la transplanter sur le terrain de la sémantique linguistique autonome : elle s'y retrouvera alors au milieu de douzaines d'autres tropes et figures, ce qui n'aurait jamais pu lui arriver chez Aristote, qui ne se plaçait pas sur ce terrain-là.

Mais, dans la *Poétique* elle-même, et à plus forte raison dans la *Rhétorique*, *metaphora* désigne, non le *translatum*, c'est-à-dire le résultat, mais la *translatio*, c'est-à-dire l'opération de pensée qui consiste à apercevoir le semblable, comme on va voir.

Le second ensemble de textes relatifs à la *metaphora* se trouve, en effet, dans la *Rhétorique* (ouvrage, on le sait, postérieur à la *Poétique*) ; au livre III, Aristote décrit les principales propriétés et composantes du style prosaïque (λέξις). Au nombre de ces dernières figure, en bonne place, la *metaphora*, entendue, non plus dans l'acception étroite d'*epiphora* métaphorique, mais dans celle, plus large, de mode de présentation allusive d'une similitude. Ainsi définie, la *metaphora-translatio* ou opération métaphorique est un « genre » qui regroupe différentes « espèces » d'expression, consacrées par l'usage littéraire, telles que la *metaphora-translatum* et la *comparaison-similitudo* (εἰκὼν) (1406 b 20 à 1407 a 18 ; 1410 b 12 à 1412 a 15), qui retiennent assez longuement l'attention d'Aristote ; ou encore les tours élégants (τὰ ἀστεῖα), les apophtegmes, les énigmes, les proverbes, les hyperboles. Voilà pourquoi la terminologie et la théorie aristotéliennes de la *metaphora* semblent peu

cohérentes, tant qu'on persiste à traduire anachroniquement *metaphora* par métaphore ou changement de sens d'un mot, sans distinguer les cas où il s'agit de la *metaphora-translatum* (dénomination traduite) de ceux où il est question de la *metaphora-translatio* (opération de surimpression analogique).

Dès l'instant où l'on tient compte de l'ambivalence du terme *metaphora*, le texte de la *Rhétorique* paraît d'une clarté lumineuse. La *metaphora-translatum* et la *comparaison-similitudo* (εἰκῶν) sont deux espèces du genre *metaphora-translatio*. Autrement dit, la même opération de pensée verbalisatrice sous-tend ces deux faits d'expression distincts. Aussi peut-on, d'après Aristote, exprimer les mêmes choses sous forme de *metaphora-translatum* aussi bien que de comparaison (1407 a 11). De ce passage sera tirée la théorie classique de la métaphore comme figure de rhétorique sœur de la comparaison, mais au prix d'un contre-sens. Car prenons garde que notre philosophe n'est pas un professeur de rhétorique ou de grammaire, pour lequel rien n'existe que ce qui est écrit dans les textes classiques ou ce que prononceront ses élèves orateurs. Aristote, lui, toujours en quête de l'activité locutrice de la pensée à travers ce qui est dit, considère la *metaphora*, non pas comme figure de rhétorique, mais comme raisonnement qui révèle une ressemblance, une identité partielle, entre deux choses apparemment dépourvues de parenté.

Reste à comprendre quelle différence spécifique sépare l'espèce *metaphora-translatum* de l'espèce comparaison. « Les comparaisons », répond Aristote, « sont des μεταφοραί λόγου δεόμεναι » (*Rhét.*, 1407 a 14), des métaphores à qui, pour devenir comparaisons, il faut encore quelque *logos* ; ce sont des comparaisons, à quelque *logos* près. Quel *logos* ? La polysémie de ce mot est telle que la question serait désespérée, si Aristote lui-même n'y répondait en 1410 b 17 ; « comme nous l'avons vu plus haut », dit-il, « la comparaison n'est rien d'autre que la *metaphora*, à une *prothesis* près ». Ainsi donc, pour devenir comparaison, il faut à la *metaphora* un énoncé (tel est le sens de *logos*) et cet énoncé est une *prothesis*. Cette *prothesis* fait la différence entre les deux espèces de *metaphora-translatio* que sont la comparaison et la *metaphora-translatum*, et elle n'est pas autre chose, on va le voir, que ce que nos grammairiens appelleront

comparant ou encore protase, par opposition au comparé ou à l'apodose (7).

Si Aristote, en effet, avait voulu dire, par *πρόθεσις*, que la comparaison se distinguait « par le mode d'exposition », il aurait écrit au moins *τῇ προθέσει*, avec l'article, ou plutôt il aurait recouru à sa formule habituelle : *διαφέρει τῷ τρόπῳ* (*Topiques*, I, 4, 101 b 28 ; II, 2, 110 a 13, etc.). S'il avait pensé que la comparaison avait pour trait distinctif l'« adjonction » du mot comparatif *comme* (ὥς), ainsi que l'entendront les rhéteurs et certains traducteurs, il l'aurait dit ; on voit mal, du reste, comment ce monosyllabe serait capable de rendre « la comparaison moins agréable, parce que plus longue » (1410 b 18). Nous voilà donc avertis : une *prothesis* est un peu longue.

Étudions donc les sens du mot *πρόθεσις* dans la *Rhétorique* : il apparaît bientôt qu'Aristote, sans crier gare, emploie ce mot en un sens technique qui lui est personnel et qui ne se confond avec aucun des trois sens qu'a normalement ce mot dans la prose hellénistique (8) : exposition publique, dessein, proposition à discuter. Sans doute ce sens technique de *πρόθεσις* était-il habituel dans l'enseignement des rhéteurs ou dans les leçons orales d'Aristote lui-même. Est *πρόθεσις*, pour Aristote, tout ce qui constitue la première partie d'un quelconque propos, que ce propos soit une phrase syntaxiquement complète, un simple syntagme, un discours tout entier ou un exposé scientifique : elle est tout ce qui fait attendre une suite pour l'auditeur ou interlocuteur.

Cette *prothesis* n'est donc, ni logique (elle ne se confond pas avec la protasis ou premier membre d'un syllogisme), ni dialectique (elle n'est pas analogue au problème par rapport à la démonstration), ni syntaxique ou sémantique (elle ne se réduit pas à ce qu'est la

(7) « Le *logos* dont a besoin la *metaphora* » pour devenir comparaison : cela veut dire que la *metaphora* devient comparaison si elle est amplifiée ; dans le *De elocutione*, 80, le Pseudo-Démétrios dit que la comparaison est une métaphore développée (πλεονάζουσα). Voir, d'une manière plus générale, D. M. Schenkenveld, *Studies in Demetrius « On Style »*, Amsterdam, Hakkert, 1964, p. 88-101.

(8) Et même des quatre sens : 1° Le fait de poser un problème, un sujet ; 2° le problème ou le sujet qu'on se propose de traiter ; 3° le propos délibéré, l'intention de traiter ou plus généralement de faire quelque chose ; 4° chez Polybe, ce qui va être fait ou ce qui va se produire, même en l'absence de propos délibéré ; c'est-à-dire le déroulement naturel d'une situation objective (Polybe, IV, 40, 6 et IV, 35, 5 ; cf. IV, 32, 2).

protase hypothétique par rapport à son apodose). Ou plutôt, elle peut être tout cela à la fois ; elle est dialectique, au sens que les modernes donnent le plus volontiers à ce mot : elle concerne la relation entre sujets, entre interlocuteurs en l'occurrence.

Par exemple, si l'on veut arriver à la complétude d'un exposé, il faudra achever ce qui manque, en donnant le complément, la suite et fin, car l'interlocuteur l'attend, et ce sera une sorte d'apodose : ὅπως τὰ λοιπὰ προσθέντες ἀποδῶμεν τὴν ἐξ ἀρχῆς πρόθεσιν, dit la *Rhétorique*, II, 1392 a 3. De même, supposons que nous énoncions deux propositions conjointes, sémantiquement et dialectiquement liées par un σύνδεσμος, c'est-à-dire par une conjonction de subordination ou de coordination ou, tout simplement, par les particules μὲν et δέ (9) : il nous faudra alors « donner l'apodose (ἀνταποδιδόναι) pendant que l'auditeur se souvient encore de la première partie ; on ne devra pas laisser entre les deux un trop long intervalle, ni introduire une nouvelle conjonction avant d'avoir donné, comme apodose, la conjonction qui est le complément nécessaire de la première » (*Rhétorique*, III, 1407 a 24-27). Comme on voit, il y a *prothesis* dès qu'on commence à parler, et alors il faut compléter, il faut donner l'apodose, car l'interlocuteur l'attend. Le substantif πρόθεσις fait couple avec le verbe ἀποδοῦναι. Il en va de même d'un discours tout entier, qui se divisera naturellement en deux parties : dire ce qu'on va démontrer, et c'est la *prothesis* (*Rhétorique*, III, 1414 a 36), et le démontrer, ce qui est la *pistis*.

Transposons cette analyse à la comparaison ; elle se composera de deux membres qui s'appellent l'un l'autre ; l'un sera la πρόθεσις, qui n'est autre que le « comparant » des grammairiens et qui est souvent développé et antéposé dans les comparaisons homériques : « Tel un lion qui s'élance... » ; puis vient l'apodose, qui est le « comparé » des grammairiens : « ... tel Achille bondit contre les Troyens ». La bonne comparaison dont parle la *Rhétorique* (1413 a 5) sera celle où le comparé apporte une conclusion heureuse au comparant, en livrant à l'auditeur un complément d'information qui éclaire la relation comparative, laquelle reste énigmatique, tant que le premier terme ou *prothesis* est seul énoncé. « Les poètes,

(9) Σύνδεσμος désigne, non seulement ce que nous appelons les conjonctions, mais aussi bien des particules comme μὲν et δέ. Voir l'édition Rhys Roberts du *De elocutione* de Démétrios, Cambridge, 1902, p. 304.

écrit Aristote, réussissent leurs comparaisons chaque fois qu'ils les complètent, qu'ils en donnent l'apodose» (ὅταν ἀποδιδῶσιν). Compléter une comparaison, c'est faire découvrir une similitude entre le comparant et le comparé ; or qu'est-ce que faire découvrir une similitude ? Nous l'avons vu plus haut, c'est faire une *metaphora-translatio*. Et précisément Aristote conclut son développement en ces termes : « la comparaison est bonne, chaque fois qu'elle est une *metaphora* », τὸ δ' εἶ ἐστὶν ὅταν μεταφορὰ ᾗ (*Rhét.*, 1413 a 5).

Pour parfaire sa description des deux espèces de *metaphora* que sont la comparaison et la *metaphora-translatum*, Aristote précise un autre trait oppositif : la ressemblance est découverte, dans le cas de la comparaison, grâce à une opération relationnelle de comparaison, explicitement marquée par un mot comparatif comme ὥς ou εἰλάζω ; quand il s'agit de la *metaphora-translatum*, la ressemblance est aperçue à travers une opération relationnelle d'*epiphora* ou de dénomination oblique. La comparaison « ne dit pas que ceci est cela », n'appelle pas une chose du nom d'une autre (οὐ λέγει ὥς τοῦτο ἐκεῖνο, *Rhétorique* III, 1410 b 19), mais dit qu'une chose est comparable à une autre à tel ou tel titre. De ce fait, elle se rapproche davantage de la *metaphora* fondée sur un rapport d'analogie. Car au lieu de mettre en rapport deux termes simples par *epiphora* en disant : *le bouclier est une coupe*, la *metaphora* par analogie fait correspondre à un terme simple, *le bouclier*, un terme double *la coupe d'Arès*. Un raisonnement par analogie fait ici trouver la similitude qui est simplement suggérée : « il y a le même rapport entre la coupe et Dionysos qu'entre le bouclier et Arès » (*Rhétorique* III, 1412 b 35 et 1413 a 1-2 ; *Poétique* 1457 b 20-21), puisque l'*epiphora* métaphorique permet de faire l'économie du quatrième terme, *Dionysos*. D'une manière analogue, la comparaison fait correspondre à un premier membre *comparant*, souvent simple (*comme le persil*), un second membre double : *il a les jambes torses*, qui donne la clé de la ressemblance en mettant en facteur commun le trait similaire : *avoir les jambes torses*. Le *logos* qui manque à la *metaphora* est donc la *prothesis*, le comparant. Que celui-ci soit un nom, un syntagme ou plusieurs phrases, il constitue en tant que première partie d'une comparaison un énoncé « suspendu », dont l'auditeur réclame la conclusion, l'*apodosis* ou comparé.

Le lecteur moderne trouve donc chez Aristote deux thèses sous-jacentes à sa conception de la *metaphora*. D'abord, la paisible

conviction que les mots ne possèdent pas un sens déterminé et autonome. Ce ne sont pas des signes linguistiques dont le signifiant renvoie à un signifié. Mais ce sont plutôt des signes comparables aux cotes des livres d'une bibliothèque, qui renvoient simplement aux ouvrages marqués. Le verbe σημαίνειν et ses dérivés doivent toujours être traduits, chez Aristote, par « signaler, indiquer, dire le nom », et non pas par « signifier » (10) ; le mot ne signifie rien : il renvoie à une intellection, à un νόημα, et, par là, à une chose. Il n'en ira autrement qu'avec les Stoïciens, qui feront, du signifié ou exprimable, un de leurs incorporels (11). Aristote, lui, distingue

(10) Une preuve que, chez Aristote, σημαίνειν veut dire « désigner une chose », et non pas « avoir pour signifié », est la *Rhétorique*, III, 1410 b 11, qu'on peut traduire ainsi : « Apprendre facilement est agréable, de l'avis général ; or les dénominations désignent des choses ; les dénominations nous plaisent donc beaucoup, qui nous instruisent ».

(11) E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, 4^e édition, Paris, Vrin, 1970, p. 14 ; Max Pohlenz, *Die Stoa*, vol. 1, p. 39 ; G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de minuit, *passim*. Voici comment nous croyons devoir comprendre la doctrine stoïcienne du signifié, qui est aux antipodes du signifié selon Saussure. Elle ne sert pas à rendre compte de faits linguistiques (par exemple, de l'arbitraire du signe), mais à reconnaître un statut à la conscience, à la pensée, dans une métaphysique matérialiste ; et ce signifié n'est nullement attaché au signe, comme chez Saussure : il est un événement qui survient à la chose signifiée. On sait que, pour les Stoïciens, la pensée est corporelle (par opposition à l'hylémorphisme d'Aristote, et non par opposition à un Cogito) ; les Anciens ne pouvaient être surpris de voir la pensée ainsi réduite aux phénomènes physiologiques qui lui correspondent : un fait aussi « évident » que la conscience, le Cogito, familier à l'homme de la rue qui se demande si les bêtes pensent des choses dans leur tête, n'a été aperçu que tardivement et peu distinctement par la philosophie antique, de même que, chez nous, l'importance de l'inconscient (ou, pour mieux dire, du corps) n'a été aperçue que par le biais tardif de la psychanalyse. Les Anciens distinguent mal ce qui est pensé du fait de le penser et, de plus, confondent, sous le nom de *logos*, le contenu de la pensée et celui de la parole. Chez Aristote, la théorie de la connaissance comme réception de la forme n'a qu'un défaut : elle omet le fait que la conscience existe et, somme toute, elle serait également vraie d'un ordinateur (W. D. Ross, *Aristote*, éd. Gramma, 1971, p. 192). Pour Aristote, l'âme n'est, ni conscience, ni machine corporelle, ni quelque chose qui viendrait s'ajouter à cette machine comme le conducteur vient s'ajouter à la voiture, mais une abstraction, à savoir le fait que la machine fonctionne : il est clair que le « fonctionnement de la machine » n'est, ni de la conscience, ni une pièce de cette machine, ni la personne de son conducteur. Les Stoïciens, eux, en reviennent à l'idée que l'âme est corporelle, que le fonctionnement de la machine est la même chose que la machine qui fonctionne. Ils se heurtent alors à une difficulté : l'exercice du langage ne se réduit pas au fait que des machines corporelles ébranlent l'air ; car, quand un Grec parle, un autre Grec comprendra,

bien le signe de ce que le signe désigne, mais n'accorde d'existence qu'au *designatum* : il y a l'objet désigné, il y a la pensée de cet objet (qui est formellement la même chose que l'objet) et, entre les deux, il n'y a rien.

Pour Aristote, les mots n'ont pas de signifié : ils ne sont pas comme des photographies, où un support matériel (le signifiant) porte une image reconnaissable (le signifié) ; la cote d'un livre, dans une bibliothèque, n'est pas l'image du livre : elle indique le livre, elle y renvoie, mais elle n'y ressemble pas. De la même manière, nos sens renvoient aux objets et non à des sensations ; à preuve : si je touche dans l'obscurité un objet inconnu, je sais du moins qu'il y a là un objet : je n'ai pas une « sensation de toucher » ; et, s'il m'est donné ensuite de voir ou d'entendre cet objet, je connaîtrai ce seul et même objet par deux ou trois sens : je n'aurai pas de sensations tactile, visuelle ou auditive que je ne saurais à quoi rapporter.

Il y a une énormité, dans l'idée que les rhéteurs se feront de la métaphore comme d'un écart, d'un changement de sens ; un mot, nous l'avons dit, ne change pas de sens : tout le monde continue à appeler « lion » un lion, même si tout le monde dit d'Achille :

mais un Barbare ne comprendra pas (Sextus Empiricus, *Contre les Logiciens*, II, 12). Ce qui intéressait les Stoïciens en cette affaire n'était nullement l'arbitraire du signe, la diversité des langues, mais le fait que la parole ne se réduise pas à un ébranlement de l'air et qu'il y ait autre chose, à savoir le sens qu'elle a, qui est évidemment incorporel. Autrement dit, le sens était un événement, c'était le fait qu'il se passait quelque chose ; or un événement n'existe pas : ce qui existe véritablement est le corps auquel l'événement arrive. Le sens des mots, cet incorporel, fut donc attaché aux objets même dont on parle : quand nous parlons d'un cheval, il arrive, à l'objet cheval, l'événement d'être signifié ; on parle de lui. La parole est un bruit qui a la particularité de rendre signifié un objet (*φωνή σημαντική*) et ce qui se trouve ainsi signifié est la chose même dont on parle : *πράγματα καθ' ὧν κεῖται τὰ σημαίνόμενα*, écrit Origène (Pohlenz, *Die Stoa*, II, p. 22). Les Stoïciens arrivent ainsi à accorder une existence à la conscience symbolisante, mais en reportant la symbolisation sur les choses mêmes. Restait une énorme difficulté : si la parole a le don de rendre signifié, si l'objet devient signifié, comment se fait-il que les Barbares ne comprennent pas ? Si la parole a un sens, pourquoi n'a-t-elle pas ce sens pour tout le monde ? Telle est précisément l'objection que fait Sextus Empiricus aux Stoïciens (*Contre les Logiciens*, II, 134). Autrement dit, la théorie stoïcienne du signifié échoue sur l'arbitraire du signe.

« ce lion » ; seul Achille a changé de nom, provisoirement (12). S'il en était autrement, la métaphore n'aurait aucun intérêt : elle serait instantanément une métaphore usée, bonne pour les seuls étymologistes ; elle serait immédiatement un sens propre.

Tenterons-nous alors de distinguer le cas du signe de ce que les modernes appellent symbole ? Le signe, dirions-nous, ne signifie rien ; c'est une sorte de cote de bibliothèque ou de flèche indicatrice ; aussi bien est-il arbitraire. Le symbole, en revanche, serait une photographie ou une allégorie plutôt qu'un signe conventionnel : dans la bibliothèque que nous avons prise pour exemple, sur la fiche relative à l'*Iliade* ou à la *Divine comédie*, le conservateur, au lieu d'une cote arbitraire, a fait dessiner une allégorie de l'œuvre en question. Le symbole aurait donc un signifié, à la différence du signe.

Il n'en est rien : pour Aristote, le symbole lui-même n'aurait pas de signifié ; le symbole ne consiste pas à dessiner une allégorie sur la fiche d'un livre, mais à attribuer malicieusement, à un livre donné, la cote d'un autre livre. Sur la fiche relative aux *Fleurs du mal*, à inscrire la cote conventionnelle de la *Divine comédie*, afin de suggérer au lecteur ce qu'il y a de profondément dantesque dans l'ambition et dans la puissance de Baudelaire ; sur la fiche d'Achille, à inscrire la cote du lion. Ainsi devient possible l'effet de surim-

(12) Pourquoi les rhéteurs ont-ils cru pouvoir expliquer la métaphore par un changement du sens des mots, qui s'écarteraient de leur sens propre ? Parce qu'ils ont négligé le fait que le langage se réfère à un contexte ou à une réalité ; comme dit J. F. Lyotard, « il n'est pas en notre pouvoir de penser les mots et les assemblages de sons, sans en rapporter la signification à un objet qui n'est pas en eux, mais hors d'eux (...) Tout langage est essentiellement ouvert sur le non-langage » (*Discours, figure*, nouvelle édition, Paris, Klincksieck, 1974, p. 108). Il faut avouer que, lorsque je dis que la coupe est le bouclier de Dionysos, *je sais bien* que la coupe, en réalité, n'est pas un bouclier ; car, si « bouclier » se mettait à changer de sens et à vouloir dire « coupe », ma métaphore n'aurait pas plus d'intérêt que des métaphores usées, telles que « cul-de-sac » ou « œil-de-perdrix ». Le mot n'a pas changé de sens, mais la représentation de la chose est tendancieusement modifiée : je suggère, du bouclier, une vision plus bachique que guerrière, que je sais être en opposition avec ce qui passe pour vrai dans ma communauté culturelle, où les viveurs ne sont pas considérés comme des paladins. La métaphore n'est concevable que par rapport au statut de vérité d'un objet dans une société considérée. Quand les Bororos affirment qu'ils sont des araras, quand les paysans éthiopiens disent que le léopard est un animal chrétien, la question est de savoir si les sociétés Bororo ou éthiopienne y croient vraiment : si elles n'y croient pas, alors ce seront là de simples métaphores.

pression dont nous parlions ; le symbole, comme la métaphore, est superposition de deux choses sur une fiche, et non pas changement dans les cotes : tout le monde continue à savoir que la cote attribuée à Baudelaire est en réalité celle de Dante et à s'en étonner fructueusement.

Étrange bibliothèque, dont les usagers doivent souvent s'égarer dans le maniement du fichier. Le lecteur moderne d'Aristote est tenté de se demander, probablement avec raison, comment les gens peuvent encore se comprendre, s'il leur arrive de dire un mot pour l'autre. Certes, le locuteur, lui, se comprend : il sait dans son for intérieur que ce « lion » est le fils de Pélée ; mais son interlocuteur ? Pour que ce dernier ne croie pas à un lapsus ou ne se demande pas d'où sort ce lion, une condition est nécessaire, dont très peu de linguistes semblent s'être avisés : il faut au moins un deuxième mot, par exemple un anaphorique ou un démonstratif : « Achille était là : ce lion bondit » ; si le texte portait : « un lion bondit », le lecteur aurait toute raison de supposer qu'un vrai lion venait de faire irruption sur le lieu de l'action (13). Il faut donc aussi que le

(13) Le démonstratif sert à faire comprendre que le lion en question n'est autre qu'Achille, mais il a aussi une autre fonction : il modifie fictivement l'espèce lion, jusqu'à en faire un genre qui englobe, d'une part, les lions ordinaires, et, de l'autre, les guerriers courageux. Ou, si l'on préfère, « lion » devient une sorte d'adjectif : Achille est lion comme Socrate est mortel. Ce lion n'est plus exactement l'animal que conçoit ma société : c'est une chimère mi-humaine, mi-animale, caractérisée par le courage plus que par quatre pattes et une crinière. Que ce soit là une fiction, je le sais bien et souvent j'adoucirai mon expression ; Achille, dirai-je, est une sorte de lion, un *vrai* lion. Ici, « vrai » veut dire « faux » et sert à prévenir l'objection du lecteur : en protestant qu'Achille est vraiment un lion, je l'amène à deviner, non pas certes que le sens du mot a changé et que le monosyllabe « lion » désignerait un écureuil ou un autre animal, mais bien que le lecteur doit se faire, du lion, une idée différente et plus sublime. Bref, le sens du *mot* lion, lui, ne change pas, mais la *chose* est supposée changée et ce changement se fait au moyen d'une *opération* verbale qui exige l'emploi d'un *autre mot* au moins, par exemple un démonstratif, ou d'un syntagme. Ainsi donc, quand on dit d'Achille « ce lion », on fait, de l'espèce lion, un genre qui se contient lui-même et qui contient aussi l'espèce des hommes courageux. Comparons alors l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 5, 1167 a 10 : Aristote oppose d'abord la bienveillance et l'amitié comme deux espèces, puis il ajoute : « On pourrait dire métaphoriquement que la bienveillance est une amitié inactive », c'est-à-dire qu'il fait de l'amitié un genre qui comprend comme espèces la bienveillance et l'amitié. On pourrait définir aussi bien Achille comme un lion susceptible de science et dire que le lion est un animal d'un courage léonin. C'est de l'idéologie, comme on dit (de quoi était coupable Trotski ? D'être trotskiste).

référent du démonstratif, à savoir le fils de Pélée, ait été mentionné plus haut dans le texte. Bref, il faut un contexte. Mais alors, l'analyse de la *metaphora* ne peut plus être celle d'une dénomination prise à part et du raisonnement par ressemblance ou par analogie qui aboutit à attribuer une dénomination impropre : elle doit être l'analyse d'un syntagme.

Reconnaissons alors qu'on trouve chez Aristote, linguiste du mot, quelques indications qui montrent que le philosophe a soupçonné aussi que le mot n'était pas l'unité élémentaire du langage. Car, outre les sons et les mots, Aristote connaît une autre unité, le *logos*, qui est composé au minimum d'un mot significatif, c'est-à-dire d'une dénomination (nom ou verbe). Quelle sera l'étendue d'un *logos*? Elle sera ce qu'on voudra : cela va d'un syntagme tel que « animal capable de science » (définition de l'homme) à l'*Iliade* toute entière (*Poétique*, 1457 a 23). Or un mot n'a de sens que dans un contexte ; aussi, « quand une dénomination se trouve offrir un sens impossible, il faut voir combien de sens différents elle pourrait avoir dans le passage » (*Poétique*, 1461 a 32). D'une manière générale, on ne peut comprendre un énoncé hors de son cadre d'énonciation : « Pour voir si les paroles ou les actions de quelqu'un sont bien ou non, il ne faut pas considérer seulement ce qui est dit ou fait (...), mais aussi l'agent ou le locuteur, et voir à qui il s'adresse, quand, pour qui et pour quoi faire » (*Poétique*, 1461 a 4).

A la limite, l'*Iliade* toute entière sera un seul *logos*, puisque les syntagmes qui la composent se supposent l'un l'autre et se servent de contexte les uns aux autres (1457 a 28). Mais alors, l'étude de la *metaphora* ne peut plus être celle d'une dénomination réduite à elle-même, par exemple « lion » ; il faut partir de « ce lion », qui est un syntagme, et aller chercher « Achille » plus haut dans le contexte de l'*Iliade*. Comme l'écrit un éminent linguiste, nous passons alors, d'une linguistique des états, à une linguistique des opérations (14).

Résumons : quand il traite de la métaphore, Aristote parle en linguiste, non en rhéteur. Sa linguistique ignore la notion stoïcienne ou saussurienne de signifié ; elle est d'emblée une linguistique des choses (identifiées formellement aux notions) plus que des mots.

(14) A. Culioli, *Sur quelques contradictions en linguistique*, dans *Communications*, n° 20, 1973, p. 87. Sur la linguistique de Culioli, voir J. P. Bronckart, *Théories du langage : une introduction critique*, Bruxelles, 1977, p. 309-335.

Elle n'est rien moins qu'une linguistique des opérations et des relations. Elle a un dernier caractère : le langage, pour Aristote, est dialectique, en ce sens qu'il est rapport avec les autres non moins qu'avec les choses, mais ce rapport demeure informatif (15). Rapport à autrui qui apparaît bien dans une notion curieuse, dont nous ne connaissons pas d'équivalent dans la linguistique moderne, celle de *πρόθεσις*, sur laquelle il nous faut revenir ; c'est bien parce que cette notion semble étrangère aux modernes que le sens de ce mot a été longtemps méconnu des traducteurs de la *Rhétorique*.

(15) Pour Aristote et pour toute une tradition de pensée, on parle pour informer autrui et cette information est neutre ; si je dis « la bourse ou la vie », le langage n'est pas coupable, qui ne fait qu'informer ma victime de mes intentions : seule est coupable l'arme que je tiens à la main ; le langage, lui, est neutre, innocent : honneur des hommes, saint langage, saint comme les hérauts. Certes, l'usage du langage peut être perfide ou spécieux : la faute en est alors au tour que je donne à mes idées ; c'est-à-dire que la faute n'en est pas au langage, mais à la rhétorique, qui, elle, n'est pas instrument d'information, mais se propose de l'emporter, de gagner. La tradition classique rejette donc, sur la seule rhétorique, les distorsions non informatives de la parole. Ce qui l'amène à négliger une foule de faits qui sont capitaux dans la vie sociale, religieuse et artistique. Car le simple fait de parler en impose à autrui et n'est pas neutre, puisqu'il existe une réalité appelée puissance d'affirmation ; parler crée une présomption, qui va bien plus loin que le « découpage » tendancieux que le lexique impose ou est présumé imposer aux choses. Qui parle le premier a déjà à moitié raison : il a occupé un terrain vide et surtout il a fait acte d'autorité ; il nous sera aussi difficile de nous soustraire à la présomption qu'il a créée qu'il est difficile à un chercheur de mettre en doute un dogme établi et même de l'apercevoir, au lieu de tenir que ce dogme « va de soi ». Le premier penseur peut-être à rompre avec cette tradition classique est saint Augustin, qui posa en principe que croire est, dans l'immense majorité des cas, croire ce que dit autrui : l'homme croit sur parole. Et il le sait au fond ; car, tout en proclamant que le langage est saint, nous ne croyons pas vraiment qu'il soit neutre : nous le tenons pour essentiellement tendancieux ; nous avons la plus grande peine à croire qu'on puisse parler d'une chose sans la louer ou la blâmer : quiconque parle d'une chose l'approuve en son for intérieur, s'il n'a pas soin de la blâmer expressément ; le prophète de malheur, Balaam ou Calchas au chant I de l'*Iliade*, passera pour se réjouir en son cœur des malheurs qu'il ne fait qu'annoncer ; il est leur complice, ou même leur véritable auteur. Quiconque parle d'une partie des choses sera suspect de cacher partialement la partie dont il ne parle pas. Car parler d'une chose, c'est déjà l'approuver. Ce n'est donc pas au niveau très organisé de la rhétorique que la parole est toujours éloge ou blâme, *ἐγκώμιον* ou *ψόγος* : c'est dès que nous ouvrons la bouche. Les conséquences en sont importantes en matière d'art et même de science ; l'art est magnification ou satire : il n'est « réaliste » que par faux-semblant. Et les historiens qui parlent d'une civilisation, non sur un ton discrètement apologetique, mais sur un ton neutre, sont suspects de vouloir « juger » cette civilisation, c'est-à-dire de la blâmer. Tout langage *valorise*.

La comparaison en règle, telle que la comparaison homérique, diffère de la *metaphora* nue en cela qu'elle est précédée d'une *prothesis* : « tel un lion... » (voilà la *prothesis*) ; c'est-à-dire que le poète crée une attente chez l'auditeur ou le lecteur, qui exige la complétude : « de même Achille ». Autrement dit, les propos que nous tenons sont finalisés : ils visent à quelque chose (et l'auditeur le sent bien), ils ne sont complets que lorsqu'ils ont atteint ce terme. C'est vrai du discours public, où l'orateur annonce ce qu'il va démontrer, puis le démontre (*Rhétorique*, III, 1414 a 36) : après Aristote, la rhétorique réservera le terme technique de *prothesis* à cette partie du discours (16). Mais c'est vrai aussi d'un exposé scientifique, long ou court : au livre II de la *Rhétorique*, Aristote traite des enthymèmes afin, dit-il, d'achever sa *prothesis*, de terminer son propos (1392 a 3). Enfin, *prothesis* se dit aussi d'une phrase articulée : Aristote cite comme exemple la particule μέν, qui fait attendre un membre de phrase comportant la particule δέ (1407 a 24). Complétude dialectique, discursive ou syntaxique, il n'importe : tout dans la langue, et même la syntaxe, est subordonné au fait que le langage est orienté vers autrui et se propose quelque chose. Il ne s'agit nullement, précisons-le, d'une division binaire : la phrase à compléter peut comporter plus de deux articulations (1407 a 25) et surtout la question n'est pas là : la *prothesis* ne s'oppose pas au reste du discours comme une moitié à l'autre moitié ; elle s'oppose au discours achevé comme la partie s'oppose au tout, comme ce qui n'est pas encore terminé s'oppose à ce qui est terminé ; à la limite, un discours sera *prothesis* jusqu'à son avant-dernier mot.

Il est de l'essence du discours humain, cette relation aux autres non moins qu'aux choses, que ce discours ait un interlocuteur (celui-ci serait-il le locuteur lui-même, qui se met en pensée à la place de son auditeur : *Topiques*, II, 110 a 10) et que cet interlocuteur puisse dire : « Achève donc ce que tu voulais dire ». Certes, la syntaxe (17) elle-même exige que nous finissions nos phrases ;

(16) Sur ce sens de πρόθεσις, voir en particulier les *Rhetores Graeci*, vol. I, p. 447, 29 Spengel ; Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, p. 124 et 167 ; Ernesti, *Lexicon technologiae rhetoricae Graecae*, 1795, réimp. 1962, Hildesheim, Olms éd., p. 290.

(17) Ce n'est pas par hasard que les grammairiens anciens ont à peu près

mais, pour Aristote, la syntaxe et toute la grammaire ne sont qu'un moyen : si nous n'avions rien à dire à personne, à quoi bon la grammaire ? Il en est, du langage, comme de toute la nature selon Aristote ; les plantes, dirons-nous par exemple, développent leurs membres selon une certaine syntaxe, qui diffère d'une espèce à l'autre ; il demeure que, syntaxe ou non, si la plante était le produit d'une nature aveugle, nous n'aurions même pas à la comparer à sa forme achevée et, si la croissance s'interrompait brusquement, nous ne nous en apercevriions même pas : nous ne pourrions pas dire que la plante n'a pas achevé de développer son propos.

Une pareille conception est si conforme à l'inspiration finaliste de l'aristotélisme qu'on n'est pas surpris d'en retrouver l'équivalent dans un autre chapitre de cette philosophie, la théorie des œuvres littéraires. Dans une remarquable analyse du mythe selon la *Poétique*, J. Bompaire a montré que ce qui est vrai du *logos* l'est aussi du *mythos* : chez Aristote, « mythe » est un terme technique qui désigne ce que nous appelons depuis quelques décennies la structure narrative d'une œuvre. Structure, parce que cette trame narrative forme un tout et que ce tout, qui demeure lui-même à travers certaines transformations, n'est pourtant pas indéfiniment déformable ; il exclut certaines possibilités, il a des limites définies et il a un optimum. Certes, les détails peuvent changer, les noms des héros peuvent être inventés par le poète : le mythe n'en demeure pas moins un moule, un archétype ; par ce caractère archétypal et cette nécessité interne, il s'oppose à la grisaille de l'histoire (la poésie « est plus philosophique et a plus de portée que l'histoire », dit la *Poétique* en une formule fameuse) ; l'histoire n'a pas de nécessité interne, en effet, elle n'est pas une structure : c'est une des raisons, pensons-nous, pour lesquelles on n'a jamais pu créer un genre littéraire, *l'histoire imaginaire*, malgré quelques tentatives séduisantes ; voilà un exemple des limites de transformabilité de la structure... Totalité susceptible de transformation limitée et d'autorégulation, unité finie et parfaite, la structure mythique selon Bompaire a quelque analogie avec un être vivant (18).

ignoré ce que nous appelons la syntaxe, à la seule exception d'Apollonios Dyscole : encore la syntaxe de celui-ci est-elle bien sommaire ; plus exactement, elle répond à des préoccupations très différentes des nôtres.

(18) J. Bompaire, *Le mythe selon la « Poétique » d'Aristote*, dans *Formation et survie des mythes : Colloque de Nanterre*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 31-36.

Un être vivant a une totalité et atteint une complétude. Sans avoir lu ou compris la doctrine péripatéticienne de la *prothesis*, les grammairiens du Moyen Age, imbus d'aristotélisme, ont réinventé cette notion, quitte à la cantonner au terrain syntaxique. Pour eux la grammaire a pour fin la construction de l'*oratio perfecta*, de la phrase complète (19).

Une phrase, un mythe, un être vivant est une structure, concrète, il est vrai. Du même coup, le sens de *πρόθεσις* dans nos textes s'éclaire entièrement, en faisant couple d'opposition avec un autre mot, celui de *synthesis*. Selon la *Poétique*, en effet, le mythe est une *σύνθεσις* (1450 a 5, 1352 b 31) et Bompaire a montré que cela veut dire que le mythe forme un tout, « est une totalité ». Quand nous sommes devant un être concret, ou bien nous voyons qu'il est complet et qu'il mérite le nom de *synthesis*, ou bien nous constatons qu'il y manque quelque chose et qu'il n'est encore qu'une *prothesis*. Aussi serait-il trompeur de traduire *σύνθεσις* par « agencement » ; certes, un agencement d'éléments forme, quand il est achevé, une totalité ; pour un esprit rigoureux, il est indifférent d'aller des parties vers le tout ou de descendre du tout vers ses parties ; une bouteille à moitié vide est la même chose qu'une bouteille à moitié pleine. Mais, psychologiquement, ce n'est pas la même chose et c'est pour cela que *πρόθεσις* chez Aristote n'a pas été bien compris. Nous autres, allons des éléments vers la totalité dans laquelle ils sont agencés ; Aristote part au contraire de la future totalité et il raisonne en termes soustractifs : il manque quelque chose à l'ensemble. La maison n'a pas encore son toit, la phrase n'a pas encore son apodose. Seulement, puisque la partie manquante n'est pas visible (et pour cause), Aristote ne la nomme pas : il ne parle que de ce qui existe, même si c'est incomplet, et il l'appelle *prothesis*.

Totalité, régulation, finalité : tels sont les principes de cette linguistique, de cette théorie littéraire, qui se veut pure science. Reste à savoir si, à partir de pareils principes, une science est

(19) J. Stéfanini, *De la grammaire aristotélécienne*, dans *La grammaire générale des Modistes aux Idéologues*, Université de Lille-III, p. 97-106.

possible qui ne soit pas normative (20) ; la question est d'actualité. Mais, après tout, s'il n'y a pas de place, dans l'épistémologie d'Aristote, pour une science humaine qui ne soit pas normative, ce ne doit pas être sans raison... (21).

Irène TAMBA-MECZ, Paris-Sorbonne,
Paul VEYNE, Collège de France.

(20) Dans un article dont l'intérêt dépasse très largement le domaine de l'économie politique, J. Mathiot écrit : « La normativité est la forme d'organisation inévitable des discours théoriques dont l'objet se présente comme une régulation ; or c'est peut-être le cas de tout ce qu'on nomme sciences humaines » (*Normativité et régulation économique : essai de critique épistémologique*, à paraître dans les Colloques de l'A.C.C.E.S., Université de Grenoble, septembre 1978). Cf. G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, 1977, p. 30 : « Le langage n'est pas fait pour être cru, mais pour être obéi ; quand l'institutrice explique une opération aux enfants, elle ne leur donne pas à proprement parler des informations, mais elle leur transmet des mots d'ordre, elle leur fait produire des énoncés corrects, des idées « justes ». C'est pourquoi il faudrait modifier le schéma de l'informatique, qui part d'une information théorique supposée maximale et met à l'autre bout le bruit comme brouillage, anti-information, avec, entre les deux, la redondance, qui diminue l'information théorique, mais lui permet en revanche de vaincre le bruit. » Le langage *conforme* : il n'*informe* pas, il ne *déforme* pas davantage, comme le croit une critique superficielle qui pense que les mots découpent idéologiquement des choses vraies. C'est une des deux raisons pour lesquelles un historien ne peut s'en tenir à la sémantique, à cette « sémantique de Saussure à Benvéniste » (au sens de « sémiotique » ? au sens d'histoire des mots ?) que deux jeunes historiens imprudents, qui, de ces « enivrants flacons », connaissent surtout les étiquettes, reprochaient récemment à l'un de nous de ne pas connaître (J. Andreau et A. Schnapp dans *Annales, économies, sociétés*, 1978, p. 223). La deuxième raison (Veyne, *Le pain et le Cirque*, p. 35) est que le langage naît sur fond de non-conscient et non sur fond de silence. En outre, le langage *valorise* (voir plus haut, note 15).

(21) G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 374.