puf

Barbara Cassin

Aristote et le logos

Contes de la phénoménologie ordinaire

LA BIBLIOTHÈQUE DU

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Bárbara Cassin, docteur ès lettres et directeur de recherches au CNRS, est philologue et philosophe. A partir des antagonismes, antiques et modernes, entre sophistiques, rhétoriques et ontologies, elle travaille sur les rapports que les philosophes entretiennent avec leur langue.

023034165

7

Aristote et le *logos*
Contes de la phénoménologie ordinaire

8

D1 MON
5776

Collection

BIBLIOTHÈQUE
DU COLLÈGE INTERNATIONAL
DE PHILOSOPHIE

BARBARA CASSIN

Aristote et le *logos*

Contes de la phénoménologie ordinaire



Presses Universitaires de France

DL-05 11 1997 41588

REMERCIEMENTS

Les chapitres de ce livre ont fait l'objet d'une communication ou d'une première publication dans des revues ou des collectifs, sous une forme parfois très différente et avec d'autres implications quant à la sophistique. Je renvoie, en remerciant leurs éditeurs, à :

— « Parle si tu es un homme ou l'exclusion transcendantale », dans *Les Études philosophiques*, Philosophie grecque / Aristote, avril-juin 1988, p. 145-155.
— « *Logos* et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote », dans *Aristote politique*, études sur la *Politique* d'Aristote, sous la direction de Pierre Aubenque, publiées par Alonso Tordesillas, Paris, PUF, 1993, p. 367-398.
— « Aristote avec et contre Kant », dans *Penser avec Aristote*, études réunies sous la direction de M. A. Sinaceur, Toulouse, Erès, 1991, p. 341-366.
— « Dire ce qu'on voit, faire voir ce qu'on dit », dans *Cahier de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, Des lieux du Voir, Facultés universitaires Saint-Louis, 5-1989, p. 7-37.
— « Enquête sur le *logos* dans le *De Anima* », dans *Corps et âme*, Sur le *De Anima* d'Aristote, Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), études réunies par Cristina Viano, Paris, Vrin, 1996, p. 257-293.
— « De l'objet de la sensation au sujet de la phrase », *Actas del Primer Congreso Internacional de Ontologia, Categorias e inteligibilidad global*, coordinador Victor Gomez Pin, Université autonome de Barcelone, Bellaterra, 1994, p. 179-187.

BIBLIOTHÈQUE DE FRANCE NATIONALE

ISBN 2 13 048851 X

Dépôt légal — 1re édition : 1997, octobre

© Presses Universitaires de France, 1997
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

Présentation – Contes de la phénoménologie ordinaire 1

Première partie

PARLER EN HOMME ?

I – Comment l'éthique vient au langage, d'Aristote à Habermas 11

II – L'homme, animal politique, animal doué de *logos* 25

III – Aristote avec et contre Kant : sur l'idée de nature humaine 59

Deuxième partie

DIRE LE MONDE ?

IV – La charte de la phénoménologie 89

V – Enquête sur le *logos* dans le *Traité de l'âme* 103

Conclusions – De l'objet de la sensation au sujet de la phrase 139

Annexe – Dossier textuel : de la phrase esthétique à la phrase logique 155

Présentation

Contes de la phénoménologie ordinaire

> « Le sérieux ontologique a besoin d'un humour diabolique ou phénoménologique. »
>
> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 118.

Aristote m'a toujours paru (quelque outrecuidant et naïf que doive à juste titre paraître un tel jugement) un philosophe d'une honnêteté terrible. Il prend de front ou de plein fouet les questions les plus entières et les plus violemment difficiles (*Métaphysique Gamma* : « Le principe que doit nécessairement posséder celui qui cherche à comprendre un étant quel qu'il soit [...], quel est ce principe, nous pouvons maintenant le dire » ; *Zêta* : « Qu'est ce que l'*on*, c'est-à-dire qu'est-ce-que l'*ousia* ? »), sans que jamais son intelligence, son style, sa virtuosité, son excellence, comme on voudra, ne lui servent à glisser, à mi-dire, à esquiver-mettre en scène, à déplacer-faire entendre, à intervenir sans y toucher ; autrement dit, à la différence de Platon et peut-être comme Kant, jamais écrire ne l'avantage.

De même, c'est-à-dire en honnête homme, son rapport au monde, au sens de monde physique (la *phusis* est pluralité en mouvement, l'homme n'est ni une bête ni un dieu), comme au sens de culture, d'organisation humaine et politique (tous les hommes désirent naturellement savoir, la cité est une pluralité de citoyens), à la fois est et est devenu stupéfiant de plénitude banale (au bon sens, le mieux partagé, où Rimbaud disait « Excusez-moi si c'est banal »). Aristote a constamment vécu la *doxa*, s'y rapportant (avec la diaporétique, la dialectique, le juste milieu, et toutes ces sortes de justesses et de justices rendues), la

constituant en sa noblesse. Au point qu'il est la *doxa* même, aussi pour nous, non plus certes en tant qu'autorité légiférante et légitimante, mais plutôt comme source, sue ou non, des plus simples et des plus pérennes constats. Il fait partie intégrante, sauf sans doute en cosmologie où nous avons sauté dans l'univers infini, de notre vécu immédiat et normal.

Ainsi : « Ceux qui se posent la question de savoir s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents n'ont besoin que d'une bonne correction, et ceux qui se demandent si la neige est blanche ou non n'ont qu'à regarder » (*Topiques*, I, 105 *a* 5-7). Avec une belle et bonne phrase de ce genre (qui vaut contre l'impiété de Protagoras, contre le *Sur la vérité* d'Antiphon, contre le *Traité du non-être* de Gorgias), on rejoint la phénoménologie, ou plutôt les contes de la phénoménologie ordinaire. Manière de dire, d'entrée de jeu, que je ne prétends pas traiter ici de « phénoménologie », en son sens de doctrine historiquement et philosophiquement (historico-philosophiquement) datée, constituée, en mode critique et thétique, avec ses initiateurs et ses maîtres. Je prendrai « phénoménologie » au sens étymologique, comme rapport entre le, ou du, phénomène et le, ou du, *logos* ; donc aussi bien au sens grec de ce mot qui, en grec, n'existe pas encore ; mais par là, du coup, en un sens de « phénoménologie » que Martin Heidegger, lisant et ne cessant de lire Aristote, aura à sa grande manière parfois effleuré comme allant de soi, parfois thématisé dans ses risques et ses différences.

C'est pourquoi je pourrais donner un exergue heideggérien à chaque moment de ce livre. Au tout, *Aristote et le* logos : « La langue est pour autant qu'elle est, comme le *Dasein*, c'est-à-dire que la langue existe, qu'elle est historiale » ; à la partie *Parler en homme ?* : « Le découvrement du présent – subsistant trouve son fondement dans le fait que le *Dasein* en tant qu'existant se rapporte toujours déjà à un monde qui est ouvert », et, en refrain : « Quand un *Dasein* communique avec un autre *Dasein*... » ; à la partie *Dire le monde ?* : « L'énoncé est un faire voir qui met en évidence l'étant en question. »[1]

1. Toutes ces citations sont tirées de *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985 (= *GA*, XXIV, Klostermann, 1975), cours du semestre d'été 1927 ; respectivement p. 251, 260, 253 et 264.

Ce ne serait là que justice quant à trois points essentiels :

1 / Il s'agit bien, avec la phénoménologie en quelque sens qu'on la prenne, et ici avec Aristote, du « dépassement de l'alternative objectif-subjectif »[1].

2 / L'Aristote que je lis a déjà été lu par Heidegger (déjà, toujours déjà ? « toujours déjà » étant un très sûr signal, comme le note Heidegger lui-même, de « la méthode phénoménologique de l'ontologie » [*ibid.*, p. 388]) ; c'est un Aristote en prise sur le dévoilement, l'apophantique, la coappartenance.

3 / C'est aussi un Aristote aux prises avec, en prise sur, pris dans ou par, la langue, la langue grecque. Comme le résume Jean-François Courtine pour caractériser, dans son principe, le versant régulièrement positif de l'interprétation phénoménologique d'Aristote : « Aristote a eu accès "naïvement" – mais c'est aussi en vertu d'un privilège de la langue grecque – aux choses mêmes. »[2]

Je pourrais donner ces exergues, mais au sens du sens près.

1. Je reprends la formule de J.-F. Lyotard dans son très ancien et significatif, car encore « à chaud », « Que sais-je ? » sur *La phénoménologie*, Paris, PUF, 1954 (par ex. p. 70 de la 6e éd., 1967).

2. « Une difficile transaction : Heidegger, entre Aristote et Luther », *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, p. 337-362, ici p. 343.

On aura compris que je ne peux ni ne veux, dans ce *work in progress*, ni rendre justice à toute la lecture heideggérienne d'Aristote, ni explorer le chemin phénoménologique parcouru par Heidegger. Pour faire l'un et l'autre, il faudrait s'appuyer, d'une part, sur F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padoue, Daphne, 1984, et, en tout dernier lieu, « La question du *logos* chez le jeune Heidegger », *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, éd. J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1996, p. 33-65, et sur J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989, chap. III (« La réappropriation de l'*Éthique à Nicomaque* ») ; d'autre part, sur J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, en particulier II, 4 (« Le préconcept de la phénoménologie et le problème de la vérité dans *Sein und Zeit* »). Et repartir de *Questions IV*, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » :

« C'est là [en faisant un séminaire sur les *Recherches logiques* de Husserl] – au départ plus guidé par un pressentiment que dirigé par un point de vue bien fondé – que j'appris ceci : ce qui pour la phénoménologie des actes de la conscience s'accomplit comme le se manifester du phénomène, est pensé plus originellement encore par Aristote et dans toute la pensée des Grecs, la façon dont ils furent des Grecs, comme *Alêtheia*, comme l'ouvert sans retrait de la présence, son dévoilement, son se montrer. Ce que les recherches phénoménologiques avaient redécouvert comme le maintien, le port de la pensée, s'avère le trait fondamental de la pensée grecque, pour ne pas dire même de la philosophie comme telle.

« Plus je voyais clair en cela, et plus devenait pressante la question : D'où et comment, d'après le principe de la phénoménologie, se détermine ce qu'on doit éprouver comme "la question même" *(die Sache selbst)* ? Est-ce la conscience et son objectivité, ou bien est-ce l'être de l'étant dans son non-retrait et son retrait ? » (texte paru en 1963, trad. Baufret, Fédier, Lauxerois, Roëls, Paris, Gallimard, 1976).

Qu'est-ce à dire ?

Il y a un Aristote, Grec entre les Grecs, modèle d'une phénoménologie épanouie et heureuse. Si j'ose dire : un Aristote paradigme du *Phénoménologiquement correct*. Car correct non seulement dans l'aisance, mettons ontologique et sapientiale, à dire le monde comme il est : phénoméno-logie où, selon la grande charte du *De Interpretatione,* les choses, les affections de l'âme et les sons de la voix coïncident naturellement. Mais correct aussi, de manière plus délicate à définir et à obtenir, quant au rapport à autrui, mettons pratique et phronétique, où les hommes coïncident non moins naturellement dans un monde commun, vivable et, y compris poétiquement et politiquement, présentable, au sens cette fois de respectable.

Or l'effet sophistique met en relief ceci : comment chacun de ces bonheurs est une pierre d'achoppement.

Par « effet sophistique », j'entends désigner la façon dont une histoire sophistique de la philosophie fait frissonner l'histoire de la philosophie. Ce petit livre est, de fait, le relief aristotélicien de l'*Effet sophistique*. Parménide, Platon, Aristote avaient alors servi de grands autres, indispensables à la constitution même de l'objet sophistique ; à rebours, la sophistique a permis de les cerner, de les délimiter, de les appréhender chacun un peu autrement. Cependant, le cas d'Aristote est le plus complexe : c'est lui en effet qui définit le langage de manière à ce que la sophistique soit définitivement privée de parole (de philosophie, d'humanité) ; en même temps, à la différence de Platon, plus exactement parce que Platon il y a, sa marge de manœuvre est des plus réduites : Aristote, son système ou ses doctrines, apparaît comme le résultat d'une difficile négociation entre Platon et la sophistique, permettant par exemple de réussir l'expulsion de la sophistique vers la littérature, mais contraignant à partager, sur le consensus notamment, des thèses avec elle. Relief est ainsi à entendre au sens de restant : ce qui d'Aristote se dessine à partir d'une réflexion sur la sophistique, mais qu'un livre sur la sophistique n'avait pas à dire. C'est, dès lors, à entendre aussi au sens d'éminence et de géographie : ce qui, dans une Antiquité repeuplée un peu autrement, sur fond de cette violente critique de l'ontologie que constitue la sophistique, se voit d'Aristote face aux questions d'aujourd'hui.

Comment donc l'effet sophistique fait-il paraître chacune de ces béatitudes phénoménologiques, citrouille autant que carrosse («la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses», dit encore Deleuze, *Foucault,* p. 120) en obstacle aristotélicien à la phénoménologie ?[1]

Ce n'est pas, même s'il y a confluence, parce que, en mode heideggérien et conformément aux critiques plus phénoménologiques que Heidegger peut lui adresser, Aristote serait aussi moderne, et que les interprétations qui font de la vérité une adéquation et du *logos* une suite de mots seraient des mésinterprétations historialement bien méritées.

Mais c'est bien plutôt parce qu'Aristote honnête, et toujours «sous la contrainte des phénomènes» et «sous la contrainte de la vérité», n'a pas cessé de ne pas réussir à se cacher, ni nous cacher, les difficultés constitutives de cette phénoménologie heureuse, de faire le constat des apories et de tenter philosophiquement, c'est-à-dire en affinant ou en forgeant des concepts, d'y porter remède.

Parfois les difficultés sont pleines, objectivées, étalées, et traitées autant que faire se peut : l'esclave par nature a et n'a pas le *logos* en partage, est et n'est pas un homme – cela se pense et, somme toute, se résout tant bien que mal, conceptuellement et réellement, par l'éducation et la nouthétique, qui sont une manière de conduire au *logos* par le *logos*.

Mais, parfois, la difficulté est si principielle, si constitutive de la «structure de monde», que, même si elle ne se cache pas, si elle ne fait l'objet d'aucun truquage, voire saute aux yeux (je dirais volontiers : à ceux d'Aristote qui exprime sa gêne ou change de registre, et donc aux nôtres), pour autant, elle ne se gère ni ne se règle à moins d'un oukase ou d'un saut. Ainsi le sophiste qui «parle pour le plaisir de parler», lui aussi, est et n'est pas un homme : s'il persévère, il est une plante, et il faut, non seulement décider une fois pour toutes que parler c'est signifier, mais faire une greffe éthique, enter sur la rhétorique

1. Je rejoins ainsi la manière dont les questions d'aujourd'hui se laissent rassembler dans le rapport d'Éric Alliez sous le titre, consonant avec cette présentation, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine,* Paris, Vrin, 1995.

un supplément d'intention bonne, pour que la rhétorique échappe à la sophistique et que la politique soit bien gardée.

Parler en homme ? Que parler en homme n'aille pas de soi pour tous les hommes, cela peut bien tourmenter (assumons les anachronismes) la nature humaine ou l'être au monde au titre, non d'une déchéance, mais d'un mal radical.

Cependant, la difficulté proprement ingérable est celle qu'on pourrait dire inscrite phénoménologiquement au cœur même de la phénoménologie. C'est elle que je tente d'expliciter aristotéliquement.

Le *De Anima* vient relayer et remplir la charte du *De Interpretatione* : l'âme est la consistance du tiret entre phénomène et *logos*, c'est le lieu entre choses et mots – lieu de la coïncidence, de la coappartenance, de la déclosion – lieu de l'échange, du chiffrage, de la transformation (il n'y a que des dérives métaphoriques, dans un sens ou dans l'autre). L'alternative objectif-subjectif s'y trouve, on dirait, toujours déjà dépassée. Pour indice très sûr, il n'est qu'à prendre : *aisthêsis*. L'*aisthêsis* dit à la fois la faculté de percevoir (la sensibilité), l'exercice de cette faculté (la perception), sa distribution liée et non liée aux organes des sens (les cinq sens, mais aussi le fameux sens commun), et les affections, les pathèmes, produits par les objets des sens (les sensations). Aristote la définit constamment comme une coïncidence en acte entre l'organe du sens *(aisthêtêrion)* et l'objet sensible senti *(aisthêton)*, et affirme l'identité sensation-senti « à l'être près »[1]. Cette définition et celle de l'âme (« entéléchie première d'un corps naturel possédant la vie en puissance », II, 1, 412 *a*), qui font intervenir la puissance et l'acte, nous transportent dans un monde d'une autre évidence, et suffisent à balayer les termes modernes de la problématique de l'union de l'âme et du corps (« Aussi n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'âme et le corps ne font qu'un, pas plus que pour la cire et la figure », 412 *b*) avec celle du statut de l'objet dans le sujet (« Qui s'aviserait de demander s'il y a dans l'âme une pierre ou homme ? », I, 5, 410 *a* 10 s.).

1. III, 2, 425 *b* 26-28, « L'acte du senti et celui de l'*aisthêsis* sont un et le même, mais leur être n'est pas le même » ; 426 *a* 16-17 « Puisque l'acte de ce qui sent *(tou aisthêtikou)* et de ce qui est senti *(tou aisthêtou)* est un, mais que l'être diffère... ».

Soit. Mais le point de non-passage, de non-porosité, n'en est que plus singulièrement circonscrit. Si l'on part de ce qui se fait sentir et qui ne déçoit jamais, le « propre », par exemple le visible-vu *(to oraton)* pour l'œil – du jaune –, on arrive, non sans beaucoup de mal théorique, notamment grâce à la possibilité de sentir au moins deux propres ensemble, en commun (comme effet de cet *ovni* qu'est le « sens commun » justement), à percevoir un quelque chose qui se tienne – au croisement du jaune et de l'amer, tiens, c'est du fiel ! Mais cette reconnaissance esthétique (comme on reconnaît dans une tragédie)[1] ne fait pas encore pour de bon une phrase ordinaire : demeure le hiatus entre l'ordre esthétique (voilà du jaune, c'est du fiel) et l'ordre prédicatif (le fiel est jaune). Dans le phrasé normal en effet, c'est au senti par accident (le fiel et non le jaune), qu'il revient d'être proprement sujet. Sans parler de la différence entre ce fiel bien physique, que nous sentons quand même par soi, même s'il ne fait qu'accidenter le jaune et l'amer, et « le fils de Diarès », cet autre type de senti par accident, qui lui n'a vraiment rien à voir avec l'*aisthêsis,* mais qui fait, presque, un bon sujet logique. En toute incorrection phénoménologique, on ne cesse de tomber, de texte en texte, à coup de distinctions, d'aménagements et de raccords, dans la discordance entre l'objet de la sensation et le sujet de la phrase, la sensation et son expression, le phénomène et la grammaire.

Il est vrai qu'il suffirait d'enchaîner sur les *Catégories* pour que les sentis accidentels fassent à jamais oublier leur accidentalité, et qu'ils deviennent vraiment sujets, c'est-à-dire sujets par deux fois en toute coïncidence de la physique et de la logique. Comme au premier jour en effet, tout peut dorénavant aller phénoménologiquement de soi,

1. Ce rapprochement avec la *Poétique,* qui m'a été suggéré par Monique Dixsaut, est au nombre des fils qui restent à tirer, liant les deux sens d' « esthétique », l'ancien et le moderne, l'un à l'autre. *Anagnôrizomen,* « nous procédons à une reconnaissance » (III, 1, 425 *a* 24, texte des manuscrits L Ha P, retenu par Barbotin par exemple, mais non par Ross), quand nous sentons deux propres à la fois (et par là même, de manière accidentelle, des sentis « communs » à plusieurs propres, comme le mouvement par exemple). De quel(s) type(s) d'*anagnôrisis* s'agit-il – de la pire, forgée par le poète, ou plutôt d'une reconnaissance par signes distinctifs, à peine meilleure (Ulysse et sa cicatrice), par souvenir (un coup d'œil sur le tableau), par raisonnement (quelqu'un de ressemblant est arrivé, or nul n'est ressemblant sinon Oreste, donc c'est Oreste qui est arrivé), ou bien de la meilleure, par les *pragmata* eux-mêmes (par les voies du vraisemblable, la seule à se passer de signes forgés et de colliers) ?, cf. *Po.*, chap. 17.

le fiel est jaune et le fiel est jaune : en tant que *hupokeimenon*, « sujet » de la proposition, génitif dont se disent les prédicats, et en tant que *hupokeimenon*, « substrat » du changement, datif dans lequel sont les accidents (« Est *ousia*, dit au sens premier, souverain et maximal, cela qui, à la fois, n'est pas dit en le rapportant à un sujet et n'est pas non plus dans un sujet », *hê mête kath'hupokeimenou tinos legetai mête en hupokeimenôi tini estin*, 5, 2*a* 11-13). La sérénité de cette définition, constitutive et principielle, rebouche définitivement, en amont ou en aval selon la perspective, les disjonctions qui font du *De Anima* une torture.

Mais l'inaltérable propriété du propre, dont il est donc, au moins en longeant Aristote, si difficile de sortir sans s'expulser hors du paradis phénoménologique, et qui constitue pourtant l'une des thématiques caractéristiques de la phénoménologie dans la longue durée, est finalement peut-être le plus pervers et le moins interrogé des héritages de la sophistique. Le *Traité du non-être* (« De même que la vue ne vient pas à connaître les sons de la voix, de même l'ouïe n'entend pas non plus des couleurs... ») aura montré en tout cas, selon sa prise catastrophique habituelle, comment, collée à l'idiotie des propres, trop de phénoménologie interdit la phénoménologie.

Il n'est en tout cela pas question d'autre chose que de *logos*.

De deux manières, bien prévisibles. D'abord, parce que toutes ces difficultés sont liées aux thématiques aristotéliciennes du *logos* comme discours doué de sens. Donc et propre de l'homme, qui en fait un animal plus politique que les autres, plus perfectible et tel que sa nature soit sa culture, faculté-pouvoir des animaux rationnels (dire quelque chose qui ait un sens *pour soi-même et pour autrui*). Et (la définition du sens est aussi bien dans ce double et) ouverture du/au monde comme il est, c'est-à-dire même comme il n'est pas (*dire quelque chose* qui ait un sens pour soi-même et pour autrui). Ces thématiques ressassables jusqu'à l'écœurement, je tente de détecter, comme au bruit du moteur, à quels instants elles tournent moins rond.

C'est là que je rejoins l'autre question de *logos*. Aristote honnête : jamais écrire ne l'avantage. Mais sa langue, le grec, l'avantage. Ne parlons plus d'*aisthêsis*, d'*hupokeimenon*, car *logos* suffit bien ! Jusqu'à l'écœurement encore, on est à qui mieux mieux, d'Héliodore à Hei-

degger[1], comblé par l'amplitude rétrograde, perçue comme centrifuge ou comme centripète, du mot devant lequel nos discours, langage, langue, parole, rationalité, raison, intelligence, fondement, motif, proportion, calcul, compte, valeur, rapport, relation, récit, thèse, raisonnement, argument, explication, énoncé, proposition, définition, terme et j'en passe, prêtent à rire et à pleurer. Aristote entend les amplitudes et les raisonne dans le premier des lexiques philosophiques que constitue le livre *Delta*, mais nous n'avons pas d'entrée *logos*. Pourtant, dans toute son œuvre, et singulièrement dans le *De Anima*, il en étale distinctement les sens, et, quelque unitaire que demeure la consistance, il homonymise au maximum. Il joue contre sa langue, il l'ausculte et la surveille pour tenter qu'elle n'aille pas sans lui, et considère qu'il y va de son métier de philosophe. Là encore, je tente d'arrêter les occasions où les forces concurrentes de la langue maîtresse et du philosophe, entraîné mais remontant à contre-courant, produisent des bouillonnements de texte et piègent l'interprétation. Une sensation est ainsi un *logos* de sentis contraires (je vois du gris, et c'est un calcul de blanc et de noir), et elle *legei* que c'est du gris : quel honnête sursaut de côté ou pas en arrière peut donc avarier cet indiciblement dit, toujours déjà surdit ?

On verra les cassis et quelques traces de glisse. Ou pourquoi il n'y a pas, toujours déjà pas, de phénoménologie heureuse.

1. Héliodore, *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam*, éd. A. Hilgard, 1901 (= *Grammatici Græci*, I, 3), p. 353, 29, cité en part. par J. Lallot, « L'ordre de la langue. Observations sur la théorie grammaticale d'Apollonius Dyscole », *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 1986, p. 413. De Heidegger, on dira *passim* évidemment, en signalant « Logos (Héraclite, fragment 50) », *Essais et conférences*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1958[6], p. 249-278, et *Acheminement vers la parole*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1976.