

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

SOPHISTIQUE, PERFORMANCE, PERFORMATIF¹

Barbara Cassin
Paris IV - CNRS

RESUMO: “Como fazer coisas com palavras”, pergunta Austin. De certa forma, a sofística ou o discurso sofisticado é o paradigma de um discurso que faz coisas com palavras. Não se trata, certamente, de uma simples ação “retórica” ou de um ato perlocutório que move os ouvintes por meio das *pathê* (paixões) ou toda sorte de emoções, tal como Platão tenta defini-lo. Não é, também, nenhum ato performativo ou ilocutório, como Austin o define (embora suas definições variem e se sobreponham), mas mesmo assim faz ou produz coisas, e possui o que eu chamo de um “effet-monde”. Tentarei retratar este *effet monde*, que é mais do que um simples efeito retórico de persuasão, a partir do embate primordial entre Górgias e Parmênides, entre logologia (palavra tomada emprestada a Novalis) e ontologia, entre epideixis e (apo)deixis .

A Comissão *Truth and reconciliation* [Verdade e Reconciliação] na África do Sul oferece-me um exemplo atual em que, para citar Desmond Tutu, “palavras, linguagem e retórica fazem coisas” – contribuindo para o nascimento de um novo “rainbow-people” [povo arco-íris]. E a minha mais recente obra, uma peça de trabalho coletivo, o *Vocabulaire Européen des Philosophies* [Vocabulário Europeu de Filosofias], dicionário de termos intraduzíveis, mostrará algo como o impacto performativo da pluralidade de linguagens e línguas, criadoras de culturas e mundos. A relação entre performance e performatividade, bem como o lugar das *pathê* em meio a essa relação, começará, assim, a ser investigada.

PALAVRAS-CHAVE: performativo ; tradução ; logologia ; sofística, retórica.

ABSTRACT: «How to do things with words», asks Austin. In a way, sophistic or sophistical discursivity is the paradigm of a discourse which does things with words. It is certainly not a simple « rhetorical » action or perlocutionary act, moving listeners via *pathê* and all kinds of emotions, as Plato tries to define it. It is neither a performative or illocutionary act, as Austin defines it (although his definitions do change and overlap), but nevertheless it does, or it makes, things, and have what I call an « effet-monde ». I shall try to depict this effet-monde, which is more than a simple rhetorical effect of persuasion by starting from the primary scene between Gorgias and Parmenides, between logology (a word borrowed to Novalis) and ontology, or epideixis and (apo)deixis. The Truth and reconciliation Commission in South Africa will provide me an actual example, where, to quote Desmond Tutu, words, language and rhetoric, does things» — contributing to the birth of the new rainbow-people. And my last piece of collective work, the European Vocabulary of Philosophies, dictionary of untranslatable terms, will show something like the performative impact of plurality of languages and tongues, creating cultures and worlds. The relationship between performance and performativity, and the place of *pathê* within it, will thus begin to be investigated.

KEY-WORDS: performative ; translation ; logology ; sophistic ; rhetoric.

¹ Conferência pronunciada no II Simpósio Internacional Ousia de Estudos Clássicos: Pathos: A Poética das Emoções. Rio de Janeiro, UFRJ, 20 a 23 de outubro de 2006.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

« *How to do things with words ?* » —comment *faire*, comment *fait-on* des choses rien qu'avec des mots ?

Il me semble que, d'une manière qui reste à problématiser, le discours sophistique est le paradigme d'un discours qui fait des choses avec des mots. Ce n'est sans doute pas un « performatif » au sens austinien du terme, bien que le sens austinien varie considérablement en extension et en intention (j'y reviendrai). Mais c'est bel et bien un discours qui opère, qui transforme ou crée le monde, qui a ce que j'appelle un « effet-monde ».

Le rapport avec la performativité est d'autant plus tentant que *epideixis*, le mot qui sert terminologiquement à désigner chez Platon le discours sophistique, ne peut pas être mieux rendu que par « performance », à condition d'entendre « performance » au moins aussi au sens de l'esthétique contemporaine, comme un *happening*, un *event*, une improvisation (Gorgias est l'inventeur du discours *ex tempore* dit Philostrate) qui requiert engagement : c'est, à chaque fois, quelque chose comme un « exploit »².

C'est le rapport entre performance et performatif que je voudrais commencer à instruire, en réfléchissant sur ce que j'aimerais appeler « la performance d'avant le performatif ». J'interrogerai donc le statut du, ou de la, rhétorique, auquel Austin réserve, mais sans le nommer, une place quelque peu instable entre « locutoire » d'une part, et « illocutoire » ou performatif de l'autre : celle du « perlocutoire », *per*, comme « performatif » justement³.

² *Performative / « performatif »* est une invention d'Austin, acclimatée dans le français par Austin lui-même dès le Colloque de Royaumont (« Performatif-constatif », *La Philosophie analytique*, Minuit, 1962, p. 271-281), et adoptée-popularisée aussitôt par E. Benveniste (« La philosophie analytique et le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 267-276). « Performance » est un terme beaucoup plus ancien, qui ne cesse de s'emprunter de l'anglais au français et vice-versa avec extension ou bougé de sens. L'anglais, dit le Klein 's *Comprehensive Etymological Dictionary of English Language*, l'aurait forgé sur le vieux français « parfournir » (du latin médiéval *perfurnire*) ou/et « parformer », avant que le français ne le lui emprunte au moins trois fois, à en croire le *Dictionnaire Culturel de la Langue française* : en 1869, par analogie avec le vocabulaire des turfistes, il signifie la « manière de développer un sujet, d'exécuter une œuvre en public », en 1953, il signifie le « résultat individuel dans l'accomplissement d'une tâche », en 1963, il s'oppose, dans le sillage de Chomsky, à la « compétence ». C'est ainsi un terme bilingue et en mouvement, qui réunit le sport (performance-record), la technique (performance-rendement d'une machine), la psychologie (test de performance), la linguistique (performance/ compétence) et l'art moderne (performance-happening).

³ Mais *per* n'a sans doute pas le même sens dans les deux cas, même si Austin ne l'explicite pas. Le *per* de « performance » dénote l'accomplissement d'un « jusqu'au bout », alors que le *per* de « perlocution » dénote le moyen, à savoir le « *by* » du « *by saying* » : c'est « par le moyen » du dire, et non « dans » le dire lui-même (« *in saying* » caractéristique de l'illocutoire ou performatif), qu'agit le perlocutoire (*Quand dire c'est faire*, trad. fr. et introd. par Gilles Lane, Seuil, 1970, p. 118 [sur la 1ère édition angl. *How to do things with words*, OUP, 1962], *How to do things with words*, O.U.P., 2ème ed. angl. 1975, par J.O.Urmson et M. Sbisà, p. 108, que je citerai désormais pour le texte anglais). Voir la citation qui suit, où le perlocutoire figure entre parenthèses.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

Mais ce n'est pas d'Austin que je parlerai. Austin est simplement le cadre de référence contemporain qui nous informe aujourd'hui : il a « inventé » pour nous le performatif comme tel, en essayant de l'isoler. Et il ne cache jamais la difficulté, la perméabilité de sa taxinomie. Juste une citation pour faire entendre cette difficulté, à la 7ème conférence (sur les 12 que comprend *How to do things ... ?*, donc tard dans sa réflexion), il écrit :

« Il est temps [...] de reprendre le problème à neuf. Il nous faut reconsidérer d'un point de vue général les questions : en quel sens dire une chose [*say something*] peut-il être la faire ? Ou en quel sens faisons-nous quelque chose en disant quelque chose [*in saying*] ? (Et peut-être aussi, ce qui est un autre cas : en quel sens faisons-nous quelque chose *par* le fait de dire quelque chose [*by saying*]?). Un peu de clarification et de définition nous aidera peut-être à sortir de cet embrouillamini. Après tout, « faire quelque chose » est une expression très vague : lorsque nous formulons une énonciation, quelle qu'elle soit, ne « faisons-nous » pas « quelque chose » ?⁴

Dans le cadre de la théorie généralisée des *speech-acts*, des « actes de langage », la différence entre locutoire, illocutoire et perlocutoire relève longtemps de l'« embrouillamini ». Sans compter que tous trois sont, précisément, des « actes » de langage, il n'est pas simple, et sans doute les catégories sont-elles à la fois abstraites, glissantes et en recouvrement, de faire la différence entre les trois. Le « locutoire » ou « constatif », un *normal statement*, est une énonciation qui *say something*, c'est-à-dire qui opère *of saying* : « le chat est sur le paillason » a une signification (*meaning* : à la fois « sens » et « référence ») et est susceptible d'être vrai ou faux ; l'illocutoire ou performatif *stricto sensu*, quant à lui, fait quelque chose *in saying*, « en le disant » : « je m'excuse », ou « la séance est ouverte », a une « force » et est susceptible de « succès » ou d'« échec » (*felicity/unfelicity*); le perlocutoire, enfin, fait quelque chose *by saying*, « par le fait de dire » : convaincre, persuader ou induire en erreur⁵ a un « effet » et produit des conséquences. La différence entre performatif-illocutoire et perlocutoire, entre force et effet, est d'autant plus labile que l'illocutoire, pour être heureux ou accompli, est lui-même « lié à des effets » : en particulier,

⁴ *Quand dire c'est faire*, trad. fr. p. 107. Je modifie la traduction.

⁵ On notera qu'Austin ne donne pas alors d'exemple, entre guillemets, d'énonciation perlocutoire. Cette difficulté est sans doute liée à la définition complexe des actes perlocutoires : « actes que nous provoquons ou accomplissons par le fait de dire une chose » (trad. fr., p. 119, 2ème éd. angl. p. 109). On retrouve ce « ou », qui gère tant bien que mal la différence entre celui qui parle et celui qui entend, dans la 2ème éd. angl., p. 118 : « L'acte perlocutoire peut être ou bien l'accomplissement d'un objet perlocutoire (convaincre, persuader) ou bien la production d'une conséquence perlocutoire » [ma traduction]. L'acte illocutoire se distingue du perlocutoire comme « J'ai ordonné et il a obéi [*I ordered him and he obeyed*] » de « Je l'ai fait obéir [*I got him to obey*] » (trad. fr. p. 125, 2ème éd. angl. p. 117) : la différence, subtile, ne renvoie ni directement ni nécessairement à des énonciations distinctes. Tout se passe comme si le perlocutoire, cette énonciation d'un troisième type, apparaissait et disparaissait entre la VIIème et la Xème conférence.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

« un effet doit être produit sur l'auditoire pour qu'un acte illocutoire puisse être tenu pour achevé »⁶.

Mettons que ce soit la difficulté à stabiliser cette différence entre « force » et « effet » qui m'incite à réfléchir sur la performance avant le, ou en deçà du, performatif, comme une invitation à remettre en branle le statut de la rhétorique.

Il y va, à vrai dire, des trois types d'objets auxquels j'ai travaillé ces dernières années, et dont je me suis demandé ce qui les unissait —la réponse étant quelque chose comme : la performance discursive. C'est pour tenter de m'expliquer cela à moi-même que je voudrais vous proposer une promenade qui n'a d'égard ni pour les époques et les lieux, ni pour les genres littéraires et les disciplines :

1. Nous commencerons par la Grèce ancienne : la scène primitive Parménide / Gorgias, où l'on comprend la distinction entre discours fidèle et discours « faiseur », ontologie-phénoménologie d'une part, logologie de l'autre. On la comprend en même temps qu'on acquiert le soupçon et les moyens de remettre en cause la distinction au profit d'une logologie généralisée, c'est-à-dire de réévaluer l'ontologie comme discours qui fait, et même discours parfait, performance absolument réussie.

Le modèle de la performance sophistique est l'*epideixis* au sens rhétorique du terme, et le modèle de l'*epideixis* rhétorique est *L'Eloge d'Hélène*. Non pas une œuvre, de droit éternelle, *ktêma es aiei*, un « acquis pour toujours » comme celle de Thucydide, mais *emoi de paignion*, « pour moi un jeu » ainsi que le dit Gorgias à la toute fin, une performance épideictique qui produit un « effet-monde » : car nous sommes désormais dans un monde où l'innocence d'Hélène est pensable, voire plausible, d'Euripide à Offenbach et Hoffmannsthal.

2. Nous passerons par l'Afrique du Sud à la fin du siècle dernier : la Commission Vérité et Réconciliation, dont l'effet, visé et thématiqué, est un faire au moyen de mots —pas seulement des mots bien sûr, car c'est un dispositif concret, mais essentiellement des mots, des récits, des dires, des *statements* et des *stories*, pris dans ce dispositif, pour faire le peuple arc-en-ciel, construire un passé commun, produire la réconciliation.

3. Pour en arriver ici et maintenant, au *Vocabulaire Européen des philosophies*, *Dictionnaire des intraduisibles*, dont le fondement, tout humboldtien, est la différence entre

⁶ Trad. fr. p. 124. La 2ème éd. angl. résumé, p. 118 : « Voilà donc trois manières —assurance d'avoir été compris, prise d'effet, invitation à répondre [*securing uptake, taking effect and inviting a response*] — qu'ont les actes illocutoires d'être liés à des effets [*bound up to effects*]; et elles sont toutes distinctes de la production d'effets [*the producing of effects*] qui caractérise l'acte perlocutoire ».

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

les mondes que produisent les différentes langues, l'impact du fait de la pluralité des langues sur la performance discursive.

Logologie, epideixis, rhétorique

Ontologie/ logologie, ou comment Gorgias lit le *Poème* de Parménide comme un acte de langage

Dans la lecture que le traité de Gorgias *Sur le non étant ou sur la nature* propose du poème de Parménide *Sur la nature ou sur l'étant*, tout tourne manifestement autour de la façon dont se nouent l'être et le dire (n'oublions pas la définition du Lalande, s.v. Sophistique, nom commun : « une philosophie de *raisonnement verbal*, sans solidité et sans sérieux »...). De deux choses l'une, brutalement tranché ; ou bien il y a de l'être, *esti, es gibt sein*, et la tâche de l'homme, berger de l'être, est de le dire fidèlement, dans la co-appartenance de l'être, du penser et du dire : onto-logie, de Parménide à Heidegger ; ou bien l'être n'est et n'est là que dans et par le poème, comme un effet de dire, une production discursive, ce que je propose d'appeler une « performance » : « logologie », pour reprendre un terme de Novalis retrouvé par Dubuffet⁷.

La procédure de Gorgias, traité contre poème, consiste simplement à attirer l'attention, trop d'attention, insolente attention et attention forcée, sur toutes les manœuvres, fussent-elles celles de la langue et de la discursivité elles-même, qui permettent la mise en place du rapport de dévoilement entre être et dire. En particulier, la manière dont le *Poème* fait passer de *esti* à *to on*, du verbe au participe sujet-substantif (comme une « sécrétion »), en jouant sur l'ensemble de ce que seront les sens de *esti* : il est possible, il est vrai que (comme on dit : « c'est le cas que »), « est » au sens de copule et d'identité, « est » au sens d'existence ; en jouant, pour le dire en termes post-aristotéliens, sur l'homonymie ou, du moins, le *pollakhôs*, et sur l'amphibolie. C'est là, pour le dire en termes un peu plus austiniens, une manière de faire entendre le *Poème* au moins autant comme une énonciation en situation que

⁷ Voici comment Novalis décrit le redoublement logologique : « Le propre du langage, à savoir qu'il n'est tout uniment occupé que de lui-même, tous l'ignorent. C'est pourquoi le langage est un si merveilleux mystère et si fécond : que quelqu'un parle tout simplement pour parler, c'est justement alors qu'il exprime les plus magnifiques vérités » (« Fragments logologiques », dans *Œuvres complètes*, trad. Guerne, Gallimard, 1975, II, p. 86 ; je me permets de renvoyer à *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995, p. 113-117). Ce « parler pour parler » ne peut pas ne pas être rapproché du *legein logou kharin* par lequel Aristote expulse les sophistes de la communauté des êtres parlants qui, obéissant au principe de non-contradiction, parlent toujours pour signifier quelque chose (*Metaphysique*, IV, 4, 1006 a 11-26 et 5, 1009 a 20-21 ; je renverrai cette fois à *La Décision du sens*, avec M. Narcy, Vrin, 1989).

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

comme une série de propositions, et de faire sentir la force illocutoire de chaque phrasé constatif —le *Poème* comme, donc, un acte de langage.

L'effet de limite ou de catastrophe ainsi produit consiste à montrer que, si le texte de l'ontologie est rigoureux, c'est-à-dire s'il ne constitue pas un objet d'exception par rapport à la législation qu'il instaure, alors c'est un chef d'œuvre sophistique.

Que l'être soit un effet de dire s'entend ainsi doublement : il ne s'agit pas seulement d'une critique de l'ontologie —votre prétendu être, ce n'est jamais qu'un effet de la manière dont vous parlez—, mais d'une revendication caractéristique de la « logologie » : « Ce n'est pas le discours qui indique le dehors, c'est le dehors qui devient le révélateur du discours »⁸. Ce qui importe à présent, ce n'est pas un être qui serait soi-disant déjà là, mais l'être que le discours produit : il faut mesurer dès cette première scène l'ampleur du changement de paysage. Le plus sûr principe d'identité n'a plus pour formule « l'être est », ou « l'étant est étant », mais —c'est encore une phrase du traité— « celui qui parle parle », et même « celui qui dit dit [...] un dire »⁹.

La présence de l'Être, l'immédiateté de la Nature, et l'évidence d'une parole qui a en charge de les dire adéquatement, s'évanouissent ensemble : le physique que la parole découvre fait place au politique que le discours crée. Où l'on atteint en effet grâce aux sophistes —les « maîtres de la Grèce » disait Hegel— la dimension du politique, comme *agora* pour un *agôn* : la cité est une création continue du langage, c'est même « le monde le plus bavard de tous » pour le dire avec Jacob Burckhardt et Hannah Arendt.

Le statut de la « performance » épideictique : effet rhétorique et effet-monde

Le statut de l'*epideixis* est central dans cette perspective.

Epideixis est le nom même que la tradition attribue, par excellence, à la discursivité sophistique. Le terme est consacré par Platon (par exemple *Hippias majeur*, 282c,286a; *Hippias mineur*, 363c; *Gorgias*, 447c), et désigne le discours suivi de Prodicos, d'Hippias, de Gorgias, par opposition au dialogue par questions et réponses qu'affectionne Socrate. Quelque chose comme une « conférence », voire une « performance » justement tant l'orateur donne de sa personne : « Les Thessaliens essayent de gorgianiser, ils auraient critiasé si Critias était

⁸ Sextus, VII, 85 (= *Gorgias, Sur le non étant ou sur la nature*, 82 B3 DK, t. II, p.282, l. 29-30).

⁹ *Kai legei hô legôn [...] arkhên gar ou legei de khrôma, alla logon, De MXG* (c'est l'autre version du *Traité* transmise anonymement en queue du corpus aristotélicien), *G.* §10, 980b (édité et traduit dans *Si Parménide*, PUL-MSH, 1980, p. 540-541).

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

allé leur faire chez eux une *epideixis heautou sophias* », soit, avec les mêmes mots qu'Aristote pour Thalès, une « démonstration de son savoir-faire »¹⁰.

Le terme lui-même ne se comprend que par contraste avec l'*apodeixis*.

La *deixis* est l'acte, et l'art, de montrer sans parole, avec son index tendu comme Cratyle le phénomène disparaissant, ou d'un geste souverain, comme Justice dans le *Poème* de Parménide, le chemin de l'être.

L'*apodeixis*, qui renvoie à tous les *apo* (*apophainesthai*, *apophansis*) caractéristiques de la phénoménologie¹¹, est l'art de montrer « à partir de » ce qui est montré, en faisant fonds sur lui, de « dé-montrer » : faire en sorte que le phénomène devienne objet de science, faire passer du singulier au général, faire voir Socrate-homme dans Socrate et faire en sorte qu'on y adhère (n'oublions pas que *apodeixis*, la « preuve », est le nom de la technique d'adhésion qui constitue le cœur de la rhétorique aristotélicienne).

L'*epideixis* est l'art de montrer « devant » et de montrer « en plus », suivant les deux grands sens du préverbe. Dans cet *epi* s'articulent la performance et l'éloge. Montrer « devant », publiquement, aux yeux de tous : une *epideixis* peut-être ainsi une démonstration de force (déploiement d'une armée, chez Thucydide par exemple, ou démonstration de foule), une manifestation, une exposition¹². Mais aussi montrer « en plus », en montrer « plus » à l'occasion de cette publicité : en faisant étalage d'un objet, on se sert de ce qu'on montre comme d'un exemple ou d'un paradigme, on le « sur-fait » —« faire d'une mouche un éléphant » dit Lucien, ce qui consonne avec la pratique des éloges paradoxaux, celui de la calvitie comme celui, contemporain, de la « cruche » par un Francis Ponge revendiquant lui aussi l'*hubris*, « sans vergogne ». Et l'on se montre ainsi soi-même « en plus », comme orateur de talent, capable des contraires, ou comme vraiment « poète » : faiseur. Il y va donc, au sens large, d'une « prestation », improvisée ou non, écrite ou parlée, mais toujours rapportée à l'apparat, à l'auditeur, au public ; et, au sens restreint, précisément codifié par la

¹⁰ Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 16. Sur *epideixis heautou sophias*, voir note 11.

¹¹ Il suffit de se reporter au §7 de *Etre et Temps*.

¹² L'une des occurrences les plus instructives du terme « hors rhétorique » chez Aristote est celle qui concerne l'*epideixis* du grand ancêtre Thalès, qui prend sa revanche sur la servante thrace : « Comme on lui reprochait à cause de sa pauvreté l'inutilité de la philosophie, on rapporte qu'ayant prévu grâce à ses connaissances astronomiques qu'il y aurait une abondante récolte d'olives, il employa dès l'hiver le peu d'argent dont il disposait à verser des arrhes pour louer tous les pressoirs d'huile de Milet et de Chios; en l'absence de tout enchérisseur, il les afferma à bas prix. Le moment venu, comme on recherchait en même temps et sans délai beaucoup de pressoirs, il les sous-loua au prix qu'il voulut; grâce à la grande fortune qu'il amassa, il prouva qu'il est facile aux philosophes de s'enrichir quand ils le veulent, mais que ce n'est pas là l'objet de leur zèle » (Aristote, *Politique*, 1259a 9-18, trad. Aubonnet modifiée). Thalès, jouant la prévision et la loi de l'offre et de la demande, ayant ainsi égard au cours du temps (et par là au cours des valeurs) et non à la présence du présent, invente le monopole : ce faisant, il est dit « faire *epideixis* —montre, preuve, étalage— de sa sagesse » (19).

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

rhétorique d'Aristote, de l' « éloge » ou du « blâme » qui dit le beau ou le honteux et vise le plaisir, c'est-à-dire de l'éloquence épideictique, par différence avec l'éloquence du conseil (qui dit l'utile ou le nuisible, et porte sur le futur) et celle du procès (qui dit le juste ou l'injuste, et porte sur le passé).

Avec la sophistique, les deux sens de performance et d'éloge se conjuguent et s'amplifient l'un l'autre : la plus mémorable *epideixis* de Gorgias (le *one man show* qui l'a rendu célèbre à Athènes, c'est-à-dire pour toujours et dans le monde entier), c'est une *epideixis*, l'*Eloge d'Hélène*, où « louant le louable et blâmant le blâmable », il n'en a pas moins réussi à innocenter l'infidèle que tous accusent depuis Homère. La nature paradoxale de l'éloge s'y révèle pleinement : Hélène est la plus coupable des femmes puisqu'elle a mis la Grèce entière à feu et à sang, pourtant Gorgias nous convaint qu'Hélène est l'innocence même. Le supplément de *deixis* qu'est l'*epideixis* parvient ainsi à faire virer le phénomène en son contraire : le phénomène devient l'effet de la toute-puissance du *logos*. C'est d'ailleurs pourquoi tout éloge est aussi ou avant tout un éloge du *logos* :

« Le discours est un grand souverain, qui avec le corps le plus petit et le plus imperceptible des corps, parachève les actes les plus divins [*theiotata erga apotelei*] »
(*Eloge d'Hélène*, §8 = 82 B11, 8, D.K., II, p.290).

Je rends *apotelei* par « parachève », je pourrais dire « parforme » ou « performe » : le discours agit et il performe actes et œuvres (*erga*) jusqu'au bout (*apo*). Gorgias, en son « jeu » ré-créateur d'une Hélène désormais innocente, d'Euripide et Isocrate à Goethe, Hoffmansthal, Offenbach, Claudel et Giraudoux, rend manifeste que l'enjeu de l'*epideixis* n'est pas, comme en phénoménologie, de passer du phénomène à son dire, mais bien plutôt, en mode logologique, du dire à son effet.

Le modèle, qu'inversera le *De Interpretatione*, se trouve dès lors mis en place : ce ne sont pas les phénomènes, mais le discours qui fait pâtre l'âme, ou, comme dit encore Gorgias :

« Survient en ceux qui l'écoutent le frisson qui transit de peur, la pitié qui abonde en larmes, le deuil à qui plaît la douleur, et l'âme éprouve, devant des bonheurs et des revers qui sont le fait d'actions et de corps étrangers, par l'entremise des discours, une passion qui lui est propre [*ep'allotriôn te pragmatôn kai sômatôn idion ti patêma dia tôn logôn epathen hê psukhê*] »
(*Ibid.*, § 9).

Avec cet éloge de la poésie comme « discours doué de mesure », nous ne sommes pas simplement en rhétorique, au sens classique du terme. Il importe en effet de comprendre que la tyrannie, la démiurgie, la performance discursive, comme on voudra dire, est double : c'est un effet sur l'âme, qui passe d'un étranger à un propre rien qu'avec des mots; mais c'est aussi

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

et en même temps un effet-monde, où l'objet du discours, la « fiction »¹³, prend consistance et devient réalité. Comme le souligne Jean-François Lyotard dans *Le Différend* : « Il faudrait étendre l'idée de séduction [...] Ce n'est pas le destinataire qui est séduit par le destinataire. Celui-ci, le référent, le sens, n'en subissent pas moins que le destinataire la séduction exercée »¹⁴.

De fait, le monde se transforme : avec la sophistique, on va, disions-nous, du physique au politique. L'éloge lui-même se fait remarquer comme un moment d'invention politique, qui sert à faire passer de la communion dans les valeurs de la communauté (y compris la communion dans les valeurs partagées de la langue, via le sens des mots et des métaphores, comme le souligne Nietzsche) à la création de valeurs nouvelles.

Les deux premiers paragraphes de l'*Eloge d'Hélène* témoignent de ce passage et commencent à le produire. Je ne veux pas reprendre toute l'analyse, juste l'esquisser en les citant :

(1) Ordre, pour la cité, est l'excellence de ses hommes, pour le corps, la beauté, pour l'âme, la sagesse, pour la chose qu'on fait, la valeur, pour le discours, la vérité. Leur contraire est désordre. Homme, femme, discours, œuvre, cité, chose, il faut, à ce qui est digne d'éloge, faire l'honneur d'un éloge, à ce qui en est indigne, appliquer un blâme ; car blâmer le louable ou louer le blâmable est d'une égale erreur et d'une égale ignorance.

(2) C'est au même homme qu'il appartient de dire avec rectitude ce qu'il faut, et de contredire <...> ceux qui blâment Hélène, femme qui rassemble, en une seule voix et en une seule âme, la croyance des auditeurs des poètes et le bruit d'un nom qui porte mémoire des malheurs. Moi, je veux, donnant logique au discours, faire cesser l'accusation contre celle dont on entend tant de mal, démontrer que les blâmeurs se trompent, montrer la vérité et mettre fin à l'ignorance.

(*Ibid.*, §1-2)

C'est ainsi que la liturgie (*kosmos, kallos, sophia, aretê, alêtheia*) ouvre, via la manière dont un « moi » donne *logismon* au *logos* —« venez passer de l'un à l'autre en mon discours »¹⁵—, sur un happening qui performe un autre monde.

Il me semble que nous sommes là au plus près de la frontière labile entre « perlocutionnaire », avec effet rhétorique sur l'autre *by saying*, subjectif pourrait-on dire (Austin parle là, on s'en souvient, d' « actes que nous provoquons ou accomplissons par le

¹³ J'emploie à dessein ce mot risqué de « fiction » au sens de « fabrication » discursive, qu'il faudrait ici orthographier « fixion » comme Lacan, pour rendre sensible à deux questions. La première est le statut « étiole » ou « parasite » de la création littéraire ou poétique selon Austin (cf. par ex. *How to do...*, *op. cit.*, p. 104 [fr. p. 116]). La seconde est la remise en cause de la distinction entre les genres de discours (y compris de la différence « philosophie » / « littérature », avec le statut combien ambigu de la « poésie » grecque) quand on se place d'un point de vue logologique (je ne peux, là-dessus, que renvoyer à *L'Effet sophistique*, déjà cité).

¹⁴ Minuit, 1983, §148.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

fait de dire une chose, ex. convaincre, persuader, empêcher et même surprendre ou induire en erreur »¹⁶), et « illocutionnaire », le plus « actif » des actes de langage, capable de changer directement l'état du monde *in saying*, et débordant en tout cas le perlocutionnaire avec quelque chose comme un immédiat et objectif effet-monde.

De Gorgias à Desmond Tutu

Ouvrons une autre scène, qui représente à mes yeux un point d'application contemporain et brûlant de la performance sophistique. On pourrait en exergue faire figurer ce tag magnifique, noir et blanc, qui ornaît le mur de la maison où descendait Desmond Tutu à l'entrée de Cape Town : *How to turn human wrongs into human rights* » —comment faire virer un phénomène en son contraire par la force des discours ?

La CVR

Il faut sans doute d'abord brosser le paysage. La Commission Vérité et Réconciliation (CVR) est la clef du dispositif inventé par l'Afrique du Sud pour éviter le bain de sang prévisible à la fin de l'apartheid et pour promouvoir ce que Tutu appelle « le miracle de la solution *négociée* ». Elle doit contribuer à produire une nouvelle nation, *rainbow people*, le peuple arc-en-ciel.

Deux textes permettent de mesurer rapidement le chemin parcouru : la loi fondamentale de l'apartheid, ou *Population Registration Act* de 1950, et l'épilogue de la Constitution provisoire de 1993. Voici le premier, signé *de facto* par le roi d'Angleterre :

“ Au nom de Sa Très Excellente Majesté le Roi, du Sénat et de l'Assemblée de l'Union sud-africaine, il est promulgué que :

1. [...] (iii) Une “ personne de couleur ” désigne une personne qui n'est pas blanche ou indigène. [...] (x) Un “ indigène ” [*native*] désigne une personne qui est en fait ou est communément considérée de toute race aborigène ou tribu d'Afrique. [...] (xv) Une “ personne blanche ” désigne une personne qui apparaît évidemment telle ou qui est communément acceptée comme une personne blanche, à l'exclusion de toute personne qui, bien qu'étant en apparence évidemment blanche, est communément acceptée comme une personne de couleur. [...]

5. [...] (2) Le gouverneur général pourra, par proclamation dans la *Gazette*, prescrire et définir les groupes ethniques ou autres dans lesquels les personnes de couleur et les indigènes seront classés. ”¹⁷

¹⁵ *Phere dê pros allon ap'allou metastô logon, ibid*, §9 (82 B 11 DK, II p. 290, l. 25) : c'est ainsi que Gorgias ponctue son éloge de la poésie, en attirant l'attention sur l'acte de langage en train de s'accomplir et d'opérer.

¹⁶ *Quand dire...*, *op. cit.* p. 119.

¹⁷ Trad. P.-J. Salazar, qui évoque « les prouesses linguistiques des Lycurgue d'Afrique australe » (*Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Hermann, 1998, p. 27). C'est en effet, non pas tant de définitions, que de

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

Et voici le second, à savoir ces *sunset clauses* de 1993 qui constituent l'acte de naissance de la Commission et entérinent l'abolition de l'apartheid, vingt ans exactement après sa condamnation comme crime contre l'humanité par l'ONU. La promesse d'amnistie paraît indispensable pour éviter le bain de sang et permettre à des élections libres de se tenir.

“ La présente Constitution pourvoit un pont historique entre le passé d'une société profondément divisée, marquée par la lutte, le conflit, les souffrances non dites et l'injustice, et un avenir fondé sur la reconnaissance des droits de l'homme, sur la démocratie et une vie paisible côte à côte, et sur des chances de développement pour tous les Sud-Africains, sans considération de couleur, de race, de classe, de croyance ou de sexe.

La recherche de l'unité nationale, le bien-être de tous les citoyens sud-africains et la paix exigent une réconciliation du peuple d'Afrique du Sud et la reconstruction de la société.

L'adoption de cette Constitution pose la fondation solide sur laquelle le peuple d'Afrique du Sud transcendera les divisions et les luttes du passé qui ont engendré de graves violations des Droits de l'Homme, la transgression des principes d'humanité au cours de conflits violents, et un héritage de haine, de peur, de culpabilité et de vengeance.

Nous pouvons maintenant y faire face, sur la base d'un besoin de compréhension et non de vengeance, d'un besoin de réparation et non de représailles, d'un besoin d'*ubuntu* et non de victimisation.

Afin de promouvoir cette réconciliation et cette reconstruction, l'amnistie sera accordée pour les actes, omissions et infractions liés à des objectifs politiques et commis au cours des conflits du passé [...]

De par cette Constitution et ces engagements, nous, le peuple d'Afrique du Sud, ouvrons un nouveau chapitre de l'histoire de notre pays
Seigneur Dieu, bénis l'Afrique ! ”¹⁸

Trois conditions apparaissent comme nécessaires, même si elles ne sont jamais suffisantes, pour passer de la guerre à la réconciliation, donc pour traiter la haine : une politique de la justice, une politique de la mémoire, une politique de la parole. C'est évidemment la troisième qui nous importe à travers les deux autres.

Justice : ce n'est pas une justice punitive (l'*apartheid* fait partie de « ces actes qu'on ne peut ni punir ni pardonner », pour parler comme Hannah Arendt) ; c'est une justice restauratrice (« réconcilier »), et même instauratrice (elle instaure le peuple arc-en ciel), ou encore « transitionnelle » (pour parler cette fois comme Protagoras dans l'apologie du *Thééthète*, elle « fait passer d'un état moins bon à un état meilleur »). Elle est possible seulement parce qu'on s'engouffre dans le *kairos*, cet instant *t* où, contrairement à Nuremberg, il n'y a « ni vainqueurs ni vaincus ». La Commission en tire ses traits singuliers :

resémantisation qu'il s'agit : du monde que l'on crée en opérant sur les mots, et auquel la Commission sera particulièrement sensible (voir *infra*, « la responsabilité sémantique »).

¹⁸ *Amnistier l'apartheid*, Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation, sous la direction de Desmond Tutu, éd. P.-J. Salazar, Seuil, 2004, p. 304-305. (je renvoie à cette édition, non seulement pour le *Rapport*, mais pour tous les textes des décrets et des lois).

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

c'est une commission et non un tribunal, elle n'est pas présidée par un juge mais par un Prix Nobel de la Paix, elle ne prononce pas de peines mais recommande des amnisties, et, en ce qui concerne le plus directement notre propos, elle n'instruit pas de procès mais elle entend des dépositions, des déclarations, des récits.

Mémoire : par différence avec la première amnistie historique, celle du décret athénien de 403, après la tyrannie des Trente et la guerre civile, ce n'est pas une amnésie (« amnistie » et « amnésie » sont un seul et même mot, un doublet en grec ancien ¹⁹). Ici au contraire, l'amnistie est une politique de la mémoire : construire un passé commun pour constituer une communauté qui n'existe pas encore, ce *rainbow people*, avec archives consultables en ligne, publicité (les séances, de ville en ville dans le grand théâtre itinérant de la Commission, sont retransmises à la télévision le dimanche soir —on ne pourra jamais dire : on ne savait pas). Mais il n'y a pas pour autant « surmémorisation » et mémoire infinie : il faut obtenir, selon les termes mêmes du Rapport de la Commission, « assez de vérité pour »²⁰ —pour vivre ensemble. La vérité obtenue, soigneusement distinguée de la vérité historique, est explicitement une production, une construction à partir des discours.

Parole : c'est elle la clef du dispositif, lisible dans les conditions de l'amnistie. Ces conditions sont définies par la loi de juillet 1995 qui organise la Commission comme telle, deux ans après son « invention » au soleil couchant. Les trois conditions légales pour qu'un acte soit amnistiable, donc amnistié, sont les suivantes (je mentionne les deux premières pour ne pas tronquer le dispositif) :

1) Il faut qu'il ait été commis pendant la période dite d'apartheid (entre le 1^{er} mars 1960 et la *firm cut-off date* du 10 mai 1994).

2) Il faut que ce soit un « acte », une « omission » (derechef, aucun « négationnisme » ne sera ou plutôt, selon le futur antérieur que Jacques Derrida associait à l'Afrique du Sud, n'aura été possible) ou une « infraction » « associés à un objectif politique [*associated with a political objective*] commis au cours des conflits du passé »²¹.

3) Il faut enfin que « le demandeur fasse une révélation complète [*full disclosure*] de tous les faits pertinents », si bien que l'amnistie finit se définit comme « la liberté en échange de la vérité »²². On doit noter que cette révélation n'est pas un « aveu », dans la mesure où

¹⁹ Le décret stipule *mê mnésikakein* : « tu ne rappelleras pas les maux des événements passés », et punit de mort ceux qui le font (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 39)

²⁰ « *Enough of the truth ... for* », Préface du Président, I, 70, dans *Amnistier l'apartheid*, *op. cit.*, p. 120.

²¹ Je n'insiste pas, car ce n'est pas mon propos, sur les difficultés évidentes qui recourent celles liées à la « Loi de l'obéissance due » en Argentine.

²² « Préface », I, 29, *op. cit.*, p. 95.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

personne n'oblige, ni n'est d'ailleurs en mesure d'obliger, le *perpetrator* à parler. C'est même là la clef du dispositif. Cette condition majeure de l'amnistie est, au sens socratique du mot, « ironique », et Tutu utilise le terme à plusieurs reprises : elle fait jouer au criminel, au méchant, le rôle du ministère public, du bon. En effet, les criminels amnistiés, personnes civiles ou morales (firmes, universités, journaux, partis), ne sont pas des accusés qu'on traîne devant les tribunaux et auxquels on arrache des aveux, mais des demandeurs, des « requérants » qui se présentent d'eux-mêmes et dont l'intérêt bien compris, toute morale mise à part, est de tout dire, de « déclore » le vrai. Puisque l'amnistie n'est pas une « amnistie de couverture » mais qu'elle est prononcée acte par acte, seul ce qui est dit est amnistiable ; ils seront donc condamnables seulement pour ce qu'ils ne disent pas, et qu'on risque d'apprendre par recoupement dans la mesure où chacun a intérêt à parler. Il y va donc d'un acte discursif très particulier : un « *statement* », une « déclaration » en nom propre, opératoire à elle seule et en tant que telle.

En d'autres termes, cette politique si nouvelle de la justice est bâtie sur une politique de la parole, de l'attention prêtée au langage comme acte et comme performance.

« Language, discourse and rhetoric, does things »

- *De Gorgias à Tutu via Austin*

On peut décrire cette performance selon quatre composantes.

La première, la plus décisive, renvoie à la construction du monde, à l'« effet-monde » de la performance. Qu'on me permette, pour faire court, d'opérer le rapprochement entre cette phrase majeure de *L'Eloge d'Hélène*, déjà citée :

“ Le discours est un grand souverain qui, au moyen du plus petit et du plus inapparent des corps, parachève les actes les plus divins ; car il a le pouvoir de mettre fin à la peur, écarter la peine, produire la joie, accroître la pitié ... ”
(Gorgias, 82 B 11 D.K., § 8)

et cette phrase, non moins souveraine, du Rapport de la Commission :

“ C'est un lieu commun de traiter le langage simplement comme mots et non comme actes. [...] La Commission souhaite adopter ici un autre point de vue. Le langage, discours et rhétorique, fait les choses [*Language, discourse and rhetoric, does things*] : il construit des catégories sociales, il donne des ordres, il nous persuade, il justifie, explique, donne des raisons, excuse. Il construit la réalité. Il meut certains contre d'autres ”²³.

²³ III, §124 ; je traduis ici un passage du *Report* qui ne figure pas dans *Amnistier l'apartheid*, et j'utilise, comme pour toutes les citations qui suivent, la numérotation qui figure dans la version de 1998 remise à Nelson Mandela et publiée dans les principaux journaux.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

On voit que, comme en sophistique, le langage opère ici, « fait des choses », « construit le réel », tandis qu'il agit sur celui qui écoute et sur celui qui parle.

- *De Gorgias à Tutu via Arendt*

La seconde composante mène des sophistes et d'Aristote à Tutu via Arendt. Elle est liée à la construction de l'homme dans son humanité même, c'est-à-dire dans sa politicalité, son être-politique —en prise sur ce qu'Aristote retient des sophistes pour faire pièce au philosophe-roi de Platon, à savoir la construction langagière du politique.

La Commission est sophistico-aristotélico-arendtienne en ce qu'elle réhumanise tous ceux qui comparaissent en leur donnant la parole. Elle fait d'eux, victimes comme *perpetrators*, des animaux doués de *logos*, discours-raison, et par là des animaux politiques, « plus politiques que les autres », précise Aristote. Le propre de l'homme leur devient à nouveau approprié. Ce ne sont plus ni des « babouins » ni des passants englués dans leur silence, pas non plus des bourreaux rendus muets par l'horreur de crimes qu'ils doivent dénier pour continuer d'exister.

- *De Gorgias à Tutu via Freud*

La troisième composante est cathartique et thérapeutique : elle mène de Protagoras (« passer d'un état moins bon à un état meilleur ») ou Gorgias à Tutu via Freud. Je voudrais simplement souligner l'importance de cette thématique du *logos-pharmakon* dans toute l'Antiquité, et renvoyer la thérapie discursive à son expression matricielle qu'on trouve, là encore, dans *L'Eloge d'Hélène* de Gorgias :

Il y a le même rapport [*logos*] entre pouvoir du discours [*hê tou logou dunamis*] et disposition de l'âme [*tên tês psukhês taxin*] , dispositif des drogues [*hê tôn pharmakôn taxis*] et nature des corps [*tên tôn sômatôn phusin*] : comme telle drogue fait sortir du corps telle humeur, et que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, ainsi, parmi les discours, certains chagrinent, d'autres charment, font peur, mettent l'auditoire en hardiesse, et certains, par quelque mauvaise persuasion, droguent l'âme et l'ensorcellent

(82 B 11 D.K., §14).

Il n'est pas difficile de faire le rapprochement entre la pharmacie logique de Gorgias et les mots d'ordre de la Commission. « *Revealing is healing* », « Révéler, c'est soigner », sur la couverture des dossiers qu'elle instruit, « *Healing our land* », « Soigner notre pays », sur les banderoles des séances publiques. La thérapie se déploie dans la métaphorique un peu obsessionnelle de l'*apartheid* comme maladie du corps social, avec syndromes, symptômes, blessures, antiseptiques, médicaments. Parler, dire, *tell the story, tell your story, full*

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

disclosure, scandent une entreprise de soins à la fois individuels et collectifs (« *personal and national healing* », « *healing through truth telling* » V, §5), où la vérité devient « l'ingrédient essentiel de l'antiseptique social » (V, § 12). Mais comme c'est d'une maladie de l'âme qu'il s'agit, et qu'on la soigne en parlant, il y va finalement d'une psychanalyse à l'échelle d'un pays, qui d'ailleurs en assume le coût. De la psychanalyse comme performance discursive : la chose, si elle mérite plus ample développement, ne fait guère de doute.

- *La responsabilité sémantique : comment parlons-nous ?*

La dernière composante est apparemment moins liée à ce que nous avons conservé de la sophistique, bien qu'un Prodicos soit caricaturé par Platon pour ses scrupules synonymiques, ou que Protagoras s'irrite de la discordance entre le féminin *hê mênis*, la colère d'Achille, et le caractère éminemment viril du héros et de l'épopée même que cette colère déclenche²⁴.

Il y va d'une politique de responsabilité à l'égard des mots qu'on emploie : quel monde contribuons-nous à produire en parlant comme nous parlons, et comment s'articulent la langue et nos actes de parole ? Thucydide faisait déjà remarquer que la *stasis*, la guerre civile à Athènes était aussi une guerre des mots : « On changea jusqu'au sens usuel des mots par rapport aux actes dans les justifications qu'on en donnait » (3, 82). Vingt-cinq siècles plus tard, Victor Klemperer ressent en philologue la montée du nazisme dans la langue allemande : « Les mots peuvent être comme de minuscules doses d'arsenic : on les avale sans y prendre garde, ils semblent ne faire aucun effet, et voilà qu'après quelque temps, l'effet toxique se fait sentir »²⁵. Et cela résonne à nouveau dans les témoignages bouleversants de sobriété réunis par Jean Hatzfeld pour *Dans le nu de la vie, Récits des marais rwandais* : « Je dois préciser — dit ainsi un rescapé — une observation d'importance : le génocide a changé certains mots dans la langue des rescapés ; et il a carrément enlevé le sens d'autres mots, et celui qui écoute doit être aux aguets de ces perturbations de sens »²⁶.

Antjie Krog, la remarquable journaliste et écrivain boer qui suivait la Commission, cite cette lettre de janvier 1986 adressée par le magnat Anthon Rupert au Président Pieter Botha : « Je fais appel à vous en personne. Réaffirmez votre rejet de l'*apartheid*. Cela nous met au pilori. Cela détruit notre langue », avec en guise de réponse du Président : « J'en ai

²⁴ Voir *Protagoras*, 337 ac; Aristote, *Réputations sophistiques* I, 14, 173 b 17-22 ; cf. *Rhétorique*, III, 5, 1407b6

²⁵ *LTI, la langue du IIIème Reich. Carnets d'un philologue* trad. fr. E. Guillot, Albin Michel, Agora Pocket, 1996 [Leipzig 1975], p. 40.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

assez de ce cri de perroquet : ‘*apartheid*’. Je l’ai dit souvent, le mot *apartheid* signifie bon voisinage ». Et elle commence pour elle-même par la question : « L’histoire glisse facilement de la politique à la langue : Qu’allons nous faire de la langue des Boers ? »²⁷. La Commission a, elle aussi, vigoureusement épinglé la guerre civile des mots. Ainsi, les forces de sécurité « ont manqué de prendre le soin approprié des mots dont elles se servaient » (II, 99), on a nommé « terroristes » indistinctement ceux qui sont coupables d’actes de terrorisme et ceux qui luttent par des moyens légaux et pacifiques, en les confondant sous une catégorie unique de « personnes à tuer » (II, 90). C’est pourquoi les jeunes appelés se plaignent au psychologue de ce que « le présent a détruit les fondements du sens qui leur permettaient de se débrouiller avec leur expérience traumatique » (V, 26). Le discours de l’*apartheid* était donc un mauvais médicament, exploitant le côté poison du *pharmakon* : « Dans l’opinion de la Commission, l’espèce de rhétorique utilisée par les hommes politiques et les fonctionnaires des forces de sécurité était *reckless* [imprudente], *inflammatory* [*provocatrice*] et constituait une incitation à des actions illégales » (II, 90). C’est ce qui permet, comme pour l’euphémisme de la « solution finale », à certains responsables de soutenir qu’ils n’ont jamais donné l’ordre de tuer : éliminer, *take out*, *wipe out*, *eradicate*, cela ne veut pas dire *kill*, il y aurait eu *misunderstanding*, excès de zèle, bavure, mauvaise volonté, des subordonnés. A quoi la Commission réplique : « On doit conclure que ces mots étaient faits pour dire exactement ce qu’ils disaient [*exactly what they said*] » (II, 97).

« *Exactly what they said* » : prendre les mots au mot. Non seulement qu’on dise est un acte, mais ce que dit un mot est un acte. Signifiant, signifié et référent, ou matière phonique, sens et dénotation, font bloc. Sans vouloir projeter davantage des distinctions lourdes d’histoire et de doctrines, j’aimerais simplement faire entendre la proximité de cette injonction avec ce qui constitue pour Aristote l’intraitable de la sophistique, sur quoi vient buter la démonstration du principe de non-contradiction : le sophiste prétend s’arrêter au « *logos* qu’il y a dans les sons de la voix et dans les mots »²⁸. Cette exigence, qui oblige Aristote à user de contrainte (*bia*) et non de persuasion, sous-tend la performance discursive : la caractéristique de l’acte est de dire ce qui est dit, sans égard pour l’intention ; et même de

²⁶ Points Seuil, 2002, p. 209.

²⁷ *La douleur des mots*, trad. G. Lory, Actes Sud, 2004 [*Country of my skull*, 1998], respectivement p. 367, p. 377, p.135.

²⁸ *Métaphysique*, IV, 5, 1009 a 20-22. Je cite le contexte : « On ne discute pas avec tous de la même façon : il faut aux uns la persuasion, aux autres la contrainte. D’une part en effet, tous ceux qui ont soutenu cette position [*sc.* le refus du principe] pour s’être trouvés dans l’aporie, leur méprise est facile à guérir : car ce n’est pas sur ce qu’ils disent mais sur ce qu’ils pensent qu’on les affronte. Mais tous ceux qui discourent pour l’amour du

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

dire tout ce qui est dit, homonymies et amphibolies incluses, puisque ce qui est dit est dit. C'est précisément là-dessus que se fondent les réfutations appelées « sophistiques » qu'analyse Aristote : elles prennent l'adversaire au mot parce qu'elles prennent le mot, et même la phrase, au mot, considérant de bonne hygiène discursive qu'on ne puisse échapper au fait de dire ce qu'on dit et d'entendre ce qu'on entend.

La performance se trouve ainsi elle-même mise en œuvre de façon multiple dans cette tentative politique d'exception, mais il s'agit toujours d'un arrêt sur l'acte, à tous niveaux, que constitue le discours — que les mots fassent des choses.

La différence des langues comme pluralité de performances

La tension universel / singuliers

Je voudrais repartir, pour une troisième étape, du récent *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*²⁹. Un livre impossible : pendant douze ans, à cent-cinquante collaborateurs, nous avons travaillé sur des textes philosophiques écrits en une quinzaine de langues d'Europe ou constitutives de l'Europe, en partant des symptômes de différence des langues que sont les « intraduisibles » — non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire : après Babel avec bonheur. Mais on sait bien que les Grecs ignoraient superbement la pluralité des langues — ils étaient, pour reprendre une expression de Momigliano, « fièrement monolingues » — si bien que *hellenizein* signifie aussi bien « parler grec » que « parler correctement », « penser et agir en homme civilisé », par contraste avec un *barbarizein* qui écrase et confond l'étranger, l'inintelligible et l'inhumain. Comment dès lors un travail sur les Grecs pourrait-il fournir une quelconque prise sur la différence des langues ?

C'est très simple — ou, en tout cas, je crois pouvoir simplifier, avec la clef ontologie/logologie. Ou bien l'on part des choses. Ou bien l'on part des mots.

L'« onto-logie » du dévoilement parménidéen ouvre sur la métaphysique de l'adéquation. Avec Platon et Aristote, on peut décrire les choses ainsi : le langage est un *organon*, un « outil », un moyen de communication, et les langues, comme dit Socrate dans le *Cratyle*, sont simplement les matériaux différents qui peuvent servir à fabriquer cet outil³⁰,

discours, leur guérison est une réfutation de ce qui est dit dans les sons de la voix et dans les mots [*tou en tēi phônēi logou kai tou en tois onomasin*].

²⁹ Seuil-Le Robert, 2004.

³⁰ « Si tous les législateurs [qui donnent les noms] n'opèrent pas sur les mêmes syllabes, il ne faut pas oublier ceci : qu'en effet tous les forgerons n'opèrent pas sur le même fer tout en fabriquant le même outil pour la

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

des habits de l'idée en quelque sorte. C'est pourquoi il faut partir des choses, de ce qui est, et non des mots³¹. Dans cette perspective, traduire, c'est communiquer au plus vite la chose sous les mots, produire l'unité de l'être sous la différence des langues, réduire le multiple à l'un : la traduction est alors ce que Schleiermacher nomme *dolmetschen*, interprétariat, « truchement »³².

Le monde qui part des mots est un tout autre monde ; le langage n'est plus considéré, d'abord ou seulement, comme un moyen, mais comme une fin et comme une force : « Celui qui trouve le langage intéressant en soi est un autre que celui qui n'y reconnaît que le médium de pensées intéressantes »³³. Le seul « il y a » est alors celui, humboldtien, de la pluralité des langues : « Le langage se manifeste dans la réalité uniquement comme multiplicité »³⁴, le langage, c'est et ce n'est que la différence des langues. Dans cette perspective, traduire n'est plus *dolmetschen*, mais *übersetzen*, comprendre comment les différentes langues produisent des mondes différents, faire communiquer ces mondes et inquiéter les langues l'une par l'autre, en sorte que la langue du lecteur aille à la rencontre de celle de l'écrivain³⁵ ; le monde commun devient un principe régulateur, une visée, non un point de départ. Ce régime-là est celui du *Dictionnaire des intraduisibles* : c'est au fond de la logologie sophistique immergée dans la pluralité des langues. Il devient alors pertinent de s'interroger sur les philosophies comme elles se disent, sur ce qu'est philosopher en langues.

De ce point de vue, « la » philosophie est une tension entre universel et multiplicité des singuliers. Schleiermacher la décrit parfaitement, à condition de souligner son « et encore » :

« Ici <en philosophie authentique>, plus que dans n'importe quel domaine,

même fin ; pourtant, tant qu'ils donnent la même forme, même si c'est dans un autre fer, l'outil reste correct, qu'on le fabrique ici ou chez les Barbares » (*Cratyle*, 389 e 1-390 a 2)

³¹ « Ce n'est pas des mots qu'il faut partir, mais il vaut bien mieux apprendre et rechercher les choses elles-mêmes à partir d'elles-mêmes plutôt qu'à partir des mots » (*Cratyle*, 439b).

³² *Des différentes méthodes du traduire*, § 209-210 (trad. d'A. Berman, Seuil, Points bilingues, 1999, p. 34-35 ; voir aussi le glossaire de C. Berner, p. 135-138).

³³ Nietzsche, « Fragments sur le langage » (note de travail pour *Homère et la philologie classique*, 1868-1869), trad. J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *Poétique*, 5, 1971, p. 134.

³⁴ W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten...*, in *Gesammelte Schriften*, ed. A. Leitzmann *et al.*, Berlin, Behr, vol. VI, p. 240.

³⁵ Je paraphrase la célèbre bifurcation : « Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre » (Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire* [1817], trad. A. Berman, Seuil, Points-bilingues, 1999, p. 49), en choisissant avec Schleiermacher l'intranquillité de la première voie.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

chaque langue contient, malgré les diverses opinions contemporaines ou successives, *un* système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent, s'unissent et se complètent dans la même langue, forment *un* tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues, à l'exception, *et encore*, de Dieu et de l'Être, le premier substantif et le premier verbe. Car même l'absolument universel, bien qu'il se trouve hors du domaine de la particularité, est éclairé et coloré par la langue. »
(Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, *op. cit.*, p. 84-85)

Ni *globish* ni nationalisme ontologique

Or ce geste philosophique est aussi, et aujourd'hui peut-être surtout, un geste politique. De quelle Europe linguistico-philosophique voulons-nous ? Réponse : il y en a deux dont nous ne voulons pas, que je propose de caractériser ainsi : ni tout-à-l'anglais, ni nationalisme ontologique.

Le premier scénario-catastrophe ne laisse subsister qu'une seule langue, sans auteur et sans œuvre : le *globish*, « *global english* »³⁶, et des dialectes. Toutes les langues d'Europe, français, allemand, etc. , ne seraient plus à parler que chez soi, et à préserver comme des espèces menacées via une politique patrimoniale. L'anglais lui-même, celui de Shakespeare et de Joyce, fera partie de ces dialectes que plus personne ne comprend, tandis que le *globish*, comble de la langue de communication, permet de soumissionner à Bruxelles, voire à l'ANR, en proposant *issues* et *deliverables* dans une *knowledge-based society*. La difficulté tient évidemment au rapport entre *globish* et langue anglaise. C'est même cela qui rend la menace si intense : le risque de collusion entre un esperanto pragmatique et une langue de culture.

J'aimerais développer les choses de la manière suivante. L'anglais est évidemment une langue d'Empire, comme l'ont été avant lui la *koinê*, le latin et, dans une moindre mesure, le français : c'est la langue de la diplomatie et de l'économie américaines, devenue « langue internationale auxiliaire », pour reprendre la formule d'Umberto Eco, avant qu'une autre ne la détrône sans doute. Cependant, il y a aussi des raisons philosophiques pour que le *globish* soit plutôt de l'anglais : le lien entre la langue d'Empire et la philosophie analytique constitue à mes yeux l'assise culturelle de la « LIA ». D'une part, en effet, une certaine philosophie analytique prône l'angélisme de l'universel : ce qui compte, c'est le concept, pas le mot — Aristote est mon collègue à Oxford. Où l'on retrouve Platon : les langues sont les habits du concepts et l'habit importe peu ; Leibniz et sa caractéristique universelle : « Lorsqu'il surgira des controverses, il n'y aura pas plus besoin de discussion entre deux philosophes qu'il n'y en a entre deux calculateurs. Il suffira en effet qu'ils prennent leur plume, qu'ils s'assoient à une

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

table, et qu'ils se disent réciproquement (après avoir appelé, s'ils le souhaitent, un ami) : *calculemus*, calculons »³⁷ ; et le projet des Lumières : « Avant la fin du XVIIIème siècle, un philosophe qui voudra s'instruire à fond des découvertes de ses prédécesseurs sera contraint de charger sa mémoire de sept à huit langues différentes ; et après avoir consumé sa vie à les apprendre, il mourra avant de commencer à s'instruire. L'usage de la langue latine, dont nous avons fait voir le ridicule dans les matières de goût, ne pourrait être que très utile dans les ouvrages de philosophie, dont la clarté et la précision doivent faire tout le mérite, et qui n'ont besoin que d'une langue universelle et de convention »³⁸. Une belle compagnie philosophique en vérité, qui encourage à trouver dans l'anglais un latin contemporain et un ersatz plausible de langue universelle. Pourquoi pas l'anglais ?

D'autant que l'angélisme de l'universel s'accompagne d'un militantisme de l'ordinaire. L'anglais, pris cette fois comme idiome, dans la singularité des œuvres et des auteurs qui se sont exprimés en anglais dans la tradition philosophique, est par excellence la langue du fait, la langue de la conversation courante attentive à elle-même. Qu'il s'agisse de l'empirisme ou de la philosophie du langage ordinaire issue du *linguistic turn*, on dégonfle les baudruches de la métaphysique en étant, *matter of fact* et *fact of the matter*, attentifs à ce que nous disons quand nous parlons l'anglais de tous les jours. Non plus « pourquoi pas l'anglais », mais « parce que l'anglais ».

D'où la force exceptionnelle d'un *globish* appuyé sur, ou par, un « anglais analytique » qui fait paraître amphigourique une philosophie continentale engluée dans l'histoire et l'épaisseur des langues, et qui aura fait enseigner Jacques Derrida dans les seuls départements de littérature comparée. Depuis cette perspective, l'idée même d'intraduisible est nulle et non avenue, pire : dépourvue d'utilité.

L'autre scénario catastrophe est un travers, non plus analytique mais herméneutique et continental, dont le point de départ moderne, lié à l'encombrant problème du « génie » des langues, est le romantisme allemand (« Alors qu'en Italie la muse converse en chantant, qu'en France elle raconte et ratiocine avec préciosité, qu'en Espagne elle a l'imagination chevaleresque, qu'en Angleterre, elle pense avec acuité et profondeur, que fait-elle en

³⁶ C'est un terme que j'emprunte à Jean-Paul Nerrière, *Don't speak English, parlez globish* (Eyrolles, 2ème éd. mise à jour et complétée, 2006).

³⁷ Ed. Gehhardt, t. VII, p. 1980

³⁸ D'Alembert, *Encyclopédie, Discours préliminaire*, p. 143.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

Allemagne ? *Elle imite* », écrit par exemple Herder³⁹). J'en reviens toujours à cette phrase de Heidegger, qui rend cela lisible de manière caricaturale :

« La langue grecque est philosophique, autrement dit [...] elle n'a pas été investie par de la terminologie philosophique, mais philosophait elle-même déjà en tant que langue et que configuration de langue [*Sprachgestaltung*]. Et autant vaut de toute langue authentique, naturellement à des degrés divers. Ce degré se mesure à la profondeur et à la puissance de l'existence d'un peuple et d'une race qui parle la langue et existe en elle [*Der Grad bemisst sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*]. Ce caractère de profondeur et de créativité philosophique de la langue grecque, nous ne le retrouvons que dans notre langue allemande »
(M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie* [1930], tr. E. Martineau, Gallimard, 1987, p. 57s. Une note à la fin de la phrase indique : « Cf. Maître Eckhart et Hegel.)

Le grec donc, et l'allemand, plus grec que le grec. J'ai proposé de désigner ce second scénario-catastrophe par « nationalisme ontologique », en reprenant un diagnostic de Jean-Pierre Lefebvre dont je partage jusqu'aux virgules :

« Ce qui commence avec Fichte, parallèlement à un mouvement culturel où la poésie et la politique jouent un rôle majeur, c'est une réappropriation délibérée par la pensée allemande de son mode d'expression dans ce qu'il a de plus spécifique, original, irréductible. L'intraductibilité devient à la limite le critère du vrai, et ce nationalisme ontologique, conforté à l'ébahissement admiratif qu'il déclenche outre-Rhin plus que partout ailleurs, culminera chez Heidegger, qui n'en demeure pas moins l'un des plus grands philosophes de son siècle ».
(Jean-Pierre Lefebvre, « Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands », in : *Encyclopaedia universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1, 1990, p. 170)

Tout le travail du *Dictionnaire* va contre cette tendance à sacraliser l'intraduisible, travers symétrique du mépris universaliste. Mais si cette tendance insiste, c'est que, d'une part, le grec et l'allemand sont deux idiomes gros d'œuvres philosophiques déterminantes pour la philosophie et son histoire ; et que, d'autre part, Heidegger est le contemporain qui nous a appris ou ré-appris que « parler la langue est tout à fait différent de : utiliser une langue »⁴⁰, et que traduire est un « déploiement de sa propre langue à l'aide de l'explication avec la langue étrangère »⁴¹.

³⁹ *Lettres sur l'avancement de l'humanité*, in : P. Caussat, D. Adamski, M. Crépon, *La Langue source de la nation*, p.105. L'imitation devient la caractéristique géniale d'une langue qui aurait manqué de génie, exactement comme la main chez Aristote est « l'outil des outils », capable de les utiliser et donc de les valoir tous.

⁴⁰ *Qu'appelle-t-on penser*, trad. Becker et Granel, PUF, 1967, p. 88.

⁴¹ *Hölderlin, Andenkens*, GA 53, p. 79- 80.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

« Déterritorialiser » : synonymie et homonymie

Le cap à tenir entre ces deux écueils se laisse dire en termes deleuziens : « déterritorialiser ». On peut regrouper sous ce chef les deux points d'impact de la notion de performance sur un travail comme celui du *Vocabulaire*.

Le premier renvoie à ce que Humboldt désigne comme « synonymique des langues principales » : la manière dont les langues différentes produisent des mondes différents, ni tout à fait les mêmes ni tout à fait un autre. Il faut tenir, avec le Humboldt du « Fragment de monographie sur les Basques », que « la pluralité des langues est loin de se réduire à une pluralité de désignations des choses, elles sont différentes perspectives de cette même chose et quand la chose n'est pas l'objet des sens externes, on a affaire souvent à autant de choses autrement façonnées par chacun » : l'être est un effet de dire, nous sommes non seulement perspectivistes, relativistes, mais logologues. Humboldt ajoute : « La diversité des langues est condition immédiate d'une croissance pour nous de la richesse du monde et de la diversité de ce que nous connaissons en lui ; par là s'élargit en même temps pour nous l'aire de l'existence humaine, et de nouvelles manières de penser et de sentir s'offrent à nous sous des traits déterminés et réels »⁴². Telle est précisément l'ambition d'un ouvrage comme le *Dictionnaire*, dont Humboldt, s'acharnant à traduire l'*Agamemnon* d'Eschyle et désespérant d'y parvenir, préfigure le dessein (et le dessin, *disegno*) : « Une telle synonymie des langues principales [...] n'a encore jamais été tentée, bien qu'on en trouve chez beaucoup d'écrivains des fragments, mais elle deviendrait, si elle est traitée avec esprit, un ouvrage des plus séduisants ». La « synonymie des langues principales » renvoie au fait que les mots correspondants dans chacune des langues passent pour exprimer le même concept. Mais ils ne le font qu'avec une « différence », une « connotation », un « degré dans l'échelle des sentiments », qui fait précisément le partage entre mots et concepts : « Un mot est si peu le signe d'un concept que le concept ne peut pas naître sans lui, encore moins être fixé ; l'action indéterminée de la force de pensée se condense dans un mot comme de légers nuages apparaissent dans un ciel pur. C'est alors un être individuel, d'un caractère et d'une figure déterminés, d'une force agissant sur l'esprit, et capable de se transplanter »⁴³.

C'est encore à partir du mouvement de déterritorialisation, du dehors d'une autre langue donc, qu'on réussit à percevoir comment sa propre langue est « équivoquement »

⁴² « Fragment de monographie sur les Basques » [1822], traduit dans P. Caussat, D. Adamski, M. Crépon, *La langue source de la nation*, Mardaga, 1996, p. 433.

⁴³ Introduction à l'*Agamemnon* d'Eschyle [1816], GA VIII, 129s. ; trad. par D. Thouard, « Sur le caractère national des langues », Seuil, Points-Bilingues, 2000, p. 33s

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

fabriquée. En bonne logologie, c'est sur Lacan que je m'appuierais pour le faire entendre. On peut appliquer aux langues de la philosophie ce qu'il écrit, dans *L'Étourdit*, à propos des « langues » de chaque inconscient : « Une langue, entre autres, n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister »⁴⁴. L'homonymie, l'équivoque, au lieu d'être comme chez Aristote mal radical du langage est, non seulement condition du mot d'esprit, mais condition du propre d'une langue. Le choix des symptômes que sont les intraduisibles relève de l'attention aux homonymes. Il n'est pas difficile de le faire entendre sur des exemples. Ainsi pour le russe : *pravda*, qu'on a coutume de rendre par « vérité », signifie d'abord « justice » (c'est la traduction consacrée du *dikaïosunê* grec), et c'est donc un homonyme vu du français ; inversement, notre « vérité » est un homonyme du point de vue slave, puisque le terme écrase *pravda*, qui relève de la justice, et *istina*, qui relève de l'être et de l'exactitude. Il en va de même de l'ambiguïté « pour nous » de la racine *svet*, lumière/monde, comme de la problématique homonymie de *mir*, paix, monde et commune paysanne, sur laquelle ne cesse de jouer Tolstoï dans *Guerre et paix*. On pourrait dévider une bonne partie du dictionnaire en tirant ce fil. Car il ne s'agit évidemment pas seulement de termes isolés, mais de réseaux : ce que l'allemand désigne par *Geist* sera tantôt *Mind* et tantôt *Spirit*, et la *Phänomenologie des Geistes* sera tantôt *of the Spirit*, tantôt *of the Mind*, faisant de Hegel un religieux spiritualiste ou l'ancêtre de la philosophie de l'esprit. Mais cela vaut aussi pour la syntaxe et la grammaire, l'ossature des langues, avec les amphibologies ou homonymies syntaxiques suscitées par l'ordre des mots, les diglossies (une langue haute et une langue basse en russe, qu'on ne sait comment rendre), les nuances du temps et de l'aspect que certaines langues, et pas d'autres, écrasent, et jusqu'au doublet espagnol *ser/estar* qui rend notre « être » d'autant plus équivoque. Bref, il faut au moins deux langues pour savoir qu'on en parle une, pour en parler une. Ce sont, au fond, les homonymies d'une langue qui donnent le meilleur accès à la synonymie entre les langues.

Hannah Arendt, qui rédige son *Journal de Pensée* en plusieurs langues, manière de gérer à la fois son exil — « Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle », disait-elle en s'entretenant avec Gunther Gauss— et sa pratique des textes philosophiques, thématise cela très précisément comme geste philosophique :

« Pluralité des langues : s'il n'y avait qu'une seule langue, nous serions peut-être plus assurés de l'essence des choses.

Ce qui est déterminant, c'est le fait 1) qu'il y ait plusieurs langues et qu'elles se distinguent non seulement par leur vocabulaire, mais également par leur grammaire, c'est-à-dire essentiellement par leur manière de penser, et 2)

⁴⁴ Scilicet 4, Le Seuil, 1973, p. 47

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

que toutes les langues peuvent être apprises.

Etant donné que l'objet, qui est là pour soutenir la présentation des choses, peut s'appeler aussi bien 'Tisch' que 'table', cela indique que quelque chose de l'essence véritable des choses que nous fabriquons et que nous nommons nous échappe. Ce ne sont pas les sens et les possibilités d'illusion qu'ils recèlent qui rendent le monde incertain, et pas davantage la possibilité imaginable ou la crainte vécue que tout ne soit qu'un rêve, mais bien plutôt l'équivocité de sens qui est donnée avec la langue et avant tout avec les langues. Au sein d'une communauté humaine homogène, l'essence de la table est indiquée sans équivoque par le mot 'table', et pourtant dès qu'il arrive aux frontières de la communauté, il chancelle.

Cette équivocité chancelante du monde et l'insécurité de l'homme qui l'habite n'existeraient naturellement pas s'il n'était pas possible d'apprendre les langues étrangères, possibilité qui nous démontre qu'il existe encore d'autres 'correspondances' que les nôtres en vue d'un monde commun et identique, ou quand bien même il n'existerait qu'une seule langue. D'où l'absurdité de la langue universelle — contre la 'condition humaine', l'uniformisation artificielle et toute puissante de l'équivocité. »⁴⁵.

Même un « objet des sens externes », contrairement à ce qu'en dit Humboldt, se diffracte donc selon son nom : *trapeza*, à quatre pieds comme un comptoir de changeur, ou plutôt *tabula* comme une tablette à écrire, ou *mesa* comme un plateau au pied des montagnes. Cette « équivocité chancelante du monde » fait que nous ne sommes pas assurés de l'essence des choses : la logologie comme mise en cause de l'assurance ontologique.

« je te prends les genoux », un kerdaleon muthos

Sous la notion lâche de performance, j'ai réuni jusqu'ici au moins deux types d'actes de langage : des actes de parole, tels que le *Poème* de Parménide lu par Gorgias ou les *statements* des auditions de la Commission Vérité et Réconciliation, et, d'autre part, ce que j'aimerais appeler des actes de langue, avec la responsabilité sémantique ou l'effet-monde de la différence des langues. Je voudrais, par le biais d'un dernier exemple, tenter de rapprocher encore performance et performatif *stricto sensu*.

Il s'agit à nouveau de quelque chose comme une scène primitive : l'invention chez Homère du discours efficace, du « discours qui gagne ». Mais, une fois de plus, je ne m'en tiens pas au cadre austinien, puisqu'il y va de poésie — ne décidons pas entre « usage poétique du langage » et « usage du langage en poésie » : dans un cas comme dans l'autre, Austin nous aura prévenus, « ces emplois n'ont rien à voir avec l'usage illocutoire »⁴⁶.

⁴⁵ *Journal de pensée*, cahier II, Nov. 1950 [15], trad fr. Courtine-Denamy mod. Seuil, 2005, t. I, p. 56-57. Voir aussi Nov. 1965 [58] et [59], et Juillet 1968 [76] et [77].

⁴⁶ *Quand dire...*, *op. cit.* p. 116 [angl. p. 104].

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

Voici la scène, l'une des plus connues de l'*Odyssée* : l'arrivée chez les Phéaciens. Ulysse, échappé du naufrage, remonte de la plage vers le fleuve et s'endort épuisé sous les feuilles. Nausicaa et ses femmes viennent laver le linge et jouent pendant qu'il sèche. Leur ballon tombe dans une cascade, elles crient, il se réveille. Assis, il agite en son esprit et en son cœur :

« Et le divin Ulysse émergea des broussailles. Sa forte main cassa dans la dense verdure un rameau bien feuillu, qu'il donnerait pour voile à sa virilité de mortel. Puis il sortit du bois. Tel un lion des montagnes, qui compte sur sa force, les yeux en feu, s'en va, par la pluie et le vent, se jeter sur les bœufs ou les moutons, ou court forcer les daims sauvages; c'est le ventre qui parle. Tel, en sa nudité, Ulysse s'avançait vers ces filles bouclées : le besoin le poussait. Quand l'horreur de ce corps tout gâté par la mer leur apparut, ce fut une fuite éperdue ». (*Odyssée*, VI, v.127-138; je conserve, en la précisant parfois, la belle traduction de Bérard)

Seule Nausicaa fait face :

« Ulysse hésita : ou bien supplier cette fille charmante et la prendre aux genoux [*gounôn lissoito labôn*], ou bien sans plus avancer n'user que de paroles douces comme le miel? Il pensa tout compté que mieux valait rester à l'écart et n'user que de paroles douces comme le miel : *l'aller prendre aux genoux* [*gouna labonti*] pouvait la courroucer. Aussitôt il tint ce discours doux comme le miel et plein de profit [*meilikhion kai kerdaleon phato muthon*] : 'Je suis à tes genoux [*gounomai se*], maîtresse, que tu sois déesse ou mortelle' » (VI, v. 141-149, c'est moi qui souligne).

Faisant alors un éloge de Nausicaa qui ressemble au cantique des cantiques, Ulysse poursuit :

« Jamais mes yeux n'ont vu pareil mortel, ni homme ni femme, le respect [*sebas*] me tient quand je te regarde, à Délos un jour près de l'autel d'Apollon j'ai perçu [*enoêsa*] ainsi une jeune pousse de palmier qui montait[...] Tout comme en le voyant, je fus en mon cœur saisi de stupeur longtemps, car jamais rien de tel n'était monté d'un arbre de la terre,
ainsi toi, femme, je t'admire, je suis saisi de stupeur, *j'ai terriblement peur de prendre tes genoux* [*deidia d'ainôs gounôn apsasthai*]
(VI, v. 160-169, c'est moi qui souligne).

Quand dire, c'est faire. Dire « je suis à tes genoux » au lieu d'y être, pour mieux y être comme il faut, « car j'ai terriblement peur de prendre tes genoux ». Le *kerdaleon muthos*, sur *kerdos*, « gain, profit, avantage », ce « discours gagnant » que vient de proférer Ulysse, n'est-ce pas un acte de langage qui ressemble fort au performatif ? A tout prendre, cet acte-là rentrerait même dans la catégorie des *behabitives*, « comportatifs » ou « comportementaux » : « 'Je vous salue' peut en venir à remplacer le salut lui-même, et se transformer en énonciation performative pure. Dire 'je vous salue', c'est vous saluer »⁴⁷ . A condition de préciser qu'Ulysse en apparaît comme l' « inventeur », non tant qu'il invente le premier 'salut' qui se

⁴⁷ *Ibid*, p. 100 [angl. p. 81], et pour les « comportatifs » en général, voir la 4ème partie de la dernière conférence.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

passé de saluer, la première supplication sans geste de supplier, mais parce qu'il (Ulysse/Homère) attire l'attention sur la substitution de l'acte de parole à l'acte réel, à l'acte de chose, et sur l'avantage de cette substitution.

C'est pourquoi il est intéressant de soumettre cette phrase aux différents critères austiniens du performatif. C'est et ce n'est pas un performatif. Soulignons les points de contact majeurs :

1. C'est bien un *speech act* qui agit « *in saying* » (illocutoire) et pas seulement « *by saying* » (perlocutoire).

2. Est-il ou non conventionnel ? Car la convention, que nous avons négligée jusqu'ici, constitue l'un des plus sûrs critères de distinction : « Les actes illocutoires sont conventionnels, les actes perlocutoires *ne le sont pas* »⁴⁸. La réponse est plutôt perverse. En effet, prendre les genoux est une convention — c'est le geste que font les suppliants —, mais : « je te prends les genoux » ne l'est pas. Or, précise Austin, « des actes des deux types [sc. illocutoires et perlocutoires] [...] peuvent être exécutés sans qu'on use de paroles ; mais même alors, l'acte (l'avertissement par exemple) doit être un acte non verbal *conventionnel* pour mériter d'être appelé illocutoire ; et, en revanche, les actes perlocutoires ne sont pas conventionnels, bien qu'on puisse les susciter par des actes qui le sont »⁴⁹. D'où ce paradoxe : si Ulysse avait pris les genoux, puisqu'il s'agit là d'un geste conventionnel, il aurait fait un acte illocutoire, un performatif, alors qu'en inventant de dire : « je te prends les genoux ... car j'ai trop peur de te prendre les genoux », c'est beaucoup moins sûr !

3. Quant aux effets et aux conséquences, les catégories sont encore plus difficiles à définir et à assigner. L'acte illocutoire est « lié à » des effets, mais son propre n'est pas, comme l'acte perlocutoire, d'en « produire » ; « néanmoins, il y a [...] trois manières dont les actes illocutoires sont liés à des effets : trois manières distinctes de la production d'effets telle qu'elle caractérise l'acte perlocutoire »⁵⁰, à savoir :

a) *securing uptake* (« s'assurer d'avoir été bien compris ») : « Un acte illocutoire n'aura pas été effectué avec bonheur, ou avec succès, si un certain effet n'a pas été produit. Cela ne signifie pas pour autant que l'acte illocutoire soit lui-même la production d'un certain effet. Simplement on ne peut dire que j'ai averti un auditoire s'il n'a pas entendu mes paroles

⁴⁸ *Ibid.*, p. 129 [angl. p. 121 (cf. l'exemple de la « révérence », p. 117 [angl. p. 107])].

⁴⁹ *Ibidem*, p. 129

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125. Il faut citer ici la 2^{ème} éd. anglaise, plus claire : « So here are three ways, securing uptake, taking effect, and inviting a response, in which illocutionary acts are *bound up* with effects ; and these are all distinct from the *producing of effects* which is characteristic of the perlocutionary acts » (p. 118, c'est moi qui souligne). Cf. p. 129 [angl. p. 121].

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

ou ne les a pas prises en un certain sens. Un effet doit être produit sur l'auditoire pour qu'un acte illocutoire puisse être tenu pour achevé »⁵¹. « Je suis à tes genoux » satisfait à ce critère : Ulysse a certes été bien compris de Nausicaa.

b) *taking effects* (« prendre effet », à ne pas confondre avec « produire des conséquences ») ; l'exemple est assez clair : « 'Je baptise ce bateau le *Reine Elisabeth* ' a seulement pour effet de nommer ou baptiser le bateau ; et certains actes ensuite comme de l'appeler le *Généralissime Staline* seraient alors nuls et nonavenus ». « Je te prends les genoux » ne semble pas prendre effet de cette manière-là, Ulysse pourrait encore prendre la main de Nausicaa, ou prendre les genoux d'Alkinoos. Il y a cependant un effet conventionnel de ce genre, dans la mesure où Nausicaa ne peut pas ne pas l'écouter : le geste du suppliant est un geste religieux et solennel comme celui du serment (Achille refusant à Priam suppliant de lui rendre le corps d'Hector fait rupture ou événement hors convention), et avec le *kerdaleon muthos* le discours se passe du geste, vaut geste.

c) *inviting response* (« inviter à répondre »). La différence avec la réponse au perlocutoire est encore plus délicate. Elle passe, nous l'avons signalé en commençant, entre « J'ai ordonné et il a obéi [*I ordered him and he obeyed*] », et « Je l'ai fait obéir [*I got him to obey*] »⁵², la seconde formulation impliquant, si je comprends bien, un acte perlocutoire de persuasion (lié à des moyens divers, de type rhétorique comme des « incitations », une « présence personnelle », mais aussi, éventuellement, à une « influence pouvant aller jusqu'à la contrainte »). La seule certitude est que « Je te prends les genoux » provoque une réponse de Nausicaa, et que cette réponse, elle-même profuse, est cependant conventionnelle et toute adressée au suppliant : « Alors Nausicaa aux bras blancs lui dit en retour 'Etranger, puisque tu ne ressembles pas à un mortel ni méchant ni insensé, [...] ne crains pas de manquer ni d'habits ni de rien que l'on doive accorder au suppliant malheureux qui s'approche' »⁵³. C'est pourquoi j'en déduirai, sans trancher, que la perlocution est efficace et que l'invention illocutoire est réussie.

Devant cette confusion, on comprend que Benveniste ait choisi de privilégier un critère et un seul, le critère grammatical : l'énonciation illocutoire doit être à la 1^{ère} personne, voix active, avec asymétrie du présent — pour Benveniste « Venez », ou « Chien » sur la pancarte, ne sont pas des performatifs.

« Un énoncé est performatif en ce qu'il dénomme l'acte performé, du fait

⁵¹ *Ibidem*, p. 124 et 125 pour tout ce qui suit [angl. p. 115-116]

⁵² *Ibidem*, p. 125 [angl. p. 117] ; cf. *supra*, n. 4. On se reportera pour la suite à l'anglais p. 118.

⁵³ *Odyssée*, VI, 187-193.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

qu'Ego prononce une formule contenant le verbe à la 1ère personne du présent. [...] Un énoncé performatif n'est pas tel en ce qu'il peut modifier la situation d'un individu, mais en tant qu'il *par lui-même* un acte. L'énoncé *est* l'acte »⁵⁴

Le performatif aura donc pour propriété essentielle:

« celle d'être *sui-référentiel*, de se référer à une réalité qu'il constitue lui-même, du fait qu'il est effectivement énoncé dans des conditions qui font acte. De là vient qu'il est à la fois manifestation linguistique, puisqu'il doit être prononcé, et fait de réalité, en tant qu'accomplissement d'acte. L'acte s'identifie donc avec l'énoncé de l'acte. Le signifié est identique au référent ».

Cette définition qui simplifie tout cadre parfaitement avec le « Je suis à tes genoux » : l'énoncé est bel et bien l'acte, et le signifié est identique au référent.

Une série de remarques, pour ouvrir plutôt que pour conclure.

Ce pourrait être là le point de départ pour une histoire, ou plutôt pour une généalogie, du performatif. Austin, s'appuyant sur Jespersen et sa conception très discutable d'un « langage primitif », suggère que « historiquement, du point de vue de l'évolution du langage, le performatif ne serait apparu qu'après certaines énonciations plus primaires », sous forme notamment de « performatifs implicites, inclus (comme parties d'un tout) dans la plupart des performatifs explicites [...] ('je ferai' par exemple serait apparu avant 'je promets que je ferai') »⁵⁵ ; avec le constatif et le performatif, il ne s'agirait pas tant de « deux pôles » que d'une « évolution historique ». C'est, pour ma part, au sein du performatif lui-même que je voudrais distinguer quelque chose comme des époques ou des âges. Avec Ulysse et Homère, il y va d'un performatif « païen ». « Païen » renverrait ici aux conditions de félicité, qu'on pourrait esquisser de la manière suivante : il faut le cosmos à cette invention, en tout cas cette invention se fait en structure de communication et d'analogie cosmiques, et, tout le passage ne cesse d'en témoigner, dans la perméabilité homme-dieu. Ulysse, le divin, est un lion des montagnes, un homme viril et nu, une épave d'écume; Nausicaa est une jeune fille, une déesse ou une mortelle, c'est, au plus exact, le jeune fût d'un palmier. Le *kerdaleon muthos*, soyons-y sensible, est l'invention d'un homme pour une femme : la manière la moins effrayante de la prendre aux genoux, avec ce geste du suppliant qui, selon les « considérations hasardeuses d'Onians »⁵⁶, s'adresse au pouvoir d'engendrer (*gignomai*), au genou (*gonu*) comme siège de la puissance vitale. Mais, surtout, le païen ne s'autorise que de lui-même, il est à lui-même sa propre autorité. Pourquoi ? Parce que, au plus loin du monothéisme, rien ne dit qu'il ne soit

⁵⁴ E. Benveniste, « La philosophie analytique et le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 274, comme la citation suivante.

⁵⁵ *Quand dire...*, *op. cit.*, p.92 ; puis p. 149.

Cassin, Barbara
Sophistique, performance, performatif

pas lui-même un dieu : un païen, c'est celui qui suppose que l'autre, celui ou celle qui s'avance en face, peut être un dieu. Il lui dit : je te prends les genoux, « que tu sois déesse ou mortelle », et elle se dit « maintenant, il ressemble aux dieux des champs du ciel » (VI, 243). Jean-François Lyotard a raison d'affirmer : « Un dieu païen, c'est par exemple un narrateur efficace »⁵⁷. Car chacun est auteur, ne s'autorise que de lui-même, au sens où il s'autorise de son pouvoir être dieu.

Par différence avec le chrétien : « Ceci est mon corps ». Ceci n'est mon corps que parce que Dieu, le Dieu unique, le dit et m'autorise à le dire. Ou avec le moderne : « Je déclare la séance ouverte », parce c'est moi le juge investi de l'autorité judiciaire. On distinguerait ainsi un performatif païen, poétique et politique, un performatif chrétien, religieux et sacramentaire⁵⁸, et un performatif sécularisé, socialisé ou sociologisé, selon les trois modèles : « Je te prends les genoux »/ « Ceci est mon corps »/ « La séance est ouverte ».

Cette généalogie du performatif laisse ouverte la question du rapport entre performatif et performance, catégorie beaucoup plus vaste, comme celle des actes de langage, et dont le performatif constitue quelque chose comme la fine pointe. Penser en termes de performance est en tout cas lié, à mes yeux, à la transformation du paysage général qu'Austin entend opérer avec le performatif. Il y insiste dans sa dernière conférence, en exposant les cinq classes plus générales de performatifs, qui, même s'il est « loin d'être aussi contents des unes que des autres », permettent cependant de :

«[...] mettre en pièces deux fétiches (que je suis assez enclin, je l'avoue, à maltraiter...), à savoir : 1) le fétiche vérité-fausseté, et 2) le fétiche valeur-fait [value-fact] »
(*Quand dire...*, *op. cit.*, p. 153 [angl. p. 150]).

Mais je n'ai que trop parlé. Permettez-moi de conclure abruptement sur cette dernière phrase d'Austin, à la toute fin de sa dernière conférence :

« I leave to my readers the real fun of applying it in philosophy »
(*How to do ...*, p. 164)

[Recebido em janeiro de 2009; aceito em janeiro de 2009.]

⁵⁶ C'est ainsi que Chantraine, *op. cit.* sv *gonu*, renvoie à R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge U.P., 1951, p. 174-183 (trad. fr. *Les Origines de la pensée européenne*, Seuil, 1999).

⁵⁷ J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, 1977, voir en particulier p. 43-49.

⁵⁸ Voir Irène Rosier, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, 2004