Gilles PLANTE

Ph.D., avocat et magistrat à la retraite.

(2013)

LE DÉFI DE GORGIAS

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Gilles PLANTE

LE DÉFI DE GORGIAS.

Centre d'Études en humanités classiques.

Québec : La Société scientifique parallèle inc., 2013, 70 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 3 mars 2013 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : gilleplante@cgocable.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 27 mars 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Gilles Plante

Ph.D., avocat et magistrat à la retraite.

Le défi de Gorgias.

Centre d'Études en humanités classiques.
Québec : La Société scientifique parallèle inc., 2013, 70 pp.

[ii]

Éditeur : Société Scientifique Parallèle Inc.
4010 rue Cormier
Notre-Dame-du-Mont-Carmel
Québec

ISBN: 978-2-921344-26-5

Dépôt légal
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
1^{er} trimestre 2013

© Gilles Plante, 28 février 2013
350, De la terrasse
Saint-Étienne-des-Grès, Québec
Canada G0X 2P0

Table des matières

[Avant-propos](#) [iii]

Chapitre I. [Un personnage important](#) [5]

Chapitre 2. [Le critère de vérité](#) [7]

Chapitre 3. [Rien n'existe](#) [11]

Section 1. [Le cas : « le non-être n'est pas »](#) [15]

Section 2. [Le cas : « l'être n'est pas »](#) [17]

L'opposition « éternel-engendré » [17]

i. Ni éternel [18]

ii. Ni engendré [23]

iii. Ni les deux à la fois [26]

iv. Conclusion sur « Ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois » [27]

L'opposition « un-plusieurs » [29]

Section 3. [Le cas : « le non-être n'est pas et l'être n'est pas »](#) [33]

Section 4. [Conclusion sur « Rien n'existe. »](#) [35]

Chapitre 4. [Si quelque chose existe, il n'est pas appréhendé.](#) [37]

Section 1. [Position du problème](#) [39]

Section 2. [Ce qui est aberrant](#) [41]

Section 3. [Cela est absurde](#) [43]

Section 4. [Chaque objet a pour critère un sens spécifique](#) [45]

Chapitre 5. [Si quelque chose est appréhendé, il est incommunicable à autrui.](#) [47]

Section 1. [Position du problème](#) [49]

Section 2. [L'être n'est pas notre discours](#) [51]

Section 3. [Le discours ne manifeste pas l'objet extérieur](#) [53]

Chapitre 6. [Conclusion](#) [57]

[iii]

Le défi de Gorgias

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Cher lecteur

Selon Diogène Laërce, Parménide « voyait dans la raison le critérium du vrai [Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε] ». Par contre, « Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de vérité », écrit Sextus Empiricus. Depuis cette lointaine époque, le débat se poursuit de génération en génération.

Devant le spectacle que donnent les philosophes, qui se partagent en deux camps, certains suivent l'exemple de Sextus Empiricus ; ils tournent le dos à ces « spéculations » qui, somme toute, ne conduisent nulle part, disent-ils. D'autres ne renoncent pas ; ils cherchent une solution. Ainsi fait Thomas d'Aquin :

Il s'impose que nous cherchions par nous-mêmes [un dénouement] ; ou que, en ceci, nous soyons conseillés par ceux qui le cherchent (...). Mais, comme, dans le choix de retenir ou de rejeter, l'homme ne doit pas être conduit par l'amour ou la haine de qui introduit une opinion, mais plus par

la certitude de la vérité, c'est pourquoi [Aristote] dit qu'il faut aimer l'un et l'autre, i.e. ceux dont nous suivons l'opinion, et ceux nous rejetons l'opinion. Car, les uns et les autres étudient pour chercher la vérité, et ils nous aident en cela. Mais il nous faut encore être persuadés par les plus certains, i.e. suivre l'opinion de ceux qui sont parvenus à la vérité avec plus de certitude. (Sententia libri Metaphysicae, livre. 12, leçon 9, n° 14)

Pour ma part, dans ce livre, j'ai choisi de marcher dans la voie fréquentée par ceux qui recherchent une solution, sans prétendre avoir conquis la «certitude de la vérité» aussi parfaitement qu'eux, bien que je sois persuadé d'être dans la bonne voie. Et je crois opportun d'offrir cette conviction en partage à ceux qui, comme moi, jugent que l'étude des humanités classiques est plus que jamais nécessaire en ce siècle où la *technologie*, cet oracle de la nouvelle Pythie contemporaine, prétend à un triomphe dont les lendemains risquent fort de décevoir sa suite.

Saint-Étienne-des-Grès, 28 février 2013

Gilles Plante

[iv]

[5]

Le défi de Gorgias

Chapitre 1

Un personnage important

[Retour à la table des matières](#)

Gorgias de Léontion (483-375 avant J.-C.) naquit à Léontion (Léontinoi), ville de Sicile indiquée sur la carte ci-jointe, en cette époque où la Sicile fait partie de la Grande Grèce ¹. Élève d'Empédocle d'Agrigente (490-435 avant J.-C.) et contemporain de Socrate (470-399 avant J.-C.), il vint à Athènes en 427 ; Agrigente est également en Sicile. À Athènes, Gorgias connut une carrière de rhéteur brillante ; on lui érigea d'ailleurs une statue en or massif à Delphes. Platon (427-347 avant J.-C.), disciple de Socrate, lui a consacré un dialogue peu flatteur. Gorgias est célèbre pour son ouvrage

intitulé : Sur le Non-Être ou sur la Nature.

¹ Voyage au cœur de la civilisation grecque, Dossier pédagogique J.F. Bradu, professeur agrégé histoire-géographie, La colonisation de la Grande Grèce , [URL](#).

De cette œuvre, qui ne nous est pas parvenue, nous avons deux recensions. L'une fut écrite par Sextus Empiricus, un auteur dont la vie nous est très peu connue, si ce n'est qu'il vécut au second siècle après Jésus-Christ et qu'il écrivit, entre autres, un ouvrage intitulé : *Contre les logiciens*². L'autre recension fait partie du corpus aristotélien, bien que les experts jugent que l'ouvrage ne fut pas écrit par Aristote lui-même : *De Mélissus, de Xénophane, et de Gorgias*.

La recension que Sextus Empiricus fait du *Sur le Non-Être ou sur la Nature* écrit par Gorgias tient en vingt-deux paragraphes (§ 65-87), courts bien que fort denses, où « le sophiste emploie la dialectique éléate, attentif seulement à la rigueur du raisonnement et non au contenu même de ses propositions »³, écrit Jean Voilquin. Comme il est très difficile de faire la part entre ce que Gorgias, d'une part, et ce que Sextus, d'autre part, ont respectivement écrit, nous prenons le texte tel que Sextus nous le présente.

² Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, I, 65-87. Traduction anglaise par R. G. Bury, Loeb Classical Library (bilingue, Grec & Anglais), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1935 (7^e édition, 2006).

³ *Penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, traduction, introduction et notes par Jean Voilquin, GF-Flammarion (Garnier Frères, Paris), 1964, p. 216.

À la dialectique éléate, est d'abord associé le nom de Zénon d'Élée (480-420 avant J.-C.), son « fondateur », ce qu'aurait écrit Aristote selon Diogène Laërce ⁴. Et le nom de Zénon est lui-même associé à celui de Parménide d'Élée (530-444 avant J.-C.) ⁵, maître de Zénon et auteur d'un ouvrage en vers intitulé *Sur la nature* ⁶, dont seulement des fragments nous sont parvenus ; pour Parménide : « Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· (Il voyait dans la raison le critérium du vrai. », dit Diogène Laërce.

Dans son poème, Parménide d'Élée exprime ce « critérium » en ces termes :

⁴ « Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης εὐρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς, ὥσπερ Ἐμπεδοκλέα ῥητορικῆς. (Aristote, dans le Sophiste, attribue à Zénon l'invention de la dialectique, et à Empédocle celle de la rhétorique.) » : Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité, traduction nouvelle de Charles Zevort, Tome second, Paris, 1847, Livre IX, Chapitre V. [URL](#).

⁵ « Καὶ αὐτὸς δὲ διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ, καθάπερ Ἡσίοδος τε καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς. Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· τὰς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν. (C'est en vers qu'il avait exposé ses idées philosophiques, aussi bien qu'Hésiode, Xénophane et Empédocle. Il voyait dans la raison le critérium du vrai et n'admettait pas la certitude des données sensibles.) » : Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité, traduction nouvelle de Charles Zevort, Tome second, Paris, 1847, Livre IX, Chapitre III. [URL](#).

⁶ Jean Bollack, Parménide De l'Étant au Monde, Paris, 2006, Éditions Verdier, Verdier Poche.

[6]

II. Εἰ δ' ἄ γ' ἐ γὼν ἐ ρέ ω, κό μισαι δὲ σὺ
 μῦ θον ἀ κού σας, αἶ περ ὁ δοῖ μοῦ ναι διζή σιό ς
 εἰ σι νοῆ σαι· ἡ μὲ ν ὅ πως ἔ στιν τε καὶ ὥ ς οὐ κ
 ἔ στι μὴ εἶ ναι, Πειθοῦ ς ἐ στι κέ λευθος - Ἀ ληθεί η
 γὰ ρ ὁ πηδεῖ , [5] ἡ δ' ὥ ς οὐ κ ἔ στιν τε καὶ ὥ ς
 χρεώ ν ἐ στι μὴ εἶ ναι, τὴ ν δὴ τοι φρά ζω
 παναπευθέ α ἔ μμεν ἀ ταρπό ν· οὔ τε γὰ ρ ἄ ν γνοί ης
 τό γε μὴ ἐδὲ ν - οὐ γὰ ρ ἀ νυστό ν - οὔ τε φρά σαις.
 ...III. τὸ γὰ ρ αὐ τὸ νοεῖ ν ἐ στί ν τε καὶ εἶ ναι.

II. Allons, je vais te dire et tu vas entendre quelles
 sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence ;
 l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas, chemin de la
 certitude qui accompagne la vérité ; [5] l'autre, que l'être n'est
 pas : et que le non-être est forcément, route où je te le dis, tu ne
 dois aucunement te laisser séduire. Tu ne peux avoir connais-
 sance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ;
 [III] car le pensé et l'être sont une même chose. ⁷

La conclusion de la recension que Sextus Empiricus fait du *Sur le Non-Être ou sur la Nature*, écrit par Gorgias, est

énoncée au paragraphe (87) en des termes opposés à la thèse sou-
 tenue par Parménide sur le « critérium du vrai » :

(87) Τοιοῦ των οὔ ν παρὰ τῷ Γοργί αι ἡ πορημέ νων
 οἷ χεται ὅ σον ἐ π' αὐ τοῖ ς τὸ τῆ ς ἀ ληθεί ας κριτή ριον·

(87) Telles sont, donc, les apories (ἡ πορημέ νων) que l'on
 trouve chez Gorgias : pour autant qu'on s'y arrête, le critère de
 la vérité (ἀ ληθεί ας κριτή ριον) s'évanouit.

⁷ Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (1887). [URL](#).

Dans notre examen de ces « apories », le texte grec que nous emploierons est celui du *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Hermann Diels.⁸ Il existe plusieurs traductions françaises du *Contre les logiciens* : Louis Campos en propose une bibliographie nourrie.⁹ Pour notre part, nous emploierons la traduction française de Jean-Paul Dumont.¹⁰

⁸ Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906, Weidmannsche Buchhandlung. [URL](#).

⁹ Louis Campos, *Gorgias de Léontion, Sur le non-être ou Sur la nature*. [URL](#).

¹⁰ "Les Écoles présocratiques". Édition établie par Jean-Paul Dumont, *Folio/essais*, Gallimard, 1991 – Première édition dans la collection "La Pléiade", 1988.

[7]

Le défi de Gorgias

Chapitre 2

Le critère de vérité

[Retour à la table des matières](#)

Sextus Empiricus présente Gorgias et son ouvrage comme suit :

(65) Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίου ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τὰ γματοῦς ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. Ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἔν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώποις, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλῳ.

(65) Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de vérité. Mais ce n'est pas de la même manière que les tenants de Protagoras. Dans son livre intitulé *Du non-être, ou de la nature* il met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales : premièrement, et pour commencer, que rien n'existe ; deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender ; troisièmement, que même si on peut

l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres.

Comment Gorgias parvient-il à *supprimer le critère de vérité* ? En mettant en place trois propositions fondamentales, et ce, « dans l'ordre » suivant :

premièrement, et pour commencer, que *rien n'existe* (οὐ δὲ ν ἔστί);

deuxièmement que, même *s'il existe quelque chose* (εἰ καὶ ἔστί), *l'homme ne peut l'appréhender* (ἀ κατὰ ληπτον ἀ νθρώπῳ);

troisièmement, que même *si on peut l'appréhender* (εἰ καὶ καταληπτόν), *on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres* (ἀλλὰ τοί γε ἀ νέ ξοιστον καὶ ἀ νερμή νευτον τῷ πέ λας).

Comment peut-on être « attentif seulement à la rigueur du raisonnement et non au contenu même de ses propositions », comme l'écrit Jean Voilquin, devant : « rien n'existe (οὐ δὲ ν ἔστί) » ?

D'abord, soyons attentif à « οὐ δὲ ν ἔστί », dont une traduction littérale est : « Rien n'est. ». Si on forme le *carré d'Apulée* ¹¹ — Apulée vécut aussi, comme Sextus Empiricus, au second siècle après Jésus-Christ — des oppositions en A (affirmatif universel), E (négatif universel), I (affirmatif particulier) et O (négatif particulier), on obtient :

[8]

¹¹ Apulée de Madaure, De la doctrine de Platon, Livre I, œuvres complètes d'Apulée, traduites en français par Victor Bétolaud, Tome troisième, Paris, 1836, C.L.F. Panckoucke. [URL](#).

Que faut-il entendre par « tout » dans : « A. Tout est. » ? Gorgias écrit : « οὐδὲ ν ἔστιν »), dont une traduction littérale est : « Rien n'est. » (*Tout n'est pas.*). Dans le *carré d'Apulée*, nous plaçons ce mot de Gorgias en E. Pour découvrir son opposé en A, il faut chercher chez Parménide, qui écrit : « VIII [5] [L'être] (...) est maintenant tout entier (ἐπεὶ ν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν). [24] Tout est plein de l'être. (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος). ¹² Le « πᾶν » de Parménide, c'est le « tout » dans : « Tout est. »

Dans le *carré d'Apulée*, les propositions en A, E, I et O présentent certaines propriétés logiques qu'il convient de mentionner :

- A et E sont en *opposition de contraires*. — Elles s'opposent dans le vrai de telle manière que A et E ne peuvent pas être tous les deux vraies ; si l'une est connue comme vraie, l'autre est nécessairement fausse. Mais, elles ne s'opposent pas de la même manière dans le faux, parce que A et E peuvent être tous les deux fausses ; si l'une est connue comme fausse, l'autre peut être vraie ou fausse.
- A et O sont en *opposition de contradictoires*. — Elles s'opposent de la même manière dans le vrai et dans le faux ; si l'une est connue comme vraie, l'autre est connue comme fausse.
- E et I sont aussi en *opposition de contradictoires*. — Elles s'opposent de la même manière dans le vrai et dans le faux ; si l'une est connue comme vraie, l'autre est connue comme fausse.

¹² Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (1887). [URL](#).

- I et O sont en *opposition de sous-contraires*. — Elles s'opposent dans le faux de telle manière que I et O ne peuvent pas être tous les deux fausses ; si l'une est connue comme fausse, l'autre est nécessairement vraie. Mais, elles ne s'opposent pas de la même manière dans le vrai, parce que I et O peuvent être tous les deux vraies ; si l'une est connue comme vraie, l'autre peut être vraie ou fausse.

À partir du *carré d'Apulée* des oppositions en A (affirmatif universel), E (négatif universel), I (affirmatif particulier) et O (négatif particulier), on obtient un *hexagone de Blanché* ¹³ tel que tracé à la page suivante.

Dans l'*hexagone de Blanché*, où sont déjà identifiées deux paires de contradictoires (A-O et E-I), une paires de contraires (A-E), une paire de sous-contraires (I-O) et certains équipollents (*U : soit A soit E ; Y : I et O*), peuvent aussi être identifiées des relations d'antécédent à conséquent, certains autres équipollents, une troisième paire de contradictoires, un trilemme strict de contraires et un trilemme large de sous-contraires :

1. autres équipollents :

1.1. A : I et O ;

1.2. E : O et U ;

¹³ Robert Blanché, *Structures intellectuelles Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Paris, 1969, 2^e édition, Librairie philosophique J. Vrin, passim.

[9]

HEXAGONE DE BLANCHÉ

1.3. O : soit E soit Y ;

1.4. I : soit A soit Y ;

2. relations d'antécédent à conséquent :

2.1. U est conséquent de A ;

2.2. U est conséquent de E ;

2.3. I est conséquent de Y ;

2.4. O est conséquent de Y ;

2.5. I est conséquent de A ;

2.6. O est conséquent de Y ;

3. une troisième paire de contradictoires :

3.1. U-Y

4. un trilemme strict de contraires :

4.1. la triade AEY constitue un trilemme strict : AEY sont mutuellement exclusifs, mais collectivement exhaustifs : poser l'un exige de nier les deux autres, mais nier l'un exige de poser l'un *ou* l'autre de la paire qui reste et exige encore de nier celui qui n'est pas posé : *de trois, un* ;

5. un trilemme large de sous-contraires :

5.1. la triade UIO constitue un trilemme large : en poser deux exige de nier celui qui reste, et en nier un exige de poser l'un *et* l'autre de la paire qui reste : *de trois, deux*.

Selon Gorgias, qui « met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales » dont « premièrement, et pour commencer, que *rien n'existe* », si nous situons cette position dans le *carré d'Apulée* en : E - *Rien n'est.*, alors doivent être nié :

[10]

a) I : *Quelque partie [du tout] est.* (chez Gorgias : *il existe quelque chose*) qui est la contradictoire de E ;

b) A : *Tout est.* (innommé chez Gorgias) qui est la contraire de E.

Autrement dit, si Gorgias pose que « *rien n'existe* » est vraie, alors « *il existe quelque chose* » est fausse ; et « *tout est* » est fausse.

Comme « *il existe quelque chose* » est fausse, sa sous-contraire « *il n'existe pas quelque chose* » est vraie.

Chez Gorgias, semble-t-il, le « *Rien n'existe.* » vise l'enseignement de Parménide, pour qui « les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence » sont au nombre de deux :

1. « l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas, chemin de la certitude, qui accompagne la vérité » ;
2. « l'autre, que l'être n'est pas : et que le non-être est forcément, route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire ».

Et Parménide en conclut : « Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ; car le pensé et l'être sont une même chose ».

Selon Sextus Empiricus, dans son discours, Gorgias soutient trois positions :

1. « premièrement, et pour commencer, que *rien n'existe* (οὐδὲν ἔστιν) » exclut toute appréhension positive du non-être : en cela, elle rejoint celle de Parménide pour qui on ne peut ni avoir « connaissance de ce qui n'est pas », ni « le saisir ni l'exprimer » ;
2. « deuxièmement que, même *s'il existe quelque chose* (εἰ καὶ ἔστιν), *l'homme ne peut l'appréhender* (ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ) » exclut encore toute appréhension positive : en cela, elle s'oppose à celle de Parménide pour qui « le pensé et l'être sont une même chose » ;
3. « troisièmement, que même *si on peut l'appréhender* (εἰ καὶ καταληπτόν), *on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres* (ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας) » exige une appréhension positive, bien que ni formulable ni explicable à l'égard d'autrui : en cela, elle s'oppose à celle de Parménide pour qui emprunter la seconde

« route » ne conduit qu'à « te laisser séduire », tâche qu'explore le rhéteur Gorgias.

C'est, en effet, la question qui est débattue dans le *Gorgias* de Platon, alors que Socrate s'adresse à Gorgias en ces termes : « Tu es capable (...) de rendre habile à parler (...) sur tous les sujets, de façon à être (...) persuasif sans instruire » ¹⁴. Même si la parole de l'orateur s'adresse à autrui et peut même l'émouvoir, ce en quoi elle est persuasive, elle ne l'instruit en rien sur quoi que ce soit. Bref, le *Sur la nature* de Parménide est peut-être persuasif, mais il ne nous instruit en rien sur le « chemin de la certitude, qui accompagne la vérité » : *l'être est et le non-être n'est pas*. Explorons la thèse qu'expose Gorgias, selon ce que nous en rapporte Sextus Empiricus.

¹⁴ Platon, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pleiade, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, Gorgias, 458 e.

[11]

Le défi de Gorgias

Chapitre 3

Rien n'existe

[Retour à la table des matières](#)

Au paragraphe (66), Sextus Empiricus soutient que Gorgias exprime sa thèse comme suit :

(66) Ὅτι μὲν οὐκ ὄν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. Οὐτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὥς παραστήσει, οὐτε τὸ μὴ ὄν, ὥς παραμυθήσεται, οὐτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὥς καὶ τοῦτο διδάξει· οὐκ ἄρα ἔστι τι.

(66) Pour le fait que rien n'existe, son argumentation se développe de la manière suivante : s'il existe quelque chose, c'est ou l'être, ou le non-être, ou à la fois l'être et le non-être. Or, l'être n'est pas, comme il l'établira, ni le non-être, comme il le confirmera, ni non plus à la fois l'être et le non-être, chose qu'il expliquera également. Ainsi donc, rien n'existe.

Et, à ce même paragraphe (66), Sextus Empiricus nous annonce la « manière » qu'adopte Gorgias pour établir sa première proposition fondamentale : *Il n'y a rien*. Gorgias raisonne en *modus tollens*.

L'antécédent est : « *s'il existe quelque chose* », qui est la contradictoire de : « *rien n'existe* » ; alors, selon ce que soutient Gorgias, trois conséquents possibles de cet antécédent sont annoncés par « *c'est* » en ces termes :

- *ou l'être [c'est l'être qui existe]*
- *ou le non-être [c'est le non-être qui existe]*
- *ou à la fois l'être et le non-être [c'est ... qui existent].*

Et, ajoute Sextus Empiricus, Gorgias va répondre en niant chacun de ces trois conséquents de « *s'il existe quelque chose* », ce qui donne :

- *l'être n'est pas,*
- *ni le non-être,*
- *ni non plus à la fois l'être et le non-être.*

Cette négation de ces trois conséquents, selon Gorgias, emporte *logiquement* la négation de l'antécédent « *s'il existe quelque chose* », ce qui donne : « *Rien n'existe* ». Au moment où Gorgias écrit son ouvrage, ni le *carré d'Apulée* ni l'*hexagone de Blanché* n'existent encore dans la littérature ; au moment où Gorgias meurt, en 375, Aristote (384-322 avant J.C.), l'auteur de l'*Organon*, n'est âgé que de neuf (9) ans. Comparons néanmoins la thèse de Gorgias avec ce qu'écrit Aristote dans ce passage :

[12]

Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὸ κατὰ τινὸς ἢ κατὰ φασὶς σημαίνειν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ὄνομα ἢ τὸ ἀνώνυμον, ἔνδεξις εἶναι καὶ καθ' ἐνὸς τὸ ἐν τῇ καταφάσει (τὸ δὲ ὄνομα εἴρηται καὶ τὸ ἀνώνυμον πρότερον· τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος ὄνομα μὲν οὐ λέγω ἀλλὰ ὁριστὸν ὄνομα, — ἔνδεξις γὰρ πῶς σημαίνει ὁριστὸν, — ὥσπερ καὶ τὸ οὐχ

ὕγιαί νει οὐ ρῆμα), ἔσται πᾶσα κατάφασις ἢ ἐξ
 ὀνόματος καὶ ρήματος ἢ ἐξ ἀορίστου ὀνόματος καὶ
 ρήματος. Ἄνευ δὲ ρήματος οὐδεμίαν κατάφασις οὐδ'
 ἀπόφασις· τὸ γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἢ
 γίγνεται ἢ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, ρήματα ἐκ τῶν
 κειμένων ἐστίν· προσσημαίνει γὰρ χρόνον.
 Ὡστε πρώτη κατάφασις καὶ ἀπόφασις τὸ ἔστιν
 ἄνθρωπος—οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, εἴτα ἔστιν
 οὐκ ἄνθρωπος—οὐκ ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος,
 πάλιν ἔστι πᾶς ἄνθρωπος—οὐκ ἔστι πᾶς
 ἄνθρωπος, ἔστι πᾶς οὐκ ἄνθρωπος—οὐκ ἔστι
 πᾶς οὐκ ἄνθρωπος· καὶ ἐπὶ τῶν ἐκτὸς δὲ
 χρόνων ὁ αὐτὸς λόγος.

L'affirmation exprime qu'une chose est à une autre ; la chose, d'ailleurs, étant déterminée ou étant indéterminée. Et ce qui forme l'affirmation doit être un objet unique et s'appliquer à un objet unique. Nous avons dit précédemment ce que c'est qu'une chose déterminée et indéterminée. *Non-homme*, par exemple, n'est pas précisément ce que j'appelle un nom, c'est un nom indéterminé ; car l'indéterminé exprime encore en quelque sorte un objet unique. Et de même : *Il ne se porte pas bien*, n'est pas un verbe, c'est un verbe indéterminé. Toute affirmation et toute négation seront donc composées ou d'un nom et d'un verbe déterminés, ou d'un nom et d'un verbe indéterminés. Sans verbe, il n'y a ni affirmation ni négation possible. *Est, sera, a été, devient*, ou toute autre expression analogue, ce sont là des verbes, comme on l'a établi plus haut ; ils embrassent, outre leur signification propre ; l'idée de temps. Ainsi la première affirmation et la première négation seront : *L'homme est, l'homme n'est pas*. Vient ensuite : *Le non-homme est, le non-homme n'est pas*. Et après : *Tout homme est, tout homme n'est pas*. - *Tout non-homme est, tout non-homme n'est pas*. Le raisonnement serait le même pour les temps en dehors du présent. ¹⁵

¹⁵ J. Barthelemy Saint-Hilaire, Logique d'Aristote, Tome I, Peri Hermeneia, Paris, 1844, Librairie de Ladrangue, 19b 5-18. [URL](#).

Remarquons-y la position de la particule négative « non », en grec « οὐκ », dans les diverses locutions citées. Dans : « L'homme n'est pas. », elle affecte le verbe « est » ; mais, dans « Le non-homme est. », elle affecte le nom « homme », et non le verbe « est » ; par contre, dans « Le non-homme n'est pas. », elle affecte le nom « homme », d'une part, et le verbe « est », d'autre part. Etc. C'est ainsi que l'affirmation « L'homme est » est niée par la négation « L'homme n'est pas », et non par l'affirmation « Le non-homme est ».

Aristote semble très attentif à cet ordre de problèmes, si tant est que ces positions de la particule négative « non », en grec « οὐκ », soient importantes ; il écrit encore :

Τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπος οὐκ ὄνομα· οὐ μὴν οὐδὲ κεῖται
ὄνομα ὅτι δεῖ καλεῖν αὐτό, — οὐτε γὰρ λόγος οὐτε
ἀπόφασίς ἐστιν· — ἀλλ' ἔστω ὄνομα ἀόριστον.

Non-homme n'est pas un nom ; car il n'y a pas de limite de nom qu'on puisse lui appliquer ; ce n'est ni une énonciation ni une négation ; c'est ce que j'appellerai un nom indéterminé, parce qu'il convient également à tout, à l'être et au non-être.

Τὸ δὲ οὐχ ὑγιαίνει καὶ τὸ οὐ κάμνει οὐ ῥῆμα
λέγω· προσσημαίνει μὲν γὰρ χρόνον καὶ αἰεὶ κατὰ τινοῦς
ὑπάρχει, τῇ διαφορᾷ δὲ ὄνομα οὐ κεῖται· ἀλλ' ἔστω
ἀόριστον ῥῆμα, ὅτι ὁμοίως ἐφ' ὁποῦν ὑπάρχει καὶ
ὄντος καὶ μὴ ὄντος.

[13]

Il ne se porte pas bien, il n'est pas malade, ne sont pas selon moi des verbes ; pourtant, outre leur signification propre, ils indiquent le temps et se rapportent nécessairement à quelque chose. Mais cette différence n'a pas reçu de nom spécial ; je l'appel-

lerai, si l'on veut, le verbe indéterminé, parce qu'il s'applique aussi à tout, à l'être comme au non-être. ¹⁶

Si nous reprenons l'enseignement de Parménide que nous avons cité plus haut :

II. (...) quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence ; l'une, que *l'être est*, que *le non-être n'est pas*, chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ; [5] l'autre, que *l'être n'est pas* : et que *le non-être est* forcément, route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire. Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ; car le pensé et l'être sont une même chose

et que nous le reportons dans un *carré d'Apulée* modifié, i.e. sans détermination de la quantité (universelle, particulière) des propositions, donc en les prenant *dans l'indétermination avec laquelle Parménide les exprime*, nous obtenons :

1. L'être est.		2. Le non-être est.
3. Le non-être n'est pas.		4. L'être n'est pas.

Sont des contradictoires : 1 et 4 ; ainsi que 2 et 3. Sont des contraires : 1 et 2 ; 3 et 4. Ainsi : si 1. *L'être est*. est vraie, sa contradictoire 4. *L'être n'est pas*. est fausse ; et 2. *Le non-être est*., sa contraire, est fausse ; dès lors, 3. *Le non-être n'est pas*., la contradictoire de 2. *Le non-être est*., et aussi la contraire de 4. *L'être n'est pas*., est vraie. Et tel semble bien être la position que Parménide exprime, bien qu'il ne l'exprime pas en ces termes puisque, pour lui aussi, le *carré d'Apulée*

¹⁶ . Barthelemy Saint-Hilaire, Logique d'Aristote, Tome I, Peri Hermeneia, Paris, 1844, Librairie de Ladrangé, 16a 30 et 16b 12. [URL 1](#). [URL 2](#).

est encore inconnu dans la littérature, et Aristote n'est pas encore né au moment de son décès.

Quoi qu'il en soit, poursuivons notre lecture de l'exposé que fait Sextus Empiricus du discours que tient Gorgias. Ce dernier expose d'abord le cas du « *le non-être n'est pas* » au paragraphe (67) ; ensuite, aux paragraphes (68) à (74), il expose le cas du « *l'être n'est pas* » ; enfin, aux paragraphes (75) et (76), il expose le cas du « *à la fois, l'être n'est pas et le non-être n'est pas* ».

[14]

[15]

Chapitre 3. Rien n'existe

SECTION 1.

Le cas : « le non-être n'est pas »

[Retour à la table des matières](#)

Selon Sextus Empiricus, Gorgias exprime sa thèse comme suit :

(67) Καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. Εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἄμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. Παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἄμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. Καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντίον γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῶι μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῶι ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. Οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν· <τοί νυν> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται.

(67) Pour le fait que le non-être n'existe pas, voici l'argumentation : si le non-être existe, il sera et à la fois il ne sera pas, car si on le pense comme n'étant pas, il ne sera pas ; mais en tant que non-être, en revanche, il existera. Or il est tout à fait absurde que quelque chose soit et ne soit pas à la fois. Donc le non-être n'est pas. D'ailleurs, si le non-être est, l'être ne sera pas : car ces notions sont contradictoires : si l'être est attribué au non-être, le non-être sera attribué à l'être. En tous cas, il ne peut pas être vrai que ce qui est ne soit pas ; et le non-être ne sera pas non plus.

Le paragraphe (67) commence par annoncer la conclusion : « le non-être n'existe pas », conclusion à laquelle « l'argumentation » de Gorgias va aboutir avec : « Donc, le non-être n'est pas. » Quelle est cette « argumentation » ?

Selon Sextus Empiricus, le raisonnement de Gorgias se soumet au principe de non-contradiction, ainsi exprimé : « Or il est tout à fait absurde que quelque chose soit et ne soit pas à la fois » Le raisonnement que formule Gorgias prend la forme d'une proposition conditionnelle : « Si le non-être existe, il sera et à la fois il ne sera pas. » Comme le principe de non-contradiction exige la négation du conséquent : « il sera et à la fois il ne sera pas », s'ensuit, selon Gorgias, la nécessaire négation de l'antécédent : « le non-être existe », ce qui donne : « Donc, le non-être n'est pas ». Mais, Gorgias ajoute une autre raison que le principe de non-contradiction, en ces termes : « Car si on le pense comme n'étant pas, il ne sera pas ; mais en tant que non-être, en revanche, il existera. »

Que faut-il en penser ?

Commençons par remplacer les pronoms par les noms auxquelles ils sont substitués : « Car si on pense [le non-être] comme n'étant pas, [le non-être] ne sera pas, mais en tant que non-être, en revanche, [le non-être] existera. »

Cette phrase vise, semble-t-il, une partie de l'enseignement de Parménide : « Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ; *car le pensé et l'être sont une même chose.* » Si « le pensé et l'être sont une même chose », et qu'on « pense [le non-être] comme n'étant pas », « [le non-être] existera » précisément dans cette mesure, bien que, par ailleurs, « [le non-être] ne sera pas ». *Beau défi lancé à Parménide !*

[16]

Évidemment, le problème que pose l'affirmation : « le pensé et l'être sont une même chose » tient à une distinction qui s'impose quant à « même chose ». Que « l'être est » soit une « chose », et que « le pensé [de l'être qui est] » est une autre « chose », il demeure que « le pensé [de l'être qui est] » est un « pensé » ayant pour objet : « L'être est. », l'objet étant distinct du « pensé ». C'est ainsi que « le pensé et l'être sont une même chose », d'une « mêmeté » qui n'est pas une identité, mais une similitude.

Gorgias poursuit l'exposé de son défi en ces termes : « D'ailleurs, si le non-être est, l'être ne sera pas. » Pourquoi ? « Car ces notions sont contradictoires : si l'être est attribué au non-être, le non-être sera attribué à l'être. En tous cas, il ne peut pas être vrai que ce qui est ne soit pas ; et le non-être ne sera pas non plus. »

Si nous situons le discours de Gorgias dans le *carré d'Apulée modifié* cité plus haut, i.e. un carré sans quantité déterminée, nous obtenons : « si l'être est attribué au non-être », avec « 2. *Le non-être est.* » posée comme vraie, alors « le non-être sera attribué à l'être », avec « 4. *L'être n'est pas.* » est à poser comme vraie puisqu'elle est la contradictoire de « 1. *L'être est.* » qui est est fausse parce que contraire à « 2. *Le non-être est.* » posée comme vraie. Dès lors, « 3. *Le non-être n'est pas.* » est fausse puisqu'elle est la contraire de « 4. *L'être n'est pas.* », qui est vraie, et la contradictoire de « 2. *Le non-être est.* », posée comme vraie. Il s'ensuit que : « Donc, le non-être n'est pas », comme le dit Gorgias.

Sauf que, selon notre hypothèse, Gorgias raisonne implicitement dans un *carré d'Apulée qui retient la quantité* des propositions : en effet, l'antécédent retenu était : « *s'il existe quelque chose* », qui est bien la contradictoire de : « *rien n'existe* » dans un *carré d'Apulée* qui retient la quantité des propositions. Ici, c'est Gorgias qui doit relever un beau défi de la part de Parménide.

Mais, il est encore trop tôt pour solder les comptes. Si l'antécédent retenu, qui est bien la contradictoire de : « *rien n'existe* », est : « *s'il existe quelque chose* », d'une part, et que, parmi les trois conséquents possibles de cet antécédent, annoncés par le « *c'est* » de Gorgias, soient :

- *l'être est*
- *ou le non-être est*
- *ou, à la fois, l'être est et le non-être est.*

ce dernier vient de nier le second : « *Le non-être est.* », avec : « *Le non-être n'est pas.* », d'autre part, il lui en reste encore deux à nier pour conclure son projet.

[17]

Chapitre 3. Rien n'existe

SECTION 2.

Le cas : « l'être n'est pas »

[Retour à la table des matières](#)

C'est aux paragraphes (68) à (74) que Gorgias expose le cas du « *l'être n'est pas* ». L'exposé se divise en deux parties :

- du paragraphe (68) au paragraphe (72), l'auteur discute de l'opposition éternel-engendré ;
- et aux paragraphes (73) et (74), de l'opposition un-multiple. Examinons-les.

L'opposition « éternel-engendré »

Selon Sextus, Gorgias écrit :

(68) Καὶ μὴ ν οὐ δὲ τὸ ὄν ἔστιν. Εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἥτοι αἰ διό ν ἐστιν ἢ γενητὸ ν ἢ αἰ διον ἄμα καὶ γενητό ν· οὐτε δὲ αἰ διό ν ἐστιν οὐτε γενητὸ ν οὐτε ἀμφοτέρω, ὥς δεί ξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. Εἰ γὰρ αἰ διό ν ἐστι τὸ ὄν (ἀρκετέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν.

(68) Et, assurément, pas même l'être n'existe : car si l'être existe, il est soit éternel, soit engendré, soit les deux à la fois.

Or, il n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois, comme nous allons le démontrer. Ainsi, l'être n'existe pas : car si l'être est éternel (c'est par là qu'il faut commencer), il n'a pas de commencement.

Au paragraphe (68), Gorgias est conduit à poser que : « Pas même l'être n'existe. » Pourquoi ? « Car, si l'être existe, il est soit éternel, soit engendré, soit les deux à la fois. Or, il n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois. Ainsi, l'être n'existe pas : car si l'être est éternel (c'est par là qu'il faut commencer), il n'a pas de commencement. »

Ici, Gorgias raisonne encore en *modus tollens*. L'antécédent est : « si l'être existe », qui est la contradictoire de : « l'être n'existe pas » ; et les trois conséquents possibles de cet antécédent, selon ce que soutient Gorgias, sont :

- *soit éternel*
- *soit engendré*
- *soit les deux à la fois.*

Et, Gorgias va répondre en niant chacun de ces trois conséquents : « *il n'est*

- i. *ni éternel,*
- ii. *ni engendré,*
- iii. *ni les deux à la fois.*

Dès lors, la négation de l'antécédent doit suivre : « *Ainsi, l'être n'existe pas.* »

Prenons-les un à un.

[18]

i. Ni éternel

Cet exposé de l'opposition éternel-engendré commence avec cette dernière phrase du paragraphe (68) où on lit « et c'est par là qu'il faut commencer » :

Εἰ γὰρ αἰδιό ν ἐ στι τὸ ὄ ν (ἀ ρκτέ ον γὰ ρ ἐ ντεῦ θεν),
οὐ κ ἔ χει τινὰ ἀ ρχή ν.

Ainsi, l'être n'existe pas : car si l'être est éternel (c'est par là qu'il faut commencer), il n'a pas de commencement.

Gorgias commence par l'éternel : « si l'être est éternel (...), il n'a pas de commencement. » Et, il va explorer cet aspect du problème en deux paragraphes, les paragraphes (69) et (70) :

(69) Τὸ γὰ ρ γινόμενον πᾶ ν ἔ χει τιν' ἀ ρχή ν, τὸ δὲ αἰδιόν ἀ γέ νητον καθεστὼς οὐ κ εἰ χεν ἀ ρχή ν. Μὴ ἔ χον δὲ ἀ ρχή ν ἄ πειρό ν ἐ στιν. Εἰ δὲ ἄ πειρό ν ἐ στιν, οὐ δαμοῦ ἐ στιν. Εἰ γὰ ρ πού ἐ στιν, ἔ τερον αὐ τοῦ ἐ στιν ἐ κεῖ νο τὸ ἐ ν ὧι ἐ στιν, καὶ οὕ τως οὐ κέ τ' ἄ πειρον ἔ σται τὸ ὄ ν ἐ μπεριεχόμε νον τινι με ῖ ζον γὰ ρ ἐ στι τοῦ ἐ μπεριεχομέ νου τὸ ἐ μπεριέ χον, τοῦ δὲ ἀ πεί ρου οὐ δέ ν ἐ στι μεῖ ζον, ὥ στε οὐ κ ἔ στι που τὸ ἄ πειρον.

(69) En effet, tout ce qui est engendré a un commencement, et, ce qui est éternel étant par constitution inengendré, ce qui est éternel n'a pas de commencement. Or, ce qui n'a pas de commencement est illimité, et s'il est illimité, il n'est nulle part. En effet, s'il est dans un lieu, ce lieu dans lequel il est, est autre que lui et ainsi, étant enveloppé par quelque chose, cet être ne sera pas illimité. Car ce qui enveloppe est plus grand que ce qui est enveloppé, et rien ne saurait être plus grand que ce qui est illimité : ainsi, l'illimité n'est pas dans un lieu.

(70) Καὶ μὴ ν οὐ δ' ἐ ν αὐ τῷ περιέ χεται. Ταὐ τὸ ν γὰ ρ ἔ σται τὸ ἐ ν ᾧ καὶ τὸ ἐ ν αὐ τῷ, καὶ δύ ο γενή σεται τὸ ὄ ν, τό πος τε καὶ σῶ μα (τὸ μὲ ν γὰ ρ ἐ ν ᾧ τό πος ἐ στί ν, τὸ δ' ἐ ν αὐ τῷ σῶ μα). Τοῦ το δέ γε ἄ τοπον. Τοί νυν οὐ δὲ ἐ ν αὐ τῷ ἐ στί τὸ ὄ ν. Ὡστ' εἰ αἰ διό ν ἐ στί τὸ ὄ ν, ἄ πειρό ν ἐ στί ν, εἰ δὲ ἄ πειρό ν ἐ στί ν, οὐ δαμοῦ ἐ στί ν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐ στί ν, οὐ κ ἔ στί ν. Τοί νυν εἰ αἰ διό ν ἐ στί τὸ ὄ ν, οὐ δὲ τή ν ἀ ρχή ν ὄ ν ἐ στί ν.

(70) Et il ne s'enveloppe pas non plus lui-même : car alors le contenant et le contenu seront une seule et même chose, et l'être sera deux : le lieu et le corps (car le contenant, c'est le lieu, et le contenu, le corps). Or cela est absurde. Assurément, l'être n'est pas non plus en lui-même. Par suite, si l'être est éternel, il est illimité ; s'il est illimité, il n'est nulle part ; s'il n'est nulle part, il n'est pas. Ainsi, si l'être est éternel, il n'existe en aucune façon.

Pour saisir le propos de Gorgias, il convient, semble-t-il, de rappeler ce passage écrit par Parménide :

VIII Μό νος δ' ἔ τι μῦθος ὁ δοῖ ο λεί πεται ὥς ἔ στί ν· ταύ τη δ' ἐ πὶ σή ματ' ἔ ασι πολλὰ μά λ', ὥς ἀ γέ νητον ἐὸ ν καὶ ἀ νόλεθρό ν ἐ στί ν, ἐ στί γὰ ρ οὐ λομελέ ς τε καὶ ἀ τρεμέ ς ἢ δ' ἀ τέ λεστον· [5] οὐ δέ ποτ' ἦ ν οὐ δ' ἔ σται, ἐ πεί νῦ ν ἔ στί ν ὁ μοῦ πᾶ ν, ἔ ν, συνεχέ ς·

[19]

VIII Il n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit ; par là sont des preuves nombreuses qu'il est inengendré et impérissable, universel, unique, immobile et sans fin. [5] Il n'a pas été et ne sera pas ; il est maintenant tout entier, un, continu. ¹⁷

¹⁷ Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (1887). [URL](#).

Remarquons bien ce « σήματ' », que Paul Tannery traduit ici par « preuve ». Le *Greek-English Lexicon*, qui accompagne le texte grec traduit en français par Paul Tannery, nous enseigne que « σήματ' » vient de « σήμα », qu'il traduit par : « sign, mark, token » : « signe », « marque », « indice » ¹⁸.

Lorsque, à « VIII », Parménide écrit qu'il « n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit », il évoque la conclusion à laquelle les paragraphes précédents l'ont conduit en partant de : « II Allons, je vais te dire et tu vas entendre quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence », « voies » qu'il pose comme suit :

*l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas,
chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ;*

[5] l'autre, que l'être n'est pas : et que le non-être est forcément,

route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire.

Cette « autre » voie, il va en commencer l'exposition à « VIII », au paragraphe (60), là où il va opposer la « vraisemblance » au « chemin de la certitude, qui accompagne la vérité », en ces termes :

[60] Je vais t'en exposer tout l'arrangement selon la vraisemblance, en sorte que rien ne t'échappe de ce que connaissent les mortels.

À « VIII », c'est après avoir écrit : « il n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit » que Parménide introduit le mot « σήματ' », traduit par « preuve », et il précise que cette introduction

¹⁸ Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie, Oxford, 1940, Clarendon Press. [URL](#).

suit d'un « par là » qui est situé comme un antécédent ; ce « par là » désigne cette « voie » : « *Il* n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit ». Cette « voie » étant posée, c'est « par là [que] sont des preuves nombreuses qu'il est inengendré et impérissable, universel, unique, immobile et sans fin », qu'il « n'a pas été et ne sera pas » et qu'il « est maintenant tout entier, un, continu. »

Cependant, dans son texte, Parménide n'explique pas beaucoup comment est-ce que c'est « par là [que] sont des preuves nombreuses » des caractères dont la liste suit : « inengendré et impérissable, universel, unique, immobile et sans fin, n'a pas été et ne sera pas, est maintenant tout entier, un, continu ». Et c'est au « comment » de ce « par là » que, semble-t-il, Gorgias va s'attaquer.

Dans la première phrase du paragraphe (69), Gorgias écrit : « Tout ce qui est engendré a un commencement, et, ce qui est éternel étant par constitution inengendré, ce qui est éternel n'a pas de commencement. » Est-ce que le bout de phrase : « ce qui est éternel n'a pas de commencement » *suit* de la conjonction des deux bouts de phrase précédents : « tout ce qui est engendré a un commencement, *et*, ce qui est éternel étant par constitution inengendré ? Formulons le problème :

Tout ce qui est engendré a un commencement.

[Tout] ce qui est éternel est par constitution inengendré.

Donc ? : [rien de] ce qui est éternel n'a de commencement.

[20]

Si c'est le cas, un problème se pose à Gorgias : les deux prémisses sont affirmatives, alors que la conclusion est négative. Peut-être que Gorgias se sert implicitement de l'obversion :

Nous appelons *obversion* l'opération qui modifie la forme de la copule et transforme en même temps le prédicat en son contradictoire. Elle ne modifie pas la valeur de vérité. Elle permet donc de conclure de la vérité de la donnée à la vérité de

la transformée, et de la fausseté de la donnée à la fausseté de la transformée.

Schémas : Cet A est B, donc cet A n'est pas non-B, et vice-versa. Il est faux que cet A est B, donc il est faux que cet A n'est pas non-B, et vice-versa. Cet A est non-B, donc cet A n'est pas B, et vice-versa. ¹⁹

L'emploi de l'obversion semble manifeste dans : « [Tout] ce qui est éternel est par constitution inengendré. » Cette transformée viendrait de la donnée : « [Tout] ce qui est éternel n'est pas par constitution engendré. » Ainsi, peut-être que Gorgias entendait écrire :

Tout ce qui est par constitution inengendré est sans commencement. [Tout] ce qui est éternel est par constitution inengendré.

Donc : [tout] ce qui est éternel est sans commencement.

Mais, il est aussi possible que Gorgias n'entende pas s'exprimer en un syllogisme ainsi rigoureusement formulé, et entend plutôt énoncer trois postulats :

Tout ce qui est engendré a un commencement.

Ce qui est éternel [est] par constitution inengendré. Ce qui est éternel n'a pas de commencement.

Cependant, au paragraphe (69), Gorgias poursuit son exposé en ces termes : « Or, ce qui n'a pas de commencement est illimité, et s'il est illimité, il n'est nulle part. »

¹⁹ Joseph Dopp, *Notions de logique formelle*, Louvain et Paris, 1965, Publications universitaires de Louvain et Édition Béatrice-Nauwelaerts, p. 112.

Ici, assurément, Gorgias propose un syllogisme conditionnel en *modus ponens* :

Si ce qui n'a pas de commencement est illimité, alors il n'est nulle part. Or, il est illimité.

Donc, il n'est nulle part.

La première phrase se transforme en un syllogisme attributif *Barbara* comme suit :

Tout illimité n'est nulle part.

Or, tout ce qui n'a pas de commencement est illimité.

Donc, tout ce qui n'a pas de commencement n'est nulle part.

On peut remédier à l'inélégance du français ici utilisé en employant l'obversion :

Tout illimité est sans lieu.

Or, tout ce qui n'a pas de commencement est illimité.

[21]

Donc, tout ce qui n'a pas de commencement est sans lieu.

Et Gorgias poursuit sur sa lancée en s'expliquant comme suit :

En effet, s'il est dans un lieu, ce lieu dans lequel il est, est autre que lui et ainsi, étant enveloppé par quelque chose, cet être ne sera pas illimité. Car ce qui enveloppe est plus grand que ce qui est enveloppé, et rien ne saurait être plus grand que ce qui est illimité : ainsi, l'illimité n'est pas dans un lieu.

Il est parfaitement clair que, s'il est dans un lieu, et que son lieu est autre que lui-même, l'illimité est alors « enveloppé » par un autre que lui-même qui, forcément, le limite ; en effet, « ce qui enveloppe est plus grand que ce qui est enveloppé », d'une part, « et rien ne saurait être plus grand que ce qui est illimité », d'autre part. Dès lors, non seulement « l'illimité n'est pas dans un lieu », mais encore il ne peut pas être dans un lieu : il est sans lieu possible.

Être dans un lieu impose une limite, ce pourquoi il est impossible à ce qui est *illimité d'un point de vue local* d'être dans un lieu. Sauf que Gorgias n'exprime pas clairement cette restriction quant au point de vue lorsqu'il écrit : « Si ce qui n'a pas de commencement est illimité, alors il n'est nulle part. » Au contraire, il exprime un lien d'antécédent à conséquent en partant de « ce qui est éternel » pour aboutir à « n'est nulle part » :

Ce qui est éternel (1) n'a pas de commencement (2).

Or, ce qui n'a pas de commencement (2) est illimité (3),

et s'il est illimité (3), il n'est nulle part (4).

Cette conséquence est-elle valide ? N'avoir aucune limite, être illimité, de telle façon qu'on « n'est nulle part », et n'avoir aucune limite, être illimité, de telle façon qu'on « est éternel », semblent fondre deux *façons*, pourtant bien distinctes l'une de l'autre, en une seule, et ce, de telle manière qu'il est prétendu que l'une ne va pas sans l'autre. Si « ce qui n'a pas de commencement est illimité », et que « ce qui est éternel n'a pas de commencement », on peut, certes, en conclure que « ce qui est éternel est illimité ». Mais, est-ce que, de ce qui est éternel, étant illimité parce que n'ayant pas de commencement du point de vue de la génération, on peut dire, *pour autant*, qu'il « n'est nulle part » ?

Rappelons-nous ce que Parménide écrit : « *Il* n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que *l'être soit* » ; et il ajoute que « des preuves nombreuses » établissent « qu'il est *inengendré* et impérissable, universel, unique, immobile *et sans fin* » ; et il poursuit en ajoutant encore qu'il « n'a pas été et ne sera pas », qu'il « est maintenant tout entier, un, continu. » Cette conjonction que pose Parménide entre

« inengendré » et « sans fin », et ce, sans s'en expliquer, est, semble-t-il, ce qui retient l'attention de Gorgias, et ce, sans qu'il ne l'exprime explicitement lorsqu'il écrit : « S'il est illimité, il n'est nulle part. »

Dans la même veine, cette autre conjonction que pose Parménide entre « inengendré » et « *un*, *continu* » est, peut-être, ce qui retient l'attention de Gorgias lorsqu'il envisage, en son paragraphe (70), que :

Et il ne s'enveloppe pas non plus lui-même : car alors le contenant et le contenu seront une seule et même chose, et l'être sera deux : le lieu et le corps (car le contenant, c'est le lieu, et le contenu, le corps). Or cela est absurde. Assurément, l'être n'est pas non plus en lui-même.

[22]

Gorgias donne deux définitions : « Le contenant, c'est le lieu, et le contenu, le corps. » Selon Gorgias, si l'illimité s'enveloppe lui-même, « alors le contenant et le contenu seront une seule et même chose, et l'être sera deux : le lieu et le corps. Or cela est absurde. »

Qu'est-ce qui est absurde ? Si « le contenant, c'est le lieu, et le contenu, le corps », le contenant et le contenu font « deux : le lieu et le corps. » Or, l'illimité inengendré est unique, tout entier, *un*, *et continu*, enseigne Parménide, alors que « l'être [est] deux : le lieu et le corps » dans l'hypothèse examinée par Gorgias. Il semble que, pour ce dernier, « l'être [est] deux : le lieu et le corps », dans la mesure où on ne peut pas douter qu'il existe bien des corps et des lieux. Or, cette diversité du corps et du lieu s'oppose, selon Gorgias, à l'enseignement de Parménide selon lequel l'être est un et continu.

Sauf que, à cet égard, Parménide renvoie explicitement la question du lieu et du corps au-delà du « discours certain », i.e. dans le domaine de la « vraisemblance », lorsqu'il écrit :

[50] Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτεῖας μάθανε κόσμον

ἐ μῶν ἐ πέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Μορφὰς γὰρ κατέθεντο
 δύο γνώμας ὁνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν - ἐν ᾧ
 πεπλανημένοι εἰσίν -

[55] τὰντίνα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον
 ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τῷτόν, τῷ δ' ἐτέρῳ
 μὴ τῷτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό τὰντίνα νύκτ'
 ἀδαῖ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

[60] Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
 ὥς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσῃ.

[50] *J'arrête ici le discours certain, ce qui se pense selon la vérité* ; apprends maintenant les opinions humaines ; écoute le décevant arrangement de mes vers. - On a constitué pour la connaissance deux formes sous deux noms ; c'est une de trop, et c'est en cela que consiste l'erreur.

[55] *On a séparé et opposé les corps, posé les limites qui les bornent réciproquement* ; d'une part, le feu éthérien, la flamme bienfaisante, subtile, légère, partout identique à elle-même, mais différente de la seconde forme ; d'autre part, celle-ci, opposée à la première, nuit obscure, corps dense et lourd.

[60] *Je vais t'en exposer tout l'arrangement selon la vraisemblance*, en sorte que rien ne t'échappe de ce que connaissent les mortels. ²⁰

Pour Parménide, la question de *l'être* et la question du *corps et de ses limites* appartiennent l'une à la première voie, celle du « discours certain (...) qui se pense selon la vérité », l'autre à la seconde, celle de « l'arrangement selon la vraisemblance (...) de ce que connaissent [aussi] les mortels ».

Quoi qu'il en soit, Gorgias conclut son exposé avec ce bout de la dernière phrase du paragraphe (70) :

²⁰ Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (1887). [URL](#).

Par suite, si l'être est éternel, il est illimité ; s'il est illimité, il n'est nulle part ; s'il n'est nulle part, il n'est pas.

En ayant à l'esprit que Parménide écrit : « *Il n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit* », et que, « par là », il existe « des preuves nombreuses » de ce « qu'il est *inengendré* et impérissable, universel, unique, immobile [23] *et sans fin* », de ce qu'il « n'a pas été et ne sera pas », de ce qu'il « est maintenant tout entier, *un, continu* », Gorgias remet en question qu'il « n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit », et ce, dans la mesure où il soulève les difficultés que nous avons lues. Elles ne sont peut-être pas aussi décisives que Gorgias ne le prétend, mais elles exigent, tout au moins, certains éclaircissements de la part de Parménide.

Cependant, le texte de Gorgias introduit ici une ellipse. Son exposé de l'opposition *éternel-engendré* commence avec cette dernière phrase du paragraphe (68) où on lit « et c'est par là qu'il faut commencer » :

Εἰ γὰρ αἰδιότι τὸ ὄν (*ἀρκετέον γὰρ ἐντεῖθεν*),
οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν.

Ainsi, l'être n'existe pas : car si l'être est éternel (c'est par là qu'il faut commencer), il n'a pas de commencement.

Gorgias vient de terminer ce par quoi « il faut commencer », soit que « l'être est éternel ». Sa conclusion ne peut aller au-delà de ce seul point : « l'être est éternel ».

En effet, rappelons-nous que Gorgias raisonne en *modus tollens*. L'antécédent est : « si l'être existe », qui est la contradictoire de : « l'être n'existe pas » ; et les trois conséquents possibles de cet antécédent, selon ce que soutient Gorgias, sont :

- *soit éternel*
- *soit engendré*
- *soit les deux à la fois.*

Et, Gorgias a annoncé qu'il répondrait en niant chacun de ces trois conséquents : « *il n'est*

- *ni éternel,*
- *ni engendré,*
- *ni les deux à la fois.*

Il vient, certes, de conclure sur le point : « n'est ni éternel ». Il lui reste encore à conclure sur les deux autres points : « *ni engendré* » et « *ni les deux à la fois* », avant de pouvoir en venir à la négation de l'antécédent qui doit suivre : « Ainsi, l'être n'existe pas. »

Venons-en donc au second point que Gorgias a annoncé, et lisons ce qu'il écrit dans son raisonnement en *modus tollens* à propos du second des trois conséquents possibles de l'antécédent : « si l'être existe », contradictoire de : « l'être n'existe pas », selon ce qu'il soutient :

- *soit éternel*
- *soit engendré*
- *soit les deux à la fois.*

ii. Ni engendré

Lisons ce que Gorgias écrit pour nier le second des trois conséquents suivant : « il n'est

- *ni éternel,*
- *ni engendré,*
- *ni les deux à la fois.*

[24]

L'argumentation qu'il développe à ce propos se lit ainsi :

(71) Καὶ μὴ ν οὐ δὲ γεννητὸ ν εἶ ναι δύ νεται τὸ ὄ ν. Εἰ γὰ ρ γέ γονεν, ἦ τοι ἐ ξ ὄ ντος ἦ ἐ κ μὴ ὄ ντος γέ γονεν. Ἀλλ' οὗ τε ἐ κ τοῦ ὄ ντος γέ γονεν· εἰ γὰ ρ ὄ ν ἐ στιν, οὐ γέ γονεν ἄ λλ' ἔ στιν ἦ δη· οὗ τε ἐ κ τοῦ μὴ ὄ ντος· τὸ γὰ ρ μὴ ὄ ν οὐ δὲ γεννηῖ σαι τι δύ νεται διὰ τὸ ἐ ξ ἀ νά γκης ὀ φεί λειν ὑ πά ρξεως μετέ χειν τὸ γεννητικὸ ν τινος. Οὐ κ ἄ ρα οὐ δὲ γεννητὸ ν ἐ στι τὸ ὄ ν.

(71) En outre, l'être ne peut pas non plus être engendré. Car s'il a été engendré, c'est à partir de l'être ou à partir du non-être qu'il a été engendré. Or il n'a pas été engendré à partir de l'être : car si l'être existe, il n'a pas été engendré, mais il existe déjà ; ce n'est pas non plus à partir du non-être, car le non-être ne peut rien engendrer, puisque nécessairement l'être générateur doit participer de l'existence. Donc, l'être n'est pas non plus engendré.

Avant de prendre connaissance de l'argumentation que développe Gorgias, il convient, semble-t-il, de rappeler l'enseignement que Parménide propose à cet égard :

VIII [5] (...) τί να γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ ; πῇ πόθεν αὐξήθην ; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὥρσεν

[10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν ; οὐτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί . Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἴνεκεν οὐτε γενέσθαι οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,

[15] ἀλλ' ἔχει ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὐν, ὥσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἑῶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁ δόξ), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. Πῶς δ' ἄν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν ; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο ;

[20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσθεται καὶ ἄπυστος ὁ λεθρος. Οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον· οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τόκεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἐόντος.

[25] Τῷ συνεχὲς πᾶν ἔστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

VIII [5] (...) Car quelle origine lui chercheras-tu ? D'où et dans quel sens aurait-il grandi ? De ce qui n'est pas ? Je ne te permets ni de dire ni de le penser ; car c'est inexprimable et inintelligible que ce qui est ne soit pas. Quelle nécessité l'eût obligé [10] plus tôt ou plus tard à naître en commençant de rien ? Il faut qu'il soit tout à fait ou ne soit pas. Et la force de la raison ne te laissera pas non plus, de ce qui est, faire naître quelque autre chose. Ainsi ni la genèse ni la destruction ne lui sont permises par la Justice ; elle ne relâchera pas les liens [15] où elle le tient. [Là-dessus le jugement réside en ceci] : Il est ou n'est pas ; mais il a été décidé qu'il fallait abandonner l'une des routes, incompréhensible et sans nom, comme sans vérité, prendre l'autre, que l'être est véritablement. Mais comment ce qui est pourrait-il être plus tard ? Comment aurait-il pu devenir ?

[25]

[20] S'il est devenu, il n'est pas, pas plus que s'il doit être un jour. Ainsi disparaissent la genèse et la mort inexplicables. Il n'est pas non plus divisé, car Il est partout semblable ; nulle part rien ne fait obstacle à sa continuité, soit plus, soit moins ; tout est plein de l'être,

[25] tout est donc continu, et ce qui est touche à ce qui est. ²¹

Pourquoi est-ce que « l'être ne peut pas non plus être engendré » ? Pour découvrir la réponse à cette question, il convient de soulever cette autre question : « Si l'être en engendré, quelle origine lui cherches-tu ? », comme l'écrit Parménide.

C'est exactement le chemin que prend Gorgias en énonçant deux « origines » possibles :

« S'il a été engendré, *c'est*

1) soit : « à partir de l'être »

2) soit : « à partir du non-être »

« qu'il a été engendré. »

Pourquoi est-ce qu'il n'a pas été engendré

1) « à partir de l'être » ? Parce que :

(1a) si *l'être existe*,

(2a) il n'a *pas été engendré*,

(3a) [puisqu'il] *existe déjà* selon (1a).

²¹ Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (1887). [URL](#).

Pourquoi est-ce qu'il n'a pas été engendré

2) « à partir du non-être » ? Parce que :

(2a) le *non-être* ne peut rien engendrer,

(2b) puisque nécessairement l'être *générateur doit participer de l'existence*, tel posé en 1).

Et Gorgias conclut son paragraphe (71) ainsi : « Donc, l'être n'est pas non plus engendré. » Pourquoi « non plus » ? Parce que Gorgias entend nier le second des trois conséquents suivant : « *il n'est*

- *ni éternel,*
- *ni engendré,*
- *ni les deux à la fois.*

Or, ce second conséquent vient après un premier : « ni éternel », qu'il vient de nier ; le « non plus » est ainsi justifié. De plus, Gorgias entend être cohérent et, ici, il l'est : il n'y a pas d'ellipse comme dans le cas du « ni éternel ».

Cependant, ce « non plus » ne risque-t-il pas d'être gênant pour lui, et ce, à deux points de vue ? D'abord, la valeur de son argumentation repose entièrement sur l'antécédent 1a) « *l'être existe* » pour l'hypothèse 1) « à partir de l'être », et même pour l'hypothèse 2) « à partir du non-être ». C'est déjà passablement gênant. Ensuite, il y a pire. Que peut-il y avoir de pire ? Ce qu'il peut y avoir de pire — pour quelqu'un qui entend attaquer la thèse de Parménide : « Il n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit. » — c'est d'accréditer la thèse attaquée au cours de l'attaque, et ce, pour précisément prétendre conduire l'attaque à son terme. Autrement dit, c'est s'élancer en avant avec une fougue qui gêne l'élan.

[26]

Or, cette accréditation ressort d'autant mieux que, dans cette discussion sur « l'engendré », Gorgias énonce son argument en ne retenant que l'opposition « à partir de l'être » et « à partir du non-être » dans : « Car s'il a été engendré, c'est *à partir de l'être ou à partir du non-être* qu'il a été engendré. » Il ne propose pas une troisième position faite des deux premières, comme au paragraphe (66) : « ni non plus à la fois l'être et le non-être », ou comme au paragraphe (68) : « ni les deux à la fois ».

Lisons, néanmoins, ce que Gorgias propose dans cette dernière voie : celle du « ni les deux à la fois ».

iii. Ni les deux à la fois

Rappelons que Gorgias raisonne en *modus tollens*. L'antécédent est : « si l'être existe », contradictoire de : « l'être n'existe pas » ; et les trois conséquents possibles de cet antécédent, selon ce que soutient Gorgias, sont :

- *soit éternel*
- *soit engendré*
- *soit les deux à la fois.*

Gorgias vient de nier les deux premiers de ces trois conséquents : « *il n'est*

- *ni éternel,*
- *ni engendré,*
- *ni les deux à la fois.*

Il lui reste à nier le troisième pour parvenir à la négation de l'antécédent : « *Ainsi, l'être n'existe pas.* » À cette fin, il écrit :

(72) Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφότερον, αἶδιον ἄμα καὶ γεννητόν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἶδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν αἶδιον. Τοίνυν εἰ μήτε αἶδιόν ἐστι τὸ ὄν μήτε γεννητόν μήτε τὸ συναμφότερον, οὐκ ἄν εἴη τὸ ὄν.

(72) De la même manière, il n'est pas non plus à la fois éternel et engendré : ces deux propositions se détruisent mutuellement ; si l'être est éternel, il ne peut avoir été engendré ; s'il est engendré, il n'est pas éternel. Ainsi, si l'être n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois, alors, l'être n'est pas.

Le paragraphe (71) se terminait par la phrase : « Donc, l'être n'est *pas non plus* engendré. » Au paragraphe (70), nous l'avons vu, Gorgias terminait avec : « Ainsi, si l'être est éternel, il n'existe en aucune façon. », alors qu'il concluait en allant au-delà du premier membre de l'opposition *éternel-engendré*, ce qui exigeait une correction limitant cette conclusion à : « L'être n'est pas éternel ». Gorgias venait ainsi de nier les deux premiers de ces trois conséquents : « *il n'est*

- *ni éternel,*
- *ni engendré,*
- *ni les deux à la fois.*

Son « non plus », au paragraphe (71), consiste, comme nous l'avons vu, à prendre acte de ce que : « il n'est pas éternel, *non plus* qu'engendré ». Et le paragraphe (72) s'ouvre avec la phrase : « *De la même manière*, il n'est *pas non plus* à la fois éternel et engendré. » La « même manière » tient à cette reprise de « pas non plus ». Soit ! Mais, au delà de cette itération de la forme grammaticale, trouve-t-on aussi une « même manière » quant au fond ?

[27]

Il semble bien que oui, puisque Gorgias écrit : « ces deux propositions se détruisent mutuellement ; si l'être est éternel, il ne peut avoir été engendré ; s'il est engendré, il n'est pas éternel. » Or, c'est pourtant ce que nous venons de lire à propos du « non engendré », ce que nous évoquions comme *pire que gênant*.

Mais, Gorgias ne semble pas en être gêné ; il termine son paragraphe avec cette dernière phrase : « Ainsi, si l'être n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois, alors, l'être n'est pas. » Il semble même satisfait d'avoir accompli son programme.

Pourtant, la première partie, ici souligné, de son antécédent : « si l'être n'est ni éternel, ni engendré » s'en trouve anéanti. Et, dans « Ni les deux à la fois », il vient d'en anéantir la seconde partie, ici souligné, de son antécédent : « si (...) ni les deux à la fois ».

iv. Conclusion sur « Ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois »

Gorgias proposait un raisonnement en *modus tollens*, avec l'antécédent : « si l'être existe », contradictoire de :

« l'être n'existe pas » ; et il avait soutenu que les trois conséquents possibles de cet antécédent étaient :

- *soit éternel*
- *soit engendré*
- *soit les deux à la fois.*

Et, Gorgias se proposait de nier chacun de ces trois conséquents : « *il n'est*

- *ni éternel,*
- *ni engendré,*
- *ni les deux à la fois.*

afin de pouvoir poser la négation de l'antécédent qui devait s'ensuivre : « *Ainsi, l'être n'existe pas.* » C'est exactement ce qu'il résume avec cette dernière phrase de son paragraphe (72) : « Ainsi, si l'être n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois, alors, l'être n'est pas. »

Mais, arrêtons-nous à la « même manière » du paragraphe (72) et considérons-en le fond :

(72) De la même manière, il n'est pas non plus à la fois éternel et engendré : ces deux propositions se détruisent mutuellement ; si l'être est éternel, il ne peut avoir été engendré ; s'il est engendré, il n'est pas éternel.

et ce, selon le schéma de l'*hexagone de Blanché* exposé à la page suivante.

Dans cet hexagone, la triade A : est éternel -- E : est engendré -- Y : I pas engendré et O pas éternel constitue un trilemme strict de contraires : les trois termes AEY en sont mutuellement exclusifs, mais collectivement exhaustifs : poser l'un exige de nier les deux autres, mais nier l'un exige de poser l'un ou l'autre de la paire qui reste et de nier celui qui n'est pas poser : bref, de trois, un.

Dans le raisonnement en *modus tollens* qu'entreprend Gorgias, ce dernier oppose les trois conséquents suivants : a) *soit éternel* ; b) *soit engendré* ; c) *soit les deux à la fois*. Or, la triade A : est éternel -- E : est engendré -- Y : I pas engendré et O pas éternel, qui constitue un trilemme strict de contraires, énonce « *soit éternel* » en A, énonce « *soit engendré* » en E, mais énonce le troisième, en Y, comme suit : « *soit : ni éternel ni engendré* » ou « *soit : pas engendré et pas éternel* » ; Gor-

gias le formule plutôt en : « soit : *et éternel et engendré* », i.e. « soit : *les deux à la fois* ». Et, Gorgias se propose de nier chacun de ces trois conséquents, et ce, cumulativement, ce qui, pour lui, donne :

Affirmation : il est	Négation : il n'est
soit éternel	ni éternel
soit engendré	ni engendré
soit les deux à la fois	ni les deux à la fois

Sauf que, selon *l'hexagone de Blanché*, ces trois termes sont mutuellement exclusifs, mais collectivement exhaustifs : poser l'un des trois termes exige alors de nier les deux autres ; ou nier l'un des trois termes exige de poser l'un *ou* l'autre de la paire qui reste et de nier l'autre de la même paire ; bref, de trois, un :

a. si A : *est éternel* est posé, alors est nié E : *est engendré*, ce qui exige la position de I : *pas engendré*, et la négation de Y : *pas engendré et pas éternel*, alors que cette négation de Y exige la position de U : *soit éternel soit engendré* ;

b. si E : *est engendré* est posé, alors est nié A : *est éternel*, ce qui exige la position de O : *pas éternel*, et la négation de Y : *pas engendré et pas éternel*, alors que cette négation de Y exige la position de U : *soit éternel soit engendré* ;

c. si Y : *pas engendré et pas éternel* est posé, alors sont niés A : *est éternel* et E : *est engendré*, ainsi que U : *soit éternel soit engendré*, ce qui exige la position de I : *pas engendré* et la position de O : *pas éternel*.

Le rhéteur Gorgias semble être en grande difficulté avec sa thèse. Si l'hexagone de Blanché, impose le trilemme strict des contraires : de trois, un, d'une part, et le trilemme large des sous-contraires : de trois, deux, d'autre part, comment se situe, dans ce contexte, le paragraphe (68) de Gorgias :

[29]

(68) Et, assurément, pas même l'être n'existe : car si l'être existe, il est soit éternel, soit engendré, soit les deux à la fois. Or, il n'est ni éternel, ni engendré, ni les deux à la fois, comme nous allons le démontrer. Ainsi, l'être n'existe pas : car si l'être est éternel (c'est par là qu'il faut commencer), il n'a pas de commencement.

Le conséquent « il est soit éternel, soit engendré, soit les deux à la fois » doit-il être situé du côté :

- du trilemme strict des contraires : de trois, un,
- ou du côté du trilemme large des sous-contraires : de trois, deux ?

Si on tient compte de ce que nous venons de lire au paragraphe (72), où Gorgias écrit qu'il « n'est pas non plus à la fois éternel et engendré » — parce que « ces deux propositions se détruisent mutuellement : si l'être est éternel, il ne peut avoir été engendré ; s'il est engendré, il n'est pas éternel » — alors notre rhéteur adopte la position U : *soit éternel soit engendré*.

Cette prise de position, selon le trilemme strict des contraires : de trois, un, le contraint à choisir entre ces deux positions où U est posé :

a. si A : est éternel est posé, alors est nié E : est engendré, ce qui exige la position de I : pas engendré, et la négation de Y : pas engendré et pas éternel, ce qui exige la position de U : soit éternel soit engendré ;

b. si E : est engendré est posé, alors est nié A : est éternel, ce qui exige la position de O : pas éternel, et la négation de Y : pas engendré et pas éternel, ce qui exige la position de U : soit éternel soit engendré.

De quelle nature est l'influence que cette contrainte exerce sur sa critique de l'enseignement que propose Parménide, en ce qui concerne l'opposition éternel-engendré ? Il semble bien qu'elle soit dirimante.

Passons à l'opposition un-multiple.

L'opposition « un-plusieurs »

Nous sommes toujours dans le « cas : l'être n'est pas ». L'examen de ce cas, selon Gorgias, commande un exposé à diviser en deux parties. Une première traite de l'opposition *éternel-engendré* et va du paragraphe (68) au paragraphe (72) ; nous venons d'en prendre connaissance. La seconde, dont nous commençons l'étude, traite de l'opposition *un-multiple* et se trouve aux paragraphes (73) et (74), qui s'occupent respectivement du « un », et du « multiple » :

(73) Καὶ ἄλλως, εἰ ἔστιν, ἥτοι ἓν ἔστιν ἢ πολλά· οὐτε δὲ ἓν ἔστιν οὐτε πολλά, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὅν. Εἰ γὰρ ἓν ἔστιν, ἥτοι ποσὸν ἔστιν ἢ συνεχές ἔστιν ἢ μέγεθος ἔστιν ἢ σῶμά ἔστιν. Ὅτι δὲ ἄν ἢ τοῦτων, οὐχ ἓν ἔστιν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστὼς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὅν τμηθήσεται. Ὅμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον. Σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται καὶ γὰρ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔξει. Ἄτοπον δὲ γε τὸ μηδὲν τοῦτων εἶναι λέγειν τὸ ὅν· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἓν τὸ ὅν.

[30]

(73) D'ailleurs, s'il existe, il est soit un, soit multiple : or, il n'est ni un, ni multiple, comme nous allons l'établir. Dès lors, l'être n'est pas. En effet, s'il est un, alors il est soit quantité discrète, soit quantité continue, soit grandeur, soit corps : de toutes façons, il n'est pas un, car s'il est quantité discrète, il sera dénombrable ; s'il est quantité continue, il sera sécable ; de même, si on le conçoit comme grandeur, il ne sera pas indivisible ; s'il est corps, il s'étendra selon trois dimensions, car il aura longueur, largeur et profondeur. Il serait absurde de dire que l'être n'est rien de tout cela : donc l'être n'est pas un.

(74) Καὶ μὴν οὐδὲ πολλά ἔστιν. Εἰ γὰρ μή ἔστιν ἓν, οὐδὲ πολλά ἔστιν· σύνηθεις γὰρ τῶν καθ' ἓν ἔστι τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἐνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται

καὶ τὰ πολλά . Ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν οὐ τε τὸ ὄν ἔστιν οὐ τε τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἐκ τούτων συμφανέες.

(74) Et il n'est pas non plus multiple. Car s'il n'est pas un, il n'est pas non plus multiple : car le multiple est composé d'unités singulières, si bien que la suppression de l'un supprime du même coup le multiple. Pour ces raisons, il est évident que ni l'être ni le non-être ne sont.

Il convient encore, semble-t-il, de rappeler ce passage écrit par Parménide que nous avons déjà cité plus haut :

VIII Μόνος δ' ἔστι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὥς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλά μάλλ', ὥς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν, ἐστι γὰρ οὐλομελέες τε καὶ ἀτρεμέες ἢ δ' ἀτέλεστον· [5] οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές·

VIII II n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que *l'être soit* ; par là sont *des preuves* nombreuses qu'il est inengendré et impérissable, universel, *unique*, immobile et sans fin. [5] Il n'a pas été et ne sera pas ; il est maintenant tout entier, *un, continu*.

Gorgias commence son paragraphe (73) en énonçant son programme : « D'ailleurs, s'il existe, il est soit un, soit multiple : or, il n'est ni un, ni multiple, comme nous allons l'établir. Dès lors, l'être n'est pas. » Parvient-il à « l'établir » ? Si oui, comment y parvient-il ?

Parménide soutient que : « L'être [est] ; *par là* sont des preuves [qu'il] est (...) un, continu ». Et, un peu plus loin, il ajoute que : « VIII II n'est pas non plus divisé, car il est partout semblable ; nulle part rien ne fait obstacle à sa continuité, soit plus, soit moins ; tout est plein de l'être, [25] tout est donc continu, et ce qui est touche à ce qui est. » ²²

²² Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (1887). [URL](#).

Lorsqu'il aborde la question de l'« un », Gorgias la pose dans l'ordre de la « quantité discrète », de la « quantité continue », de la « grandeur » et du « corps », en ces termes : « En effet, s'il est un, alors il est soit quantité discrète, soit quantité continue, soit grandeur, soit corps. » Et, il soutient que, « de toutes façons, il n'est pas un

- car s'il est quantité discrète, il sera dénombrable ;
- s'il est quantité continue, il sera sécable ;
- de même, si on le conçoit comme grandeur, il ne sera pas indivisible ;
- s'il est corps, il s'étendra selon trois dimensions, car il aura longueur, largeur et profondeur. »

Or, ajoute Gorgias, « il serait absurde de dire que l'être n'est rien de tout cela : donc l'être n'est pas un. »

[31]

Pour Gorgias, la liste exhaustive de « toutes [les] façons » dont l'être peut être « un » est épuisée avec la « quantité discrète », la « quantité continue », la « grandeur » et le « corps ». De plus, il s'avère que, en chacune de ces « façons », l'être peut être « divisé », contrairement à ce qu'écrit Parménide. Enfin, malgré ce que Parménide soutient au paragraphe [60] de la partie VIII sur la « vraisemblance », paragraphe cité plus haut, Gorgias affirme très fermement qu'il « serait absurde de dire que l'être n'est rien de tout cela ». Dès lors, la conclusion tombe : « Donc, l'être n'est pas un. » S'il « n'est pas un », se peut-il qu'il « soit multiple » ?

Est-ce que l'« un » et le « multiple » s'opposent ? Si oui, de quelle nature est cette opposition ? Au début de son paragraphe (73), Gorgias oppose l'« un » et le « multiple » comme suit : « *soit* un, *soit* multiple ». Sont-ce des contraires, ou des contradictoires ? « Ni l'un, ni l'autre ! », répond Gorgias. Car, dit Gorgias au paragraphe (74), « s'il n'est pas un, il n'est pas non plus multiple ». Oui, l'« un » et le « multiple » s'opposent, mais d'une opposition *antécédent-conséquent*. Et ce lien d'antécédent à conséquent donne lieu, de la

part de Gorgias, à un argument en *modus ponens* : s'il n'est pas un, il n'est pas non plus multiple ; or, il n'est pas un ; donc, il n'est pas multiple.

Pourquoi est-ce qu'il « n'est pas non plus multiple » ? Parce que « le multiple est composé d'unités singulières, si bien que la suppression de l'un supprime du même coup le multiple. »

Gorgias termine son paragraphe (74) avec cette dernière phrase : « Pour ces raisons, il est évident que ni l'être ni le non-être ne sont. » Les « raisons » pour lesquelles le non-être n'est pas avaient déjà été données au cas précédent : le cas du « le non-être n'est pas ». Il semble donc que la dernière phrase du paragraphe (74) déborde le seul « cas : 'l'être n'est pas' », d'abord examiné selon l'opposition « éternel-engendré » et, ensuite, selon l'opposition « un-plusieurs ».

Est-ce que « pour ces raisons », celles que nous venons de lire dans le « cas : 'l'être n'est pas' », il « est évident que (...) l'être (...) [n'est pas] » ? Pour ce qui en est de l'opposition « éternel-engendré », nous avons déjà vu que ce n'était pas aussi « évident » que Gorgias ne le prétend.

Par contre, dans le cadre délimité par « ces raisons » données dans le « cas : 'l'être n'est pas' », et ce, pour l'opposition « un-plusieurs », il s'impose d'admettre que l'argument de Gorgias lance un *beau défi à Parménide*. Et ce défi tourne autour de cette question : est-il « absurde de dire que l'être n'est rien de tout cela », i.e. « quantité discrète », « quantité continue », « grandeur » et « corps » ? Et la réponse est : oui si le terme « être » est univoque, et non s'il est analogue.

Mais, Gorgias a annoncé un troisième cas, qu'il nous reste à examiner.

[32]

[33]

Chapitre 3. Rien n'existe

SECTION 3.

Le cas : « le non-être n'est pas et l'être n'est pas »

[Retour à la table des matières](#)

Au paragraphe (75), Gorgias soutient la position suivante : « Que n'existent à la fois ni l'être ni le non-être peut se déduire facilement », et ce, en ces termes :

(75) Ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρωθεν ἔστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον. Εἴ περ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστι καὶ τὸ ὄν ἔστι, ταύτ' ὅν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέ τερον αὐτῶν ἔστιν. Ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν, ὁ μὲν λόγον· δὲ δεικται δὲ ταύτ' ὅτι τοῦτ' αὖ καθεστῶς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοί νυν οὐκ ἔσται.

(75) Que n'existent à la fois ni l'être ni le non-être peut se déduire facilement : en effet, si le non-être existe ainsi que l'être, le non-être sera identique à l'être du point de vue de l'existence : si bien qu'aucun des deux ne sera. Que le non-être n'existe pas, c'est admis ; démonstration a été donnée que l'être serait constitué comme lui, et ainsi, l'être lui-même n'existera pas.

Peut-on admettre que Gorgias parvient à « déduire facilement » que « n'existent à la fois ni l'être ni le non-être » ? N'avons-nous pas lu, au paragraphe (67), que :

(67) Pour le fait que le non-être n'existe pas, voici l'argumentation : si le non-être existe, il sera et à la fois il ne sera pas, car si on le pense comme n'étant pas, il ne sera pas ; mais en tant que non-être, en revanche, il existera. Or il est tout à fait absurde que quelque chose soit et ne soit pas à la fois. Donc le non-être n'est pas. D'ailleurs, si le non-être est, l'être ne sera pas : car ces notions sont contradictoires : si l'être est attribué au non-être, le non-être sera attribué à l'être. En tous cas, il ne peut pas être vrai que ce qui est ne soit pas ; et le non-être ne sera pas non plus.

En quoi le discours que tient Gorgias au paragraphe (75) diffère-t-il de celui qu'il tient au paragraphe (67) ? La question se pose d'autant plus que, au paragraphe (75), Gorgias ajoute : « Que le non-être n'existe pas, *c'est admis ; démonstration a été donnée* que l'être serait constitué comme lui, et ainsi, l'être lui-même n'existera pas ».

On peut recevoir le paragraphe (75) comme une explicitation de la « démonstration [qui] a été donnée ». « En effet, écrit Gorgias, si le non-être existe ainsi que l'être, le non-être sera identique à l'être du point de vue de l'existence : si bien qu'aucun des deux ne sera. » Or, « que le non-être n'existe pas, *c'est admis.* » Donc...

Évidemment, les commentaires déjà faits à propos des cas du « le non-être n'est pas », d'une part, et du « l'être n'est pas », d'autre part, demeurent recevables.

[33]

Chapitre 3. Rien n'existe

SECTION 4.

Conclusion sur « Rien n'existe. »

[Retour à la table des matières](#)

Au paragraphe (65), Sextus Empiricus soutient, comme nous l'avons déjà vu, que « Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de vérité » puisque, « dans son livre intitulé *Du non-être, ou de la nature* il met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales :

- *premièrement*, et pour commencer, que rien n'existe ;
- *deuxièmement* que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender ;
- *troisièmement*, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres. »

Nous venons d'achever notre lecture de l'argumentation que Gorgias propose au soutien de la première de ces « trois propositions fondamentales » : « *Rien n'existe.* » Ce dernier en dresse lui-même un bilan au paragraphe (76), en ces termes :

(76) Οὐ μὴν ἄλλ' εἴ περ ταύτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφοτέρα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφοτέρα, οὐ ταύτόν, καὶ εἰ ταύτόν, οὐκ ἀμφοτέρα. Οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι. Εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν

μή τε ἀ μφό τερα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐ δὲ ν νοεῖται, οὐ δὲ ν ἔστιν.

(76) Il y a plus : si l'être est identique au non-être, ils ne peuvent pas exister tous les deux à la fois : car s'ils sont deux, ils ne sont pas identiques, et s'ils sont identiques, ils ne sont pas deux. Ce qui a pour conséquence que c'est le néant qui est ; car, si ni l'être, ni le non-être, ni les deux à la fois n'existent, comme on ne peut rien recevoir en dehors de cette alternative, rien n'existe.

Ce bilan commence par un rappel du paragraphe précédent, le paragraphe (75), où nous avons lu : « Que n'existent à la fois ni l'être ni le non-être peut se déduire facilement », puisque, « si le non-être existe ainsi que l'être, le non-être sera identique à l'être du point de vue de l'existence : si bien qu'aucun des deux ne sera. »

Au paragraphe (76), Gorgias reprend cette thèse, mais en ajoutant : « Il y a plus : si l'être est identique au non-être, ils ne peuvent pas exister tous les deux à la fois : car s'ils sont deux, ils ne sont pas identiques, et s'ils sont identiques, ils ne sont pas deux. » Selon Gorgias, nous sommes ainsi conduit à un paradoxe qui prend le contrepied du paragraphe précédent où nous avons lu : « Que le non-être n'existe pas, c'est admis ; démonstration a été donnée... »

Et ce paradoxe, Gorgias l'exprime comme suit : « Ce qui a pour conséquence que c'est le néant qui est ; car, si ni l'être, ni le non-être, ni les deux à la fois n'existent, comme on ne peut rien recevoir en dehors de cette alternative, rien n'existe. » C'est la conclusion qui s'impose dans le *modus tollens* proposé par Gorgias.

[36]

Évidemment, cette conclusion, selon laquelle « *Rien n'existe.* », doit être prise comme une réfutation de la thèse que Parménide avance sur « le chemin de la certitude, qui accompagne la vérité » : « que l'être est, que le non-être n'est pas ».

Abordons maintenant la seconde « proposition fondamentale ».

[37]

Le défi de Gorgias

Chapitre 4

Si quelque chose existe,
il n'est pas appréhendé.

[Retour à la table des matières](#)

En posant ici que « quelque chose existe », alors qu'il vient de conclure une argumentation selon laquelle « rien n'existe », Gorgias ne prétend pas passer à la contradictoire de A : *Rien n'est. : I : Quelque partie [du tout] est.*

Certes, l'argumentation de Gorgias n'est pas compatible avec un *carré d'Apulée*. Mais, son propos se situe dans un autre cadre, comme le signale explicitement Sextus Empiricus au paragraphe (77), en ces termes :

(77) Ὅτι δὲ κἀν ἥτι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώποι, παρακειμένως ὑποδεικτέον. Εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται. Καὶ κατὰ λόγον ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἀν συμβεβήκει τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν μὴ εἶναι οὕσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὕσι μὴ φρονεῖσθαι.

(77) Que même s'il existe quelque chose, cette chose est inconnaisable et inconcevable pour l'homme, c'est ce que nous avons à démontrer désormais. En effet, si nos pensées, dit Gorgias, ne sont pas des êtres, l'être ne saurait être pensé. En voici la preuve : en effet, si par exemple, à nos pensées est attribuée la blancheur, c'est que l'objet de notre pensée est le blanc ; de même, si à nos pensées il arrive que soit attribuée la non-existence, il en résultera nécessairement qu'aux êtres sera attribuée l'impossibilité d'être pensés.

Que s'agit-il de « démontrer désormais » ? « Que même s'il *existe* quelque chose, cette chose est inconnaisable et inconcevable pour l'homme », et ce, quant à son être. Parce que, « si nos pensées, dit Gorgias, ne sont pas des êtres, *l'être ne saurait être pensé.* » Autrement dit, même si l'être existe, et ce, malgré la « démonstration » qui vient d'être donnée que « rien n'existe », il demeure qu'il est impossible à l'homme de *penser* l'être ; dans cette perspective, le *carré d'Apulée*, dans lequel est employé le verbe conjugué à l'indicatif présent « est », se révèle inintelligible. Ainsi, Gorgias s'attaque de nouveau à Parménide, selon qui :

III. ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

III. car le pensé et l'être sont une même chose. ²³

De sa thèse, Gorgias entend nous apporter la preuve : « En voici *la preuve.* » En grec : « Καὶ κατὰ *λόγον* » ; remarquons bien ce « *λόγον* » qui prendra beaucoup d'importance lorsque Aristote rédigera son traité de *philosophie première* prenant comme objet : *ce qui est en tant qu'il est.*

Prenons d'abord connaissance de la manière de le résoudre.

²³ Le poème de Parménide, traduction française de Paul Tannery : *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Em-pédocle* (1887). [URL](#).

[39]

Chapitre 4.
Si quelque chose existe, il n'est pas appréhendé

SECTION 1.

Position du problème

[Retour à la table des matières](#)

De cette *preuve*, Gorgias se contente, d'abord, de fournir un « exemple » : « en effet, si par exemple, à nos pensées est attribuée la blancheur, c'est que l'objet de notre pensée est le blanc ; de même, si à nos pensées il arrive que soit attribuée la non-existence, il en résultera nécessairement qu'aux êtres sera attribuée l'impossibilité d'être pensés ». Puis, il enchaîne avec le paragraphe (78) où il pose le premier jalon de sa preuve en ces termes :

(78) Διό περ ὅ γινέ σ καὶ σῶιζον ἁ κολουθί αν ἔ στί τὸ
' εἰ τὰ φρονού μενα οὐ κ ἔ στιν ὄ ντα, τὸ ὄ ν οὐ
φρονεῖ ται' . Τὰ δέ γε φρονού μενα (προληπτέ ον γάρ ρ) οὐ κ
ἔ στιν ὄ ντα, ὡς παραστή σομεν· οὐ κ ἄ ρα τὸ ὄ ν φρονεῖ ται.
Καὶ <μὴ ν> ὅ τι τὰ φρονού μενα οὐ κ ἔ στιν ὄ ντα,
συμφανέ σ·

(78) Par suite, c'est une conclusion saine et salutaire que de dire : « Si les pensées ne peuvent avoir l'être pour objet, l'être ne peut être objet de pensée. » Or les pensées – c'est de là que part l'argument – n'ont pas l'être pour objet, comme nous allons l'établir. L'être n'est donc pas objet de pensée. Que les pensées n'aient pas l'être pour objet, c'est évident : (...)

Au paragraphe (78), Gorgias énonce ce qui est, pour lui, « une conclusion saine et salubre que de dire : ‘Si les pensées ne peuvent avoir l’être pour objet, l’être ne peut être objet de pensée.’ » Et, comme « c’est de là que part l’argument », il se propose de « l’établir » : « Or les pensées n’ont pas l’être pour objet, comme nous allons l’établir. » Bien sûr, s’il l’établit, la conclusion suit : « L’être n’est donc pas objet de pensée. » Comment va-t-il l’établir ? En faisant ressortir une évidence : « Que les pensées n’aient pas l’être pour objet, c’est évident. »

En quoi est-ce évident ?

[40]

[41]

Chapitre 4.
Si quelque chose existe, il n'est pas appréhendé

SECTION 2.

Ce qui est aberrant

[Retour à la table des matières](#)

Quatre paragraphes, de (79) à (82), sont consacrés à cette mise en évidence. Le premier, le paragraphe (79) énonce « ce qui est aberrant » en ces termes :

(79) εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπῃ ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. Ὅπερ ἐστὶ νᾶπεμφαῖνον· (εἰ δέ ἐστι, φαῦλον.) Οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῇ τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. Ὡστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα.

(79) En effet, si les pensées ont l'être pour objet, tout ce qui est pensé existe, de quelque manière qu'on le pense. [Ce qui est aberrant]. En effet, de ce qu'on pense à un homme volant ou à un char qui court sur les flots, il n'en résulte pas pour autant que l'homme vole ou qu'un char court sur les flots. Par suite, les objets de nos pensées ne sont pas des êtres.

Commençons par « ce qui est aberrant ». « De ce qu'on pense à un homme volant ou à un char qui court sur les flots », il est parfaitement clair ou évident qu'il « n'en résulte pas *pour autant* que l'homme vole ou qu'un char court sur les flots ». Contrairement à ce

qu'écrit Parménide, « le pensé et l'être [ne] sont [pas ici] une même chose ».

Est-ce que, « par suite, les objets de nos pensées ne sont pas des êtres » ? « De ce qu'on pense à un homme [marchant là devant nous] ou à un [bateau qui flotte] sur les flots [là devant nous qui sommes au quai] », en résulte-t-il « pour autant que l'homme [marche là devant nous] ou qu'un [bateau flotte] sur les flots [là devant nous qui sommes au quai] ? Certes non !

Mais, comme il est écrit au paragraphe (77) et (79), peut-on dire que ces « objets de nos pensées ne sont pas des êtres », d'une part, et que l'homme qui marche là devant nous ou le bateau qui flotte sur les flots là devant nous qui sommes au quai « sont des êtres », d'autre part ? Certes, contre Parménide, « le pensé et l'être [ne] sont [pas ici] une même chose », si cette « mêmeté » est prise comme une identité. Mais, sont-ce des choses qui appartiennent à deux registres distincts et qui présentent une certaine similitude ?

Même si nous répondions par l'affirmative à cette question, il n'en reste pas moins que, « si les pensées ont l'être pour objet, tout ce qui est pensé existe, de quelque manière qu'on le pense », mais en tenant compte de la « manière qu'on le pense ». Ainsi, le défi lancé par Gorgias à Parménide demeure : « le pensé et l'être [ne] sont [pas ici] une même chose ».

Sauf que Gorgias répond par la négative.

[42]

[43]

Chapitre 4.
Si quelque chose existe, il n'est pas appréhendé

SECTION 3.

Cela est absurde

[Retour à la table des matières](#)

Pour Gorgias, il est absurde que « les objets de nos pensées » puissent être des êtres, ce qu'il exprime comme suit :

(80) Πρὸς τοῦ τοις εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. Τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δέ ἐστι τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν. Καὶ διὰ τοῦτο πάντως, εἰ τῷ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῷ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι. Ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο· καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ ὄντων φρονεῖται. Οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται.

(80) En outre, si les objets de nos pensées sont des êtres, les non-êtres ne pourront pas être pensés : les contradictoires ont des attributs contradictoires et l'être et le non-être sont contradictoires. Par suite, et sans restriction, si l'être a l'attribut de pouvoir être pensé, le non-être aura celui de ne pouvoir être pensé. Or cela est absurde : Scylla, la Chimère et beaucoup de non-êtres sont pensés. Donc ce n'est pas l'être qui est l'objet de nos pensées.

Parménide semble convenir de ce que « les non-êtres ne pourront pas être pensés » puisqu'il écrit :

II. [5] (...) οὐδ' ἔστι γὰρ ἃ ν γνοί ης τό γε μὴ ἔσθ' - οὐ γὰρ ἃ νυστὸ ν - οὐδ' ἔστι φρά σαις.

III ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖ ν ἔ στι ν τε καὶ εἶ ναι.

II. [5] (...) Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer ; III. car le pensé et l'être sont une même chose.

Alors, lorsque, au paragraphe (80), Gorgias écrit la proposition conditionnelle : « si les objets de nos pensées sont des êtres, les non-êtres ne pourront pas être pensés », ce qui serait en question, ce ne serait pas le conséquent. Qu'est-ce qui pourrait encore l'être ?

Soulevons d'abord un premier problème, que Gorgias n'envisage pas. Lorsque Parménide écrit : « II. [5] (...) Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer », est-ce que Parménide n'exprime pas « ce qui n'est pas » ou ne se saisit pas de « ce qui n'est pas » pour en dire que « tu ne peux [en] avoir connaissance » ? Comment Parménide parvient-il à s'exprimer ainsi sans au moins « saisir » qu'on ne peut « avoir connaissance de ce qui n'est pas » ?

Laissons, pour le moment, cette question ouverte, et venons-en au problème que Gorgias envisage. « Si les objets de nos pensées sont des êtres », ce qui est ici en question n'est pas que « nos pensées sont des êtres », mais bien que « les objets de nos pensées sont des êtres ». Alors, « si les objets de nos pensées sont des êtres », n'est-il pas évident que « les non-êtres ne pourront pas être pensés » ?

[44]

D'abord, comment Gorgias est-il parvenu à écrire : « si les objets de nos pensées sont des êtres, les non-êtres ne pourront pas être pensés », et ce, sans « penser » aux « non-êtres » ?

Ensuite, reprenons le problème en nous demandant si cette inférence est valide :

1. Les objets de nos pensées sont des êtres.
2. Les objets de nos pensées ne sont pas des non-êtres. (par obversion de [1])
3. **Donc**, les non-êtres ne sont pas des êtres.

Gorgias s'est-il posé ce problème de l'inférence ? Il semble que oui puisque, d'abord, il écrit : « les contradictoires ont des attributs contradictoires et l'être et le non-être sont contradictoires », et que, ensuite, il ajoute : « par suite, et sans restriction, si l'être a l'attribut de pouvoir être pensé, le non-être aura celui de ne pouvoir être pensé ». Et le jugement sur l'inférence tombe : « Or cela est absurde : Scylla, la Chimère et beaucoup de non-êtres sont pensés. »

Si ce qui « est absurde » est corrigé en admettant que « beaucoup de non-êtres sont pensés », peut-on, *pour autant*, conclure que : « Donc ce n'est pas l'être qui est l'objet de nos pensées. » ? Peut-être pas, mais le *défi lancé à Parménide* demeure.

[45]

Chapitre 4.
Si quelque chose existe, il n'est pas appréhendé

SECTION 4.

Chaque objet a pour critère un sens spécifique

[Retour à la table des matières](#)

Poursuivant sur sa lancée, Gorgias en vient à un dernier argument, qu'il expose aux paragraphes (81) et (82), d'une part, et dont le fer de lance est que l'être est tout aussi insaisissable que ne l'est « ce qui n'est pas » pour Parménide :

(81) Ὡσπερ τε τὰ ὁρώμενα διὰ τοῦτο ὁρατὰ λέγεται ὅτι ὁρᾶται, καὶ τὰ ἀκουστὰ διὰ τοῦτο ἀκουστὰ ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὁρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὁρᾶται (ἔκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίης αἰσθήσεως ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιτο τῇ ὁψεί μηδὲ ἀκούοιτο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου.

(81) De même que les objets de la vue sont dits visibles parce qu'ils sont vus, que les objets de l'ouïe sont dits audibles parce qu'ils sont entendus, et que nous ne rejetons pas les objets visibles parce que nous ne les entendons pas, que nous ne repoussons pas les objets audibles parce que nous ne les voyons pas (chaque objet a pour critère un sens spécifique, et non un autre), de la même manière les objets de la pensée, même si nous ne les voyons pas de nos yeux, même si nous ne les en-

tendons pas de nos oreilles, ne laisseront pas d'être puisqu'ils seront saisis selon leur critère propre.

(82) Εἰ οὐκ ὄν φρονεῖ τις ἐν πελάγει ἄρματα τρέχειν, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, ὁφείλει πιστεῦειν ὅτι ἄρματα ἔστιν ἐν πελάγει τρέχοντα. Ἄτοπον δὲ τοῦτο· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται.

(82) Donc, si l'on pense qu'un char court sur la mer, même si on ne le voit pas, il faudra, avec ce raisonnement, croire qu'il y a un char qui court sur la mer, ce qui est absurde. Donc l'être n'est pas objet de pensée et est insaisissable.

Pourquoi, selon Gorgias, l'être est tout aussi insaisissable que ne l'est « ce qui n'est pas » pour Parménide ? La réponse de principe que donne Gorgias se trouve dans cette phrase : « ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίᾳ αἰσθήσεως ἄλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὁφείλει κρίνεσθαι ». La traduction française qu'en donne Jean-Paul Dumont est : « Chaque objet a pour critère un sens spécifique, et non un autre. » Le mot « sens » traduit ici le mot grec « αἰσθήσεως », qui s'entend proprement d'une faculté de connaissance sensitive comme la vue ou l'ouïe, et qui s'entend aussi, mais improprement, à une faculté de connaissance non-sensitive comme l'intellect, une faculté de connaissance intellectuelle.

Au paragraphe (81), Gorgias se conforme à cet usage de la langue grecque. « Les objets de la vue sont dits visibles parce qu'ils sont vus [avec nos yeux], [et] les objets de l'ouïe sont dits audibles parce qu'ils sont entendus [ouïs avec nos oreilles] ». C'est ainsi que « chaque objet [le visible et l'audible] a pour critère un sens spécifique [respectivement la vue ou l'ouïe], et non un autre [le visible n'est pas ouï, l'audible n'est pas vu] ». C'est pourquoi, écrit Gorgias, « nous ne rejetons pas les objets visibles parce que nous ne les [oyons] pas, que nous ne repoussons pas les objets audibles parce que nous ne les voyons pas. »

[46]

Ici, Gorgias s'en tient au mot grec « αἱ σθησεως » entendu *proprement* d'une faculté de connaissance sensitive comme la vue qui voit le visible ou l'ouïe qui oit l'audible.

Puis, Gorgias passe d'un entendement *propre* du mot grec « αἱ σθησεως » à un entendement *impropre ou étendu* du même mot en référant à une faculté de connaissance non-sensitive, dans ce passage : « De la même manière les objets de la pensée, même si nous ne les voyons pas de nos yeux, même si nous ne les [oyons] pas de nos oreilles, ne laisseront pas d'être puisqu'ils seront saisis selon leur critère propre. » Quel est ce « critère propre » ? Gorgias ne le nomme pas directement, mais il emploie le mot « φρονούμενα » que Jean-Paul Dumont traduit par « objets de la pensée » : disons que le « critère propre » est le *pensable*.

Est-il... disons *recevable* que les « objets de la pensée », d'une part, et les « objets visibles ou les « objets audibles » soient connus « de la *même* manière », comme le dit Gorgias ? Il ne semble pas que ce soit le cas, même pour Gorgias, puisque, au paragraphe (82), il écrit : « Donc, si l'on pense qu'un char court sur la mer, même si on ne le voit pas [comme on ne voit pas l'audible], il faudra, avec ce raisonnement, croire qu'il y a un char qui court sur la mer, ce qui est absurde. » Mais, est-ce bien « avec ce raisonnement » qu'il faut comprendre ce qu'est « la même manière » ici pertinente ?

Certes, si une réponse affirmative est donnée à cette question, alors il s'impose de conclure : « Donc l'être n'est pas objet de pensée et est insaisissable. » Mais, une réponse négative est plus vraisemblable.

C'est ainsi que la seconde « proposition fondamentale » est établie par Gorgias. Il nous reste à examiner la troisième et dernière.

[47]

Le défi de Gorgias

Chapitre 5

Si quelque chose est appréhendé,
il est incommunicable à autrui

[Retour à la table des matières](#)

Au paragraphe (82), nous venons de lire que : « Donc l'être n'est pas objet de pensée et est insaisissable. » Et, dès le paragraphe (83), Gorgias poursuit dans la même veine avec sa troisième « proposition fondamentale » : « Et pourrait-on le saisir qu'on ne le pourrait formuler à aucun autre. »

Il la développe en ces termes :

(83) Καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἔτεροι. Εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἔτεροι μὲν εἶναι;

(83) Et pourrait-on le saisir qu'on ne le pourrait formuler à aucun autre. Car si existent des êtres visibles, audibles et universellement sensibles, et d'une existence qui nous est extérieure, de ces êtres, les visibles sont saisis par la vue, les audibles

par l'ouïe, et < ces sens > ne peuvent échanger leurs rôles. Dès lors, comment pourra-t-on révéler à autrui ces êtres ?

Prenons d'abord connaissance de la manière dont il pose le problème et, ensuite, de la manière dont il prétend le résoudre.

[48]

[49]

Chapitre 5.
Si quelque chose est appréhendé,
il est incommunicable à autrui.

SECTION 1.

Position du problème

[Retour à la table des matières](#)

Posons que « des êtres visibles, audibles et universellement sensibles [existent], et d'une existence qui nous est extérieure », et ce, « d'une existence qui nous est extérieure ».

Nous venons de voir que, « de ces êtres, les visibles sont saisis par la vue, les audibles par l'ouïe, et < ces sens > ne peuvent échanger leurs rôles ».

Et Gorgias soulève la question suivante : « Dès lors, comment pourra-t-on révéler à autrui ces êtres ? »

Sextus Empiricus nous présente la réponse que Gorgias donne à sa question, et ce, en énonçant deux arguments le conduisant à une conclusion :

- premier argument : *n'étant pas discours, seul moyen que nous avons de révéler l'être à autrui, l'être ne saurait être manifesté à autrui ;*
- second argument : *le discours ne manifeste pas l'objet extérieur, puisque c'est l'objet extérieur qui se révèle dans le discours ;*

- conclusion : *il est donc impossible que le discours signifie la réalité et l'être en prenant appui sur la réalité et l'être.* Examinons ces propositions une à une.

[50]

[51]

Chapitre 5.
Si quelque chose est appréhendé,
il est incommunicable à autrui.

SECTION 2.

L'être n'est pas notre discours

[Retour à la table des matières](#)

Au paragraphe (84) et au début du paragraphe (85), Gorgias énonce sa doctrine du discours en ces termes :

(84) ὥι γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἑτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. Καθάπερ οὐκ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὃ ἡμέτερος·

(84) Car le moyen que nous avons de révéler, c'est le discours ; et le discours, il n'est ni les substances ni les êtres : ce ne sont donc pas les êtres que nous révélons à ceux qui nous entourent ; nous ne leur révélons qu'un discours qui est autre que les substances. De même que le visible ne peut devenir audible, ou l'inverse, de même, l'être, qui subsiste extérieurement à nous, ne saurait devenir notre discours :

(85) μὴ ὧν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖ ἡ ἐτέρωι.

(85) n'étant pas discours, il ne saurait être manifesté à autrui.

Le seul « moyen que nous avons de révéler [quelque chose à autrui], c'est le discours ; et le discours, il n'est ni les substances ni les êtres » dont nous parlons en formulant notre discours, déclare Gorgias. Il s'ensuit que « ce ne sont donc pas les êtres que nous révélons à ceux qui nous entourent », puisque « nous ne leur révélons qu'un discours qui est autre que les substances », ou autre que « les êtres ». Dès lors, « n'étant pas discours, [l'être] ne saurait être manifesté à autrui ».

Et Gorgias invoque de nouveau le principe qu'il a précédemment mis au jour à propos de sa seconde « proposition fondamentale : « De même que le visible ne peut devenir audible, ou l'inverse, de même, l'être, qui subsiste extérieurement à nous, ne saurait devenir notre discours. »

Il est vrai que « l'être, qui subsiste extérieurement à nous » n'est pas notre discours. Mais, peut-il de « devenir » en quelque manière ? Par exemple, le discours que nous proférons oralement ou par écrit à l'intention d'autrui, il existe « extérieurement à nous », ce sans quoi autrui ne pourrait ni le ouïr ni le lire. C'est précisément dans cette mesure que, par exemple, Gorgias peut discourir sur le discours.

Et, il va reprendre ce problème en examinant si le discours peut manifester l'objet extérieur ? Gorgias répond par la négative. Voyons ses raisons.

[53]

Chapitre 5.
Si quelque chose est appréhendé,
il est incommunicable à autrui.

SECTION 3.

Le discours ne manifeste pas l'objet extérieur

[Retour à la table des matières](#)

Si « l'être, qui subsiste extérieurement à nous, ne saurait devenir notre discours », en quoi consiste « notre discours ». C'est au paragraphe (85) que se trouve la réponse de Gorgias :

(85) (...) Ὁ γε μὴν λόγος, φησί ν, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων ἢ μὴ ν πραγμαμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἢ μὴν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικὸς ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται.

(85) (...) Quant au discours, dit-il, sa constitution résulte des impressions venues des objets extérieurs, c'est-à-dire les objets de la sensation : de la rencontre avec leur saveur naît en nous le discours qui sera proféré concernant cette qualité, et, de l'impression de la couleur, le discours concernant la couleur. S'il en va ainsi, le discours ne manifeste pas l'objet extérieur, au contraire, c'est l'objet extérieur qui se révèle dans le discours.

La « constitution [du discours] résulte des impressions venues des objets extérieurs » que sont « les objets de la sensation ». Comment ces « impressions », « venues des objets extérieurs » jusqu'à nous, parviennent-elles à *un résultat qui constitue* le discours ? Gorgias donne deux exemples, celui de la saveur et celui de la couleur :

- « de la rencontre avec leur saveur naît en nous le discours qui sera proféré concernant cette qualité,
- et, de l'impression de la couleur, le discours concernant la couleur. »

Il ne reste plus qu'à tirer la conclusion qui s'impose, selon Gorgias : « (85) (...) S'il en va ainsi, le discours ne manifeste pas l'objet extérieur, au contraire, c'est l'objet extérieur qui se révèle dans le discours. »

Soit ! Mais, s'il « en va ainsi », comment l'explique-t-il ? Selon Sextus, la réponse de Gorgias, qui se trouve au paragraphe (86), est formulable en ces termes :

86) Καὶ μὴ ν οὐ δὲ ἔνεστι λέγειν ὅτι ὁ ν τρόπον τὰ ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι. Εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησὶν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστωι διενήνοχε τὰ ὁρατὰ σώματα τῶν λόγων· δι' ἐτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτὸν ἐστὶ τὸ ὁρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. Οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐ δὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν.

(86) Aussi n'est-il pas possible de dire que le mode de réalité du discours est le même que celui des objets visibles ou audibles, de manière à lui permettre, en prenant appui sur la réalité et l'être, de signifier la réalité et l'être. Car, dit-il, même si

le discours est un être substantiel, il diffère néanmoins des autres substances, et la plus grande différence sépare les corps visibles et les paroles. C'est par un sens qu'est saisi le visible, et par un autre que se perçoit le discours. Aussi le discours ne nous montre-t-il rien de [54] tout ce qui existe substantiellement, pas plus que les objets existants eux-mêmes ne nous instruisent sur l'essence des autres réalités.

Pourquoi le discours ne peut pas manifester l'objet extérieur, selon Gorgias ? Il « n'est (...) pas possible de dire que le mode de réalité du discours est le même que celui des objets visibles ou audibles, de manière à lui permettre, en prenant appui sur la réalité et l'être, de signifier la réalité et l'être ». Autrement dit, il existe une cause pour laquelle « le mode de réalité du discours [n'est pas] le même que celui des objets visibles ou audibles », cause pour laquelle il est exclu que le discours puisse « signifier la réalité et l'être », et ce, « en prenant appui sur la réalité et l'être ». Bref, le discours vrai, le discours qui « [signifie] la réalité et l'être », et ce, « en prenant appui sur la réalité et l'être », est impossible.

Quelle est cette cause ? C'est que, dit Gorgias selon Sextus, « même si le discours est un être substantiel », même s'il jouit d'une certaine « réalité », « il diffère néanmoins des autres substances », et que « la plus grande différence sépare les corps visibles et les paroles ». Selon Gorgias, pour pouvoir « signifier la réalité et l'être », et ce, « en prenant appui sur la réalité et l'être », il est indispensable que « le mode de réalité du discours [soit] *le même que* celui des objets visibles ou audibles ». Cette « mêmeté » étant impossible, il s'ensuit que « le discours ne nous montre (...) rien de tout ce qui existe substantiellement, pas plus que les objets existants eux-mêmes ne nous instruisent sur l'essence des autres réalités ».

Il « en va ainsi » parce qu'il est impossible qu'il en soit autrement. Et l'argument concernant cette impossibilité reprend encore le principe mis au jour à propos de la seconde « proposition fondamentale », mais ainsi présenté :

« C'est par un sens qu'est saisi le visible, et par un autre que se perçoit le discours. »

Par quel « autre » sens est-ce que « se perçoit le discours » ? Bien sûr, le discours oral est perçu par le sens de l'ouïe, dont l'organe est l'oreille : l'oreille perçoit l'oral qui, lui, provient du vocal. Et, assurément, le discours écrit est perçu par le sens de la vue, dont l'organe est l'oeil : l'oeil perçoit le visible qui, ici, est l'écrit.

Alors, imaginons qu'un Grec nous dise de vive voix : « δι' ἐτέρου γὰρ ὁ ῥα γὰρ νοῦ ληπτὸν ἔστι τὸ ὁρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. »

Sans le secours qu'apporte Jean-Paul Dumont aux francophones, peu de ces derniers saisiront ce que le locuteur grec leur dit de vive voix, et ce, malgré que leurs oreilles auront ouï les sons vocaux préférés par lui. Et, il en est de même pour le discours écrit parfaitement visible celui que nous venons d'écrire au début de ce paragraphe ; peu de francophones le saisiront malgré que leurs yeux le voient. Pourtant, Jean-Paul Dumont, lui, y parvient. Comment y parvient-il ? C'est parce que, en plus d'ouïr ou lire les signes linguistiques qu'emploie le locuteur grec, il les comprend.

Comme il n'est pas « possible de dire que le mode de réalité du discours est le même que celui des objets visibles ou audibles », ce n'est certes pas de cette « manière » qu'on peut « lui permettre, en prenant appui sur la réalité et l'être, de signifier la réalité et l'être ». Mais, peut-on en découvrir une autre ?

De quoi la « constitution » du discours aurait-elle besoin pour « lui permettre (...) de signifier (μηνύεσθαι) la réalité et l'être », et ce, « en prenant appui sur la réalité et l'être » d'une certaine « manière » ?

[55]

Selon ce que rapporte Sextus Empiricus, pour Gorgias, une telle recherche est vaine : « car, dit-il, même si le discours (λόγος) est un être substantiel (ὁ πόκειται), il diffère néanmoins des autres substances (λοιπῶν ὑποκειμένων), et la plus grande différence sépare les corps visibles et les paroles. »

Dès lors, la conclusion tombe : « Aussi le discours (ὁ λόγος) ne nous montre-t-il rien (οὐκ ἔρα ἐνδείκνυται) de tout ce qui existe substantiellement (τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων), pas plus que les objets existants eux-mêmes ne nous instruisent (διαδηλοῖ) sur l'essence (φύσιν) des autres réalités. »

Soit ! Sauf que, comme nous venons de le lire à la fin du paragraphe (85), Gorgias écrit : « S'il en va ainsi, le discours ne manifeste pas l'objet extérieur, au contraire, c'est l'objet extérieur qui se révèle dans le discours. » Comment ce « contraire » est-il possible ?

« S'il en va ainsi », la phrase négative : « Le discours ne manifeste pas l'objet extérieur », exprimée à la voix active, lorsque transformée à la voix passive, devient la phrase affirmative : « L'objet extérieur est manifesté dans le discours. » Gorgias l'exprime comme suit : « Au contraire, c'est l'objet extérieur qui se révèle dans le discours. »

Il n'est pas requis d'être un grand clerc pour conclure que, si « l'objet extérieur est manifesté dans le discours », c'est que le discours est pourvu d'une disposition passive telle que « le discours (...) manifeste (...) [passivement] l'objet extérieur ».

L'argument de Gorgias est dans un état tel qu'il rappelle le mot que Nicolas Boileau écrit dans son *Art poétique* : « Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage ».

[56]

[57]

Le défi de Gorgias

Chapitre 6

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Au paragraphe (65) de sa recension de *Du non-être, ou de la nature*, Sextus Empiricus prétend que Gorgias, l'auteur, parvient à *supprimer le critère de vérité* en mettant en place trois propositions fondamentales, et ce, « dans l'ordre » suivant :

- premièrement, et pour commencer, que *rien n'existe* (οὐ δὲ ν ἔ στιν) ;
- deuxièmement que, même *s'il existe quelque chose* (εἰ καὶ ἔ στιν), *l'homme ne peut l'appréhender* (ἀ κατὰ ληπτον ἀ νθρώπῳι) ;
- troisièmement, que même *si on peut l'appréhender* (εἰ καὶ καταληπτό ν), *on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres* (ἀ λλὰ τοί γε ἀ νέ ξοιστον καὶ ἀ νερμή νευτον τῷι πέ λας).

Nous venons de parcourir l'argumentation que Gorgias soumet au soutien de sa thèse. Nous avons relevé les « difficultés proposées par Gorgias (...) qui, dans la mesure du possible, font disparaître la preuve de la vérité », aux dires de Sextus Empiricus. Il s'agit, avons-nous dit, de « difficultés » que Gorgias oppose à l'enseignement de Parménide.

Alors que Sextus Empiricus témoigne de la forte impression que l'enseignement de Gorgias fait sur lui, il n'en va pas de même pour Aristote, qui le juge « grossier » ainsi qu'il l'écrit dans *Les réfutations sophistiques* :

[184a] § 7. Ταύτης δὲ τῆς πραγματείας οὐ τὸ μὲν ἦν τὸ δ' οὐκ ἦν προεξεργασμένον, ἀλλ' οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν. § 8. Καὶ γὰρ τῶν περὶ τοῦς ἐριστικοῦς λόγους μισθαρνούτων ὁμοίαι τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ· λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικοῦς οἱ δὲ ἐρωτητικοῦς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ὥθησαν [184b] ἐκάτεροι τοῦς ἀλλήλων λόγους.

[184a] § 7. Mais pour la présente étude, on ne peut pas dire que telle partie eût été travaillée, et que telle autre n'eût point été travaillée ; antérieurement, il n'y avait absolument rien. § 8. Les gens, en effet, qui se faisaient payer pour enseigner l'art de la dispute, n'avaient qu'un enseignement pareil à la méthode de Gorgias. Ils donnaient à apprendre, les uns, des discours de rhétorique, les autres, des séries de questions renfermant, selon eux, les sujets sur lesquels retombent le plus habituellement [184b] les arguments des deux interlocuteurs. Aussi l'apprentissage était-il avec eux très rapide, mais aussi très grossier. ²⁴

[58]

« Pour la présente étude », ajoute Aristote, « antérieurement [à elle], il n'y avait absolument rien ». Et, un peu plus loin, il précise encore que, « pour la science du raisonnement (περὶ δὲ τοῦ συλλογῆς ζεσθαι) », n'ayant « rien (...) d'antérieur à citer », il entreprit des « recherches (ζητοῦντες) » ayant abouti à certaines « découvertes (εὕρημένοις) » :

²⁴ Logique d'Aristote, traduite en français par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Tome VI, Topiques Réfutations des sophistes, Paris, 1843, Librairie de Ladrange.

[184b] § 9. Καὶ περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ [185a] λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογί ζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον λέγειν ἢ τριβῇ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν. Εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν, ὥς ἐκ τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ὑπαρχόντων, ἔχειν ἡ μέθοδος ἰκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείαις τὰς ἐκ παραδόσεως ἡϋξημένας, λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν [ἡ] τῶν ἡκροαμένων ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην τοῖς ἑδ' εὐρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν.

[184b] § 9. Ainsi donc, pour la rhétorique, il y avait des travaux nombreux et [185a] anciens. Pour la science du raisonnement, au contraire, nous n'avions rien absolument d'antérieur à citer ; mais nos pénibles recherches nous ont coûté bien du temps et bien des peines. Si donc il vous paraît, après avoir examiné nos travaux, que cette science dénuée de tous antécédents analogues, n'est pas trop inférieure aux autres sciences qu'ont accrues de successifs labeurs, il ne vous restera plus, à vous tous, c'est-à-dire, à tous ceux qui ont suivi ces leçons, qu'à montrer de l'indulgence pour les lacunes de cet ouvrage, et de la reconnaissance pour toutes les découvertes qui y ont été faites. ²⁵

« La présente étude » dont parle ici Aristote, c'est l'*Organon*, l'ouvrage où il expose les « découvertes » (εὐρημένοισι) auxquelles il est parvenu à propos du « raisonnement » (συλλογί ζεσθαι), découvertes qu'il va mettre en œuvre pour résoudre les problèmes qui lui font obstacle dans ses recherches, notamment dans celle qu'il entreprendra pour l'élaboration de la *philosophie première*, celle qui prend pour objet : « ce qui est en tant qu'il est », celle qui aborde le sujet dont le rhéteur Gorgias traite dans son *Du non-être, ou de la*

²⁵ Logique d'Aristote, traduite en français par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Tome VI, Topiques Réfutations des sophistes, Paris, 1843, Librairie de Ladrangé.

nature, celle où le défi que Gorgias lance à Parménide est relevé avec succès.

Au XIII^e siècle, un disciple d'Aristote, Thomas d'Aquin, exposera les fruits que « de successifs labeurs » ont produits à ce propos, en ces termes :

Solutions : 1. Mais il faut savoir, que l'être se dit de trois manières.

a/ D'une manière, on dit que l'être est la quiddité même ou nature de la chose, de même qu'on dit que la définition est une parole qui signifie ce qu'est l'être ; car la définition signifie la quiddité de la chose.

b/ D'une autre manière, on dit que l'être lui-même est l'acte de l'essence, comme vivre, qui est l'être pour les vivants, est l'acte de l'âme ; pas l'acte second qui est une opération, mais l'acte premier.

c/ D'une troisième manière, on dit que l'être signifie la vérité de la composition, dans les propositions, selon qu'on dit que c'est un lien ; et selon cela il est dans l'intellect qui compose et divise pour son achèvement ; mais il est fondé dans l'être de la chose, qui est l'acte de l'essence (...). ²⁶

La phrase latine : « An id sit ? » formule la toute première question qu'un philosophe se pose : « Est-ce ? » Et la réponse affirmative à cette question se formule ainsi : « Id est. » Cette expression, dont l'abréviation « i.e. » est fréquemment reprise en français avec « c'est-à-dire », signifie littéralement : « C'est. » Cette réponse concerne : « b/ D'une autre manière... »

²⁶ Thomas d'Aquin, Commentaires des sentences de Pierre Lombard, Livre 1, Distinction 33, Question 1, Article 1, Solution 1, Traduction et notes par Raymond Berton, Édition numérique, 13 décembre 2008. [URL](#).

[59]

La phrase latine : « An id sit ? » formule la seconde question, celle qui se pose immédiatement après avoir reçu la réponse affirmative « Id est. », se formule en latin comme suit : « Quid id sit ? » Une traduction littérale donne : « Quoi (quid) est (sit) ce (id) ? » En français canonique, on dit : « Qu'est-ce ? » Cette question formule l'interrogation à propos de la quiddité désignée par « ce ». Et la réponse à cette question désignera l'essence de la quiddité désignée par « ce » ; elle réponse concerne : « a/ D'une manière,... ».

La question « Quid id sit ? » peut recevoir deux réponses. Ou bien l'essence de la quiddité désignée par « ce » est identique à son acte d'être, et alors cette quiddité est simple et unique : on dit qu'elle est acte pur. Ou bien l'essence de la quiddité désignée par « ce » n'est pas identique à son acte d'être ; et alors, cette quiddité est un composé de puissance et acte puisque son acte d'être se compose avec une puissance d'être.

La réponse qui concerne « c/ D'une troisième manière, ... » procède de deux autres questions, deux questions qui ajoutent un élément aux deux premières. La première de ces deux autres questions formule l'interrogation soulevée à propos du lien entre le prédicat prédiqué de la quiddité désignée par « ce ». La seconde formule l'interrogation qui recherche pourquoi ce prédicat est attribuable à la quiddité désignée par « ce » ; et la réponse à cette interrogation, en énonçant la cause pertinente, explique pourquoi le prédicat est attribuable à la quiddité désignée par « ce ».

Un développement de la réponse ²⁷ que donne Aristote au défi lancé à Parménide par Gorgias excéderait ici les limites de cet essai. Mais, ce que nous venons d'en dire suffit pour entrevoir comment Aristote, lui aussi, « voyait dans la raison le critérium du vrai », comme Parménide, tout en confortant la thèse de ce dernier.

FIN

²⁷ Thomas d'Aquin y pourvoit dans son *Commentaires des Seconds analytiques* d'Aristote, Livre II, Leçon 1. [URL](#).

Selon Diogène Laërce, Parménide « voyait dans la raison le critérium du vrai [Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε·] Par contre, « Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de vérité », écrit Sextus Empiricus. Depuis cette lointaine époque, le débat se poursuit de génération en génération.

Devant le spectacle que donnent les philosophes, qui se partagent en deux camps, certains suivent l'exemple de Sextus Empiricus ; ils tournent le dos à ces « spéculations » qui, somme toute, ne conduisent nulle part, disent-ils. D'autres ne renoncent pas ; ils cherchent une solution. Ainsi fit Thomas d'Aquin :

Il s'impose que nous cherchions par nous-mêmes [un dénouement] ; ou que, en ceci, nous soyons conseillés par ceux qui le cherchent (...). Mais, comme, dans le choix de retenir ou de rejeter, l'homme ne doit pas être conduit par l'amour ou la haine de qui introduit une opinion, mais plus par la certitude de la vérité, c'est pourquoi [Aristote] dit qu'il faut aimer l'un et l'autre, i.e. ceux dont nous suivons l'opinion, et ceux nous rejetons l'opinion. Car, les uns et les autres étudient pour chercher la vérité, et ils nous aident en cela. Mais il nous faut encore être persuadés par les plus certains, i.e. suivre l'opinion de ceux qui sont parvenus à la vérité avec plus de certitude. (Sententia libri Metaphysicae, livre 12, leçon 9, n° 14)

En ce siècle où la *technologie*, cet oracle d'une nouvelle Pythie contemporaine, prétend à un triomphe dont les lendemains risquent fort de décevoir sa suite, ceux qui jugent que l'étude des humanités classiques est plus que jamais nécessaire choisiront la voie de ceux qui recherchent une solution, avec la conviction de marcher dans la bonne voie, et ce, même si la conquête achevée de la « certitude de la vérité » semble tarder.

ISBN : 978-2-921344-26-5