

Parménide croyait-il dans les signes de l’Être ? Remarques sur l’énonciation et la délocution au fragment 8, vers 1-11

Résumé

229

L’objet de cet article est de préparer une lecture nouvelle des vers 1-11 du fragment 8 de Parménide, à partir d’arguments non plus exclusivement fondés sur le paradigme linguistique logico-analytique qui domine explicitement ou non les recherches contemporaines, mais tenant compte aussi des résultats issus de la pragmatique de l’énonciation. Dans un premier temps, l’examen du vocabulaire des signes chez Hésiode, Héraclite, Hérodote et Homère permet de mettre en évidence que l’intention de Parménide était d’apporter une solution à ce qu’il convient de considérer comme une crise sémantologique, qui trouve son expression la plus forte dans l’*Odyssee*. Dans un second temps, il est démontré que pour échapper à cette crise Parménide confère au mot être une forme auto-référentielle et nécessairement délocutive de sorte qu’il ne peut éviter une contradiction de type pragmatique.

Mots clés : Parménide ; Être ; Pragmatique de l’énonciation ; Signes ; Délocution ; Homère.

Abstract

The aim of this paper is to introduce an alternative reading of the lines 1-11 of Parmenides’ Fragment 8, focusing on the pragmatics of enunciation, instead of relying exclusively on the logico-analytic linguistic paradigm which, tacitly or not, still dominates contemporary research. The paper begins with a study of the vocabulary of the sign (*sêma*) in Hesiod, Heraclitus, Herodotus and Homer with the aim of showing that Parmenides’ intention was to solve what must be called a “sematological crisis”, that one may find strikingly exemplified in the *Odyssey*. It is then shown how, in order to avoid this crisis, Parmenides gives the word “Being” a self-referential and “delocutive” meaning, but at the cost of a pragmatic contradiction.

Keywords : Parmenides; Being; Pragmatics of enunciation; signs; delocution; Homer.

Parménide croyait-il dans les signes de l'Être ? Remarques sur l'énonciation et la délocution au fragment 8, vers 1-11¹

230 |

'Gorgianiser' Parménide ?

L'intérêt que Parménide porte à une notion aussi abstraite à première vue que l'*être*, en pleine période archaïque, à un moment où ce serait plutôt la nature, la *phusis* dans son devenir, qui devrait retenir l'attention, peut étonner. Les historiens de la philosophie et les philosophes ont longtemps considéré que Parménide est le point de départ de l'Ontologie, prenant la notion de l'Être², dans un geste d'une nouveauté inouïe. On a l'habitude de dire, en effet, que l'Ontologie naît au moment où le verbe être ferait 'fusionner' trois fonctions 'distinctes' : sa fonction cohésive (il structure la relation entre les membres de l'énoncé comme copule et représentation de tous les autres verbes : « Socrate est marchant » pour « Socrate marche »), sa fonction « véridative » (« cela est ») et sa fonction existentielle (« il est un air »). Récemment, on a émis l'hypothèse que le rôle de Parménide devait être considéré dans une perspective *proto-* ou *pré-*grammaticale, au sens où, à travers lui, la langue elle-même poursuivrait sa gestation, à une époque où ni la grammaire ni la logique n'existent encore au titre de disciplines constituées. Chez Parménide, pour le dire dans les termes de l'une des interprétations récentes du penseur éléate, le « roman » de la langue grecque s'élabore, à travers la séquence « est » (*esti*), « être » (*einai*), « étant » (*eon*), « l'étant » (*to eon*) dans une progression du verbe au substantif, en passant par l'infinitif et le participe. Mais ce n'est pas tout : une interprétation plus radicale a été proposée, selon laquelle l'intérêt de Parménide pour l'être serait dû à des raisons stratégiques. Parménide serait un « maître de vérité » visant à asseoir son autorité dans une entreprise de persuasion. L'être est l'outil de concentration du langage sur lui-même, qui permet de le rendre autoréférentiel, garantissant ainsi sa vérité. Comme on a pu le dire, « dans le mot *est*, l'énoncé est dépouillé de toute référence à quoi que ce soit » ; l'existence « renvoie à

1. Une première version de cette communication a été initialement énoncée dans le cadre d'un colloque organisé en 2008, par Jean-Joël Duhot, à l'université de Lyon III, en l'honneur de l'œuvre de Gilbert Romeyer-Dherbey auquel je veux rendre ici hommage. Que Claude Calame qui a bien voulu lire la deuxième version de cette communication, et Sylvie Perceau qui m'a permis de confirmer certaines analyses grammaticales, trouvent ici le témoignage de ma reconnaissance. Je remercie aussi les relecteurs anonymes de la revue.

2. L'Être avec ou sans majuscule, selon qu'il désigne (en français) la notion philosophique ou simplement le mot.

elle-même »³. Ainsi constitué, l'être sert à construire un modèle de « cosmos » à même le langage et fournit à celui qu'il convient d'appeler un « cosmologue », une maîtrise universelle. Autrement dit, pour reprendre un célèbre exemple, contrairement au mot « pain » qui ne donne pas à manger, le mot « est » donne l'existence, tout au moins sous forme d'épure. L'existence, en tant qu'elle appartient au langage, est l'existence verbale dans sa « matière idéale », dépouillée de toute référence à une réalité externe. L'épure ainsi constituée sert de modèle au *cosmos* développé dans la deuxième partie du poème consacré à la nature.

Une telle interprétation ne réduit nullement Parménide au platonisme, puisque le *cosmos* 'linguistique' de Parménide n'est pas le *cosmos* intelligible de la *République*. Elle distingue aussi l'usage que Parménide fait du langage de celui qu'en fait l'atomisme démocriteen⁴. Il est vrai que de manière comparable à celle de Démocrite, Parménide se servirait du langage pour élaborer un monde virtuel de façon à servir de modèle au monde physique. Toutefois, le langage, chez Parménide, n'est pas considéré dans sa structure alphabétique ou phonétique comme chez Démocrite, mais à partir du verbe qui possède la faculté de faire un usage autoréférentiel du langage : la forme « est » (*esti*) dont la fonction *métalinguistique* fait que le mot se désigne lui-même, fait référence à lui-même et devient la brique d'une construction virtuelle.

On peut s'interroger toutefois sur le privilège de la linguistique dans les interprétations récentes, et se demander par exemple si celles-ci ne reviennent pas à 'gorgianiser' Parménide, en le présentant comme une sorte de linguiste, grammairien du Grec dans l'élaboration d'un discours auto-référentiel. C'est en effet le sophiste Gorgias (en tout cas le Gorgias du traité anonyme *De Melisso Xenophane Gorgia*) qui, en répétant la « parole » (*muthos*) de Parménide et en en faisant un discours (*logos*), donne l'impression que Parménide est un linguiste et s'occupe du langage. Car le Gorgias de l'ouvrage anonyme, comme l'a montré B. Cassin⁵, suscite la lecture grammaticale de l'élaboration parménidienne par le seul fait d'en exiger l'identification logique. Là où Parménide s'est borné à *dire* les choses, sans en *démontrer* la différence, sans en *identifier* les aspects, Gorgias identifie et différencie, il logicise, et aussitôt la « parole » (*muthos*), se mue en discours et en « effet de dire ». Par exemple, Gorgias identifie le non-être en posant qu'il *est* non-être. Ou par exemple encore, la démonstration de la « présence » implique nécessairement la négation de sa négation et toute négation de la négation implique un objet verbal : tout le « est » résulte d'un « n'est pas » de « n'est pas ». Alors que Gorgias en tire la bonne conséquence (tout n'est qu'... *in* -signifiant, tout n'est que langage), il ne peut empêcher de donner l'illusion que Parménide pensait

3. Bollack, 2006 : 45.

4. Du moins celui reconstruit par Heinz Wismann. Dans sa reconstruction de Démocrite, le monde physique est structuré à l'image du discours, conformément à ce que dit Aristote. Un fragment attribué à Démocrite par Plutarque (*Contre Colotes*, 4, 1109A. Fr. 156) illustre cette conception : « *ien* n'est pas plus que rien (*mè mallon to den è to meden einai*) ». La différence du *ien* et du rien est purement phonétique. C'est pourtant cette différence qui est à la base de l'effet de sens créé par le fragment. La différence peut donc être un effet de discours. Cela suffit à étayer un atomisme dont le fondement est purement phonétique, et dans lequel le monde n'est qu'une combinaison de signifiants, autrement dit d'atomes.

5. Cassin, 1980 : 74.

la grammaire du Grec ou « ontologisait » la grammaire. Mais ce n'est qu'une résultante de l'identification entreprise par Gorgias avec cette conséquence désastreuse pour nous que, dès que nous lisons Parménide, nous sommes dans le sillage ouvert par Gorgias car, selon le paradigme même de la recherche universitaire et scolaire, notre propre lecture cherche à identifier la parole de Parménide et de fait tombe dans l'attracteur dynamique ouvert définitivement et rétroactivement par Gorgias.

En d'autres termes, lire Parménide à travers Gorgias ouvre inévitablement la voie de l'assimilation de Parménide à un sophiste, un 'maître' en discours et en vérité discursive.

***Esti* : la fiction d'un verbe-univers**

Il est certain que l'identification (autre façon de dire la définition) repose sur le privilège de la 3^{ème} personne du singulier, *esti*, au présent dit 'linguistique' (autrement dit encore le présent de vérité générale à l'œuvre dans toute définition). Or, *esti* est indéniablement chez Parménide une forme employée de manière privilégiée. Le fait que Parménide emploie aussi, dans les fragments en notre possession, la 3^{ème} personne du verbe être à l'imparfait et au futur de l'indicatif et à l'optatif, au singulier comme au pluriel, n'ôte rien à ce privilège de la forme *esti* du verbe être. Mais rien ne permet d'affirmer avec certitude que le sens de cet *esti* (notamment au fragment 8, vers 2)⁶, soit celui de la définition ou de l'identification.

Certains ont, en effet, prétendu que *esti* devrait être traduit avec un sens soi-disant plus 'archaïque' ou 'authentique', en le rapprochant d'expressions telles que « Il pleut », au sens où « il est » voudrait dire « il y a » ou encore « il existe » au sens d'une « donation » de présence. Telle est par exemple la traduction allemande proposée pour *esti* par Heidegger : *es gibt*, littéralement « cela donne », qu'on tente de traduire en français par le très poétique gallicisme « Il est (un air)... », avec l'effet de placer les récepteurs de ce don en position d'écoute. De même que nous traduisons la forme *chrè* par « il faut », de même nous devrions traduire *esti* par « il est » en donnant à « Il » un sens « impersonnel ». Mais en réalité une telle traduction ne tient pas, parce qu'elle repose sur une tournure idiosyncrasique de la langue française (un gallicisme).

Le français distingue, en effet, la tournure impersonnelle d'un verbe personnel (il est nécessaire de faire ceci où « faire ceci » est le sujet du verbe être et « nécessaire », l'attribut de ce sujet = « faire ceci est nécessaire ») et les verbes proprement « impersonnels » (il pleut), où le pronom de troisième personne « Il » représente ce que les linguistes appellent « personne d'univers » qui exprime le refus de considérer que le processus de causation est extérieur à la chose elle-même. Ces catégories reposent, on le voit, sur l'existence en français d'un pronom personnel de troisième personne, « Il ». Mais la projection de ces catégories sur la langue grecque n'est pas pertinente dès lors qu'il n'existe pas, en Grec ancien, de pronom personnel de troisième personne⁷.

6. Voir le fragment cité *infra*.

7. Ce que ne prennent pas en compte les commentateurs, c'est que le Grec ancien connaît les pronoms

En outre, une forme verbale de troisième personne (au sens grammatical) telle que *huei* (« il » pleut) ou encore *brontâi* (« il » tonne) s'explique de ce que, à l'origine, elle a pour sujet un dieu (c'est Zeus qui fait pleuvoir ou tonner), et non un « IL ». C'est donc de façon abusive que l'on investit de tels verbes de la charge métaphysique et ontologique implicitement contenue dans la notion linguistique de « personne d'univers », en traduisant *huei* par « IL y a de la pluie », au sens d'une « Présence de la pluie », comme si le « Il » représentait l'Être. On note dans cette assimilation une dangereuse confusion de la science (la linguistique) et de la métaphysique (une « personne d'univers » est une notion plus abstraite et un artifice conceptuel qui se substitue à la notion de personne divine au sens religieux). C'est donc cette confusion qui nous pousse à traduire *esti* par « Il est » ou « Il y a » soit en projetant un gallicisme sur le Grec, soit en supposant que *esti* est comparable à *huei* ou *brontâi*. Même confusion, lorsqu'on présuppose que le pronom de troisième personne « Il » (alors désigné comme « impersonnel ») exprime à lui-seul la présence de sorte que cette présence serait, pour ainsi dire, redoublée dans *esti* !

Présence performative et présence délocutive.

En conséquence, nous devons changer entièrement de point de vue pour appréhender à sa juste mesure le *esti* parménidien de façon à nous défaire de la tentation de « gorgianiser » Parménide. Il est un fait incontournable : *esti* est une troisième personne du verbe être (au sens grammatical). Certes, au vers 2 du fragment 8, nous ne pouvons pas identifier le genre du sujet (masculin, féminin ou neutre) de *esti*. Mais il n'en demeure pas moins une troisième personne.

Changeons alors de paradigme linguistique et quittons la stricte grammaire logico-analytique pour nous intéresser à la pragmatique et à l'énonciation. Comme l'affirme E. Benveniste⁸, dans un texte ancien et célèbre mais trop peu usité par les interprètes de Parménide, la forme de la 3^{ème} personne est celle de la délocution. Alors même que le cadre apparent du poème de Parménide est celui de l'allocution (puisque un Je s'adresse à un tu), ce n'est pas, lorsqu'il parle de l'être, l'allocution que privilégie Parménide. Ce n'est pas le *eimi* (suis) ou le *eî* (es) réservés au cadre de l'énonciation dans laquelle un locuteur (Je) s'adresse à un allocutaire (Tu). C'est le *esti* extérieur à l'énonciation, le non-locuteur, puisque c'est de lui qu'on parle alors qu'il ne parle pas.

L'être de Parménide n'est pas énoncé au vocatif de la prière ou de l'appel : en termes de genres poétiques, Parménide n'énonce pas un hymne adressé à l'être pour l'honorer, à la façon de l'*Hymne homérique à Apollon*.

E. Benveniste tire une conséquence étrange de la délocution : le fait de parler d'un tiers entraîne l'« absentification » de ce dont on parle. Au moment où celui dont on parle est extérieur à l'acte de parole, tout se passe comme s'il était absent.

personnels de 1ère personne (JE = *ego* et NOUS = *hèmeis*) et de 2ème personne (TU = *su* et VOUS = *humeis*), mais ce que nous appelons « pronom personnel » de 3è personne (IL(S) / ELLE(S)) n'existe pas, et le grec comme le latin utilisent un « pronom de rappel », c'est-à-dire une forme qui n'existe pas au cas sujet mais seulement aux cas objets (accusatif, génitif, datif) pour « renvoyer » à un élément déjà connu et évoqué préalablement (un LE(S) ou un LA).

8. Benveniste, 1966 : 225-236.

Cette conséquence peut être comparée à celle que tire M. Buber⁹ de sa propre analyse de l'interlocution lorsqu'il montre que seule la relation Je/Tu correspond à la présence (*Wesen*) parce que le type de relation impliquée est de l'ordre de la rencontre et de la réciprocité de l'énonciation, alors que ce dont on parle est de l'ordre de la classification ou de la relation d'inclusion ou d'exclusion.

En employant la forme délocutive de l'être, Parménide « absentifie » l'être. Une telle exclusion de l'être du rapport interlocutif ou allocutif pourrait confirmer le fait que Parménide fraye la voie à l'objectivation savante¹⁰.

234

Cette interprétation n'est évidemment valide que sur la base de la réversibilité de l'énonciation à laquelle seule est reconnue la dimension *live* et interactive de la présence authentique. La présence performative seule est présence authentique et dès qu'elle est énoncée, elle s'absente¹¹.

Si l'on admet cette base, alors Parménide n'avait pas besoin de Gorgias pour comprendre que le privilège de *esti* introduisait d'emblée le non-être dans l'être dans un télescopage du sens, entre signifié (puisque *esti* veut dire *est présent*)¹² et cadre énonciatif (puisque *esti* implique l'absence de ce qui est réduit à un énoncé). Un point de vue pragmatique plutôt que grammatical permet donc de comprendre que Parménide, en employant la 3^{ème} personne du verbe être, ne pouvait qu'être conscient de la difficulté qu'il y a à empêcher l'être de sombrer dans le non-être de l'absence. C'est pourquoi, il est important de réévaluer le paradigme linguistique dans lequel Parménide se situe. Et dans cette question, c'est la notion de signe qui vient au premier plan, comme on va le voir.

Le paradigme linguistique de Parménide.

Admettons qu'au fragment 8¹³, le verbe être, à la 3^{ème} personne, se déploie dans une des figures caractéristiques de l'auto-référence, la mise en abîme : « *Est est* ». Les vers 1 à 11 suffisent à illustrer les choses :

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 Seule alors encore la parole¹⁴ de la voie
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἔπι σήματ' ἔασι
 reste que « est »¹⁵. Sur celle-là, des signes sont
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,

9. Buber, 1938. Pour la question de l'énonciation et de la délocution, voir Wersinger, 2001 : 243-257, à propos du discours de Phèdre dans le *Banquet* ; voir aussi 2009 : 87sq. ; 2008 : 10, 99-101 et 137-138, à propos de Parménide et d'Héraclite.

10. Nous n'aborderons pas ici la question du participe « étant » (*eon*) qui constitue selon beaucoup d'interprètes le passage à la substantivation du verbe être et l'étape de l'objectivation.

11. On trouvera une présentation très claire de la thèse encore révolutionnaire de Benveniste, dans Mosès, 2003 : 509-525, en particulier 517, et, plus récemment, Hénaff, 2012 : en particulier 280-281.

12. La racine indo-européenne du verbe être **d₁es-* signifie être là, exister.

13. Mon intention n'étant pas d'éditer le fragment, je cite les fragments dans l'édition Diels & Kranz, 1952⁶.

14. En tenant compte des remarques de R. Martin à propos de *muthos* (a *speech-act*), 1989, chap. 1.

15. Bien que le Français interdise l'emploi d'un verbe conjugué sans sujet exprimé, les commentateurs, avec raison, ont montré que *esti* est pris par Parménide sans sujet exprimé.

tout à fait nombreux, que, étant sans naissance (c')¹⁶ est aussi sans trépas¹⁷,
 ἔστι γὰρ οὐλομελής τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον ·
 (c')est en effet d'un bloc, sans tremblement et sans cesse ;
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ni jamais (ce) n'était ni ne sera, puisque (c') est maintenant tout ensemble,
 ἔν συνεχῆς · τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ ;
 un, continu : quelle origine en effet lui chercherais-tu ?

Dans cette mise en abîme, *esti*, dont le genre du sujet est d'abord inconnu, enfle de lui-même. On le constate de manière saisissante dans la progression des vers 1 à 3 (« que est » puis, « que étant, ... est »). Il gonfle de son auto-référence enrichie progressivement de déterminations de son genre (le neutre, au vers 3), ainsi que de ses caractères positifs ou négatifs (« sans naissance et sans trépas », « d'un bloc », « tout ensemble »). Et l'on peut admettre que l'aboutissement de ce gonflement à la fois sémantique et syntaxique est la figure de la sphère¹⁸.

Or, le terme qui sert à désigner les déterminations positives ou négatives est *sêmata* que nous traduisons par « signes ».

Pourquoi ce terme, plutôt qu'un autre ? Les commentateurs admettent que les *sêmata* désignent les « prédicats de l'être ». Pourtant, ni Platon ni Aristote, qui tous deux assument l'héritage de Parménide, n'useront jamais plus de ce terme : ils emploient le mot *pathè* (affections). Ainsi, *pathos* est récurrent dans le *Parménide* (148b4 ; 157b4 ; b6 ; 159a1, a2,a7) où figure une liste des *pathè*¹⁹. Et certaines des propriétés désignées par ce terme deviendront dans le *Sophiste* des formes intelligibles²⁰. De plus, certains membres de la liste platonicienne des *pathè* se retrouvent dans les *Catégories* d'Aristote²¹, tandis que d'autres encore deviendront chez lui ce que la tradition latine tardive nomme les *post-prédicaments*²². Mais la liste platonicienne des affections (*pathè*) n'est pas la liste aristotélicienne des catégories et les catégories sont des acceptions de l'Être desquelles les affections ne constituent qu'une espèce²³, alors que les affections (*pathè*) de la liste platonicienne évoquent

16. L'ajout du pronom démonstratif « ce » comme sujet du verbe *esti* n'est pas un choix de « traduction » mais un signe pour indiquer que le sujet sous-entendu est un neutre, ce que ne rendrait pas de toutes façons le pronom « personnel » *IL*.

17. Le sens s'éclaire en gardant au participe apposé son sens circonstanciel (*contra* Bollack, 2006 : 144) et en donnant à *kai* un sens adverbial portant sur l'adjectif attribut *anôlethron* (*contra* Cassin, 1998 : 85).

18. Wersinger, 2008 : 146-155.

19. Un / multiple ; tout / parties ; commencement, milieu, fin ; limite / illimité ; figure droite / courbe ; lieu ; contact / séparation ; action / passion ; mouvement / repos ; identité / différence ; similitude / dissimilitude ; égalité / inégalité ; plus vieux / plus jeune ; temps ; être ; connaissance / opinion / sensation.

20. Ainsi, la différence et l'identité.

21. Le temps, le lieu, l'action et la passion, la relation. L'examen d'une chose s'effectue à partir de différents points de vue, la qualité, le lieu, le mouvement, la quantité et la figure (Morau, 1951 : 177-179).

22. Certains opposés comme l'égal et l'inégal.

23. Comme en témoigne ce texte extrait de *Métaphysique* G2 : « « Telles choses en effet sont dites des êtres parce qu'elles sont des essences, telles autres parce qu'elles sont des affections de l'essence (*pathè*), telles autres parce qu'elles sont une route vers l'essence (*hodos eis ousian*) ou au contraire

plutôt des « lieux » dialectiques (sans pour autant pouvoir être identifiés aux *topoi* aristotéliens)²⁴.

Quel est donc le sens du terme *sêma* pour Parménide ? Répondre à cette question va nous permettre de comprendre quelle linguistique est à l'œuvre dans les fragments et évidemment d'en tirer les conséquences pour comprendre l'usage parméniens du verbe être.

Parménide use du même mot *sêma* dans un contexte apparemment plus anodin, dans la deuxième partie de son poème consacrée à la description du monde sensible (F. 10, vers 10) : « Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes (*sêmata*) dans l'éther. Et de la torche pure du soleil bien brillant les œuvres invisibles ». Les signes désignent ici vraisemblablement les étoiles. La première interprétation qui vient à l'esprit est la fonction des étoiles dans la navigation antique, telle qu'elle est illustrée par l'*Odyssée*. Mais il faut comprendre ce qui rend possible une telle fonction.

On trouve chez Héraclite une occurrence comparable à celle de Parménide, dans un texte d'Anatolius d'Alexandrie, un péripatéticien qui enseigna à Alexandrie entre 230 et 300 après J.C., intitulé *Sur la Décade* (Fr. 126a) : « Suivant la raison des périodes, le nombre 7 est assemblé selon la lune mais il est divisé selon l'Ourse, signes de l'immortelle mémoire (*athanatou Mnêmès sêmeiô*). ».

Ne nous laissons pas arrêter au fait que Parménide emploie le mot *sêma* là où Héraclite dit *sêmeion*. Il semble que la différence ne soit pas pertinente ici. Héraclite s'exprime en prose alors que Parménide s'exprime en vers comme Homère et Hésiode, chez lesquels on ne trouve jamais *sêmeion*. Mais chez un auteur en prose comme Hérodote, on trouve les deux mots indifféremment.

Le contexte général du fragment est astronomique. Héraclite opposerait dans ce fragment les quatre phases de sept jours de la lune dont la progression est naturelle, aux sept étoiles qui composent la constellation de l'ourse et sont divisées. Il s'agirait pour lui de faire la différence entre deux modalités du nombre Sept. Mais ce qui nous intéresse ici c'est le sens du terme signe.

La grande ourse ne disparaît jamais de l'horizon, ce qui fait d'elle le témoin de tous les événements du monde. À ce titre elle est un signe de mémoire. La relation entre le signe, la mémoire et le temps, est traditionnelle. Par exemple, dans la *Théogonie* (vers 500) la pierre que Zeus a fait avaler par ruse à Cronos et qu'il a placée à Delphes est un « signe (*sêma*) qui est depuis longtemps ». Le meilleur exemple de cette relation est le sens traditionnel de *sêma* comme ce qui indique la présence d'un « tombeau ». Or, chez Homère, le tombeau ne doit pas être vu seulement par les contemporains mais par les générations futures (*Iliade* 24, vers 80-84).

parce qu'elles sont des corruptions de l'essence ou parce qu'elles sont des privations ou des qualités de l'essence ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices soit d'une essence soit de ce qui est nommé relativement à une essence ou enfin parce qu'elles sont des négations de quelqu'une des qualités d'une essence ou des négations de l'essence même » (1003b5-b10).

24. À cet égard, il ne faut pas négliger l'emploi du terme *pathos* dans le *Sophiste*, lorsqu'il s'agit pour l'Étranger de souligner la conséquence inéluctable de la relation (*summixis*) établie par l'argumentation (*en tois logois*), fût-ce pour dire la séparation absolue (252 b8-c9).

Mais l'étoile peut être aussi un signe prémonitoire. Chez Homère au chant 22 de l'*Illiade*, Achille qui bondit devant Priam, le roi des Troyens est comparé à un astre « dont les feux éblouissants éclatent au milieu des étoiles sans nombre, au plein cœur de la nuit. On l'appelle le Chien d'Orion et son éclat est sans pareil. Mais il n'est qu'un sinistre signe (*sêma*) tant il porte de fièvres pour les pauvres humains » (vers 28-31)²⁵.

Hérodote évoque lui aussi les « signes (*sêmeia*) précurseurs de calamités » (*Enquêtes*, 6.27.2, 9). Ainsi, le signe garde la mémoire de quelque chose ou annonce quelque chose, comme le cri de la grue qui donne le signal des semailles (Hésiode, *Travaux et Jours*, vers 450) ou le bruit du tonnerre, signal envoyé par Zeus (Hésiode, *Bouclier*, vers 56). Mais font aussi partie de ces signes, les messages du feu qu'envoient et retransmettent les lampadophores (Eschyle, *Agamemnon*, vers 293).

Dans toutes ces occurrences, le signe est conçu comme répondant à une intention dans un message ou une annonce dans les limites d'un procès de communication. Dans ce cas, le signe consiste à se servir d'une chose pour lui donner un autre sens que celui qu'elle est censée posséder.

Or, il existe une autre sorte de signe, plus difficile à cerner, parce qu'elle est implicite, le signe n'étant pas oblitéré par le mot *sêma*. Il s'agit du signe en tant que marque apposée sur une chose pour l'enregistrer et la manifester dans un nom qui la désigne. Dans ce cas, le signe détermine une élaboration de type scientifique ou cognitif qui ne se limite pas à la communication, comme on peut le constater chez Hérodote²⁶.

En effet, si nous examinons les usages du verbe *sêmainô* chez Hérodote, nous pouvons découvrir qu'il peut vouloir dire parfois simplement consigner, marquer, indiquer ou noter. Dans ce cas, le verbe est au futur : *sêmaneo*. Tout se passe alors comme si décrire une chose, c'était la noter ou encore en donner l'expression pertinente dans un système de signes. Une sensation acquiert sa dimension cognitive à partir du moment où elle entre dans un système de signes, où elle est marquée, comme dans un rituel on « marque » les animaux (*sêmainetai*, *Enquêtes*, 2, 38, 9). Dans cette

25. Traduction Mazon.

26. Selon Hollmann (1974 : 279-327), Hérodote userait des verbes *sêmainô* et *phrazô* au sens d'encoder et de transmettre des signes, tandis que le procès de réception serait désigné par les verbes *sumballomai*, *sunièmi*, *sullambanô*, *ennoèô*, *noîi lambanô/echô*, *eikazô*, *phrazomai*, *tekmaïromai*. Hérodote suivrait un modèle triadique où l'on distingue un signifiant (mot, objet, geste), un signifié (sens ou signification-meaning- impliqué par le signifiant), et un référent (ce à quoi le signifié se rapporte ultimement). L'auteur prend l'exemple d'un oracle ordonnant aux Athéniens d'appeler un beau-frère à l'aide (*Enquêtes* 7, 189, 1). Le signifiant est le mot « beau-frère », le signifié est « frère de la sœur de quelqu'un », le référent constitue précisément la tâche à réaliser, trouver qui est désigné par le signifié. L'auteur se réclame explicitement de Saussure (et des Stoïciens). Ainsi, les systèmes de signes d'Hérodote incluraient des songes, des oracles, d'autres sortes de mantique, des énigmes, des noms, des actes, des rituels etc. La signification est définie de manière Jakobsonienne en tant que procès de communication dans lequel un émetteur encode un message en combinant un signifiant et un signifié, avant de transmettre le signe ou l'ensemble de signes. Le récepteur décode la communication en lisant le signe suivant un code et interprète le message. Or, parce qu'il limite son examen à ce qui a lieu dans les limites du procès de communication, l'auteur ne perçoit pas la dimension enregistrante du signe pour Hérodote, lorsque le signe n'a pas pour but d'évoquer une chose ou de renvoyer à autre chose mais d'indiquer ou de classifier une chose.

perspective, les discours de l'*historia* constituent un ensemble ou une classe de signes dans le cadre duquel ou de laquelle on énonce telle ou telle chose, par exemple les mesures de l'Égypte : « Je vais maintenant signifier (*sêmaneô*) la distance depuis la mer vers le milieu de la terre, jusqu'à Thèbes » (2, 9, 8). De même, on signifie une cause ou encore l'auteur d'une initiative : « Cyrus avait renversé et fait prisonnier cet Astyage /.../ pour une cause que je signifierai dans la suite de ces discours (*di' aitièn tèn egô en toîsi opisô logoisi sêmaneô* », 1, 75, 3 = 7, 213, 12) ; ou aussi : « J'avancerai dans le discours après avoir signifié celui qui, autant que je sache moi-même, a pris le premier l'initiative d'actes injustes contre les Grecs (*toûton sêménas probèsomai es to prosô tou logoû* », 1, 5, 11-13). L'élaboration désignée par le verbe *sêmaneô* a lieu « dans les discours », *en tois logoisi*. Cette expression peut se retrouver avec d'autres verbes tels que « révéler » (*dêlôsô*) : « Je le révélerai plus loin dans mes discours (*en heteroisi logoisi dêlôsô* », 1, 106, 9) ; ou « produire la mémoire » (*mnêmèn poièsomai*) : « Dont je produirai la mémoire dans les discours sur l'Assyrie » (*tôn en toîsi Assurioisi logoisi mnêmèn poièsomai* », 1, 184, 2) ; ou « rapporter » (*aphègèsomai*) : « Événements que je rapporterai plus longuement dans mes discours libyques (*tèn egô mezonôs men en toîsi libukoîsi logoisi aphègèsomai* », 2, 161, 9) ou encore « démontrer » (*apodexô*) : « Je démontrerai dans la suite de ces discours (*en toîsi opisêthe logoisi apodexô* », 5, 22, 3). La caractéristique des *logois* dans ce type de formule est de désigner un ensemble homogène (les discours « libyques » ou « assyriens » etc.), comme si le langage de l'*historia* était lui-même une classe (la classe des choses vues et sues, 2, 99, 1), dans laquelle une chose prend sens à être insérée, autrement dit une classe de signes.

On trouve un usage semblable (et unique) du verbe *sêmaneô* chez Homère au chant 12 de l'*Odyssée*. Circé déclare qu'elle va signifier et indiquer à Ulysse chaque point de la route de son *nostos* (*autar egô deixô hodon êde hekastâ sêmanéô*, vers 25-26). Circé qui a prêté serment à Ulysse et renoncé à ses pouvoirs magiques et maléfiques (*Odyssée* 10, vers 345) se met alors à guider Ulysse. Remarquons que *sêmaneô* est suivi du pronom indéfini neutre pluriel *hekastâ* qui explicite le contenu du nom singulier *hodon* : il s'agit de présenter chacun des dangers qui jalonnent cette route afin de permettre de les éviter, ce qu'exprime une proposition finale dans la seconde partie du vers, en en faisant des éléments significatifs. De plus le verbe *sêmaneô* est précédé du verbe au futur, *deixô* : « j'indiquerai la route ». Ce verbe est notamment employé à l'aoriste, au chant 10, lorsque Hermès livre à Ulysse l'herbe, antidote contre la drogue de Circé (vers 304) : « et il m'indiqua sa nature (*kai moi phusin autoû edeixê*) ». La description des éléments de l'herbe (sa racine et sa tige) est suivie de sa désignation (vers 305) : « *molu* l'appellent les dieux ». De même, dans notre passage du chant 12, Circé ne détourne pas une chose de son sens propre pour en faire le signe de la route, comme un lampadophore, mais elle indexe, nomme les éléments de la route en les présentant un à un, en les découvrant, comme sur une carte géographique *in performance*.

Hérodote « signifie » en tant qu'il manifeste une chose en la signalant, ce qui, évidemment, revient implicitement à la rapporter à un code de signes (tout comme la langue des dieux est un code de signes dans le passage précité du chant

10 de l'*Odyssée*). Une langue est ici un ensemble de caractères ou de notations qui possèdent une identité commune, une isomorphie, permettant de consigner une chose qui peut se manifester par là-même. Car les signes doivent avant tout constituer un système isomorphe. Cette isomorphie est une propriété évidente des signes messagers dans une communication. Ainsi, les signaux faits au moyen des boucliers (6, 123, 12) qui constituent un code de communication ne peuvent remplir cette fonction qu'en étant un système isomorphe de marquage inhérent à la notion de code. Il en est de même pour les signes faits au moyen de gestes : « Et comme ils ne comprenaient pas la langue de chacun et qu'elle (l'amazone) ne pouvait pas lui parler, elle lui signifia de la main qu'il devrait revenir le jour suivant au même endroit » (4, 113, 2 ; 4, 113, 9). On a conscience de l'isomorphisme possible entre deux systèmes de signes. Si quelqu'un, par exemple, n'a aucune connaissance d'une chose qu'il n'a jamais vue, on va lui signifier en recourant à une image (et donc à un autre code isomorphe) : « Pour en donner une idée à qui n'en a jamais vu, je signifie (*sêmeineô*) qu'elles sont l'image (*mimêsis*) d'un pygmée » (3, 37, 8).

Renseigner quelqu'un, c'est assurément se servir d'un signe pour lui communiquer quelque chose, en lui montrant à quel système de signes doit être référée telle chose, et donc la signifier au sens de dénoter (5, 54, 5). Or, si le même isomorphisme joue dans la fonction enregistreuse ou notatrice des signes, l'acte de « signifier » tel qu'on l'a rencontré chez Hérodote, ne doit pas pour autant être réduit à la phase d'encodage d'un signe dans un système de communication. Hérodote « signifie » au sens où il manifeste, révèle, signale, note, fait repérer ou découvrir. Pour apprécier la dimension propre au signe dans ce cas, il ne faut donc pas se concentrer sur la situation de communication en se limitant à dire que signifier c'est communiquer un savoir dont on possède le code²⁷.

Dans cette perspective, lorsque quelqu'un croit mieux discerner ou voir qu'un autre, il *signifie* : « Comme je sais ces choses sans détour, moi je signifierai (*hôs de taûta atrekeôs oïda, egô sêmeaneô*) » (1, 89, 5 ; 1, 209, 14). Bien voir, bien discerner, c'est être *eusêmon*, en opposition au verbe *lanthanein* (« Rien ne m'échappe » (Eschyle, *Suppliantes*, vers 714)²⁸. Lorsqu'on veut indiquer à autrui un lieu qu'il ne reconnaît pas, où il est égaré, on lui signifie (Eschyle, *Prométhée*, vers 564). Cela ne veut pas dire seulement qu'on lui communique une information au sens d'un

27. Il ne suffit donc pas d'affirmer comme Hollmann (1974 : 310-311) que la pratique d'Hérodote est non seulement celle d'interprète des signes mais aussi celle d'émetteur : « *Herodotos acts as transmitter and reader of signs, providing interpretations of oracles, dreams, portents, human behavior, and objects alike, transmitting these to his audience. He gives an interpretation of the oracle given to the Siphnians that they themselves could not understand* (3.58.1), *becoming in effect the phradmôn anêr* (3, 57, 4) ». S'il est vrai qu'Hérodote se présente comme un maître de signes, et selon la formule de Darbo-Peschanski (1987 : 81), « un chresmologue du passé », son activité consiste aussi à consigner les choses, autrement dit à manifester les caractères d'une chose au moyen de signes. Cela n'est pas remarqué non plus par Darbo-Peschanski qui étudie pourtant la relation entre les signes et le raisonnement d'Hérodote et évoque une sémiologie en examinant comment Hérodote se sert d'un signe comme l'indice d'autre chose dans une implication, un raisonnement ou d'une démonstration (1987 : 139-145).

28. Nagy (1983 : 35-55), a montré que le verbe *lethô* s'emploie, chez Homère, en antithèse avec l'acte de « garder à l'esprit » et signifie « laisser échapper (de son esprit) ». L'acte de *noein* consiste à remarquer, reconnaître les signes. Voir aussi 1990 : 211 sq.

message mais qu'on l'informe en ce qu'on replace pour lui le lieu dans son site pertinent, un ensemble de signes pertinent. De même, une expérience se signifie : une ville prise se signale par une fumée (Eschyle, *Agamemnon*, vers 818). Ces signes s'apprennent : il faut apprendre à voir, à comprendre, à reconnaître les signes que donne le feu (Eschyle, *Prométhée*, vers 498)²⁹.

Revenons aux exemples d'Héraclite, d'Hésiode ou d'Homère que nous avons notés plus haut. Dans ces exemples, le signe n'est pas considéré du point de vue de l'enregistrement d'une donnée prenant place dans un ensemble propre, mais du seul point de vue de l'intention à laquelle il renvoie. Une étoile n'est pas alors « manifestée » par le signe qui la dénote ou la désigne, mais au contraire elle passe au second plan pour indiquer autre chose : un message, un présage, un souvenir. Elle devient ce que nous pourrions appeler une connotation, un symbole³⁰.

Ainsi, au chant II de l'*Iliade* est appelé *sêma* le serpent qui apparaît aux Achéens à Aulis et dévore huit passereaux et leur mère avant de disparaître (vers 308 sq.). Alors que le signe plonge les Achéens dans la stupéfaction muette, le devin est capable de « parler pour les dieux (*theopropeôn*) »³¹. Le signe envoyé par Zeus pour signifier (*sêmainei*) sa pensée, donne lieu à une sorte d'analogie numérologique : les huit passereaux et leur mère correspondent aux neuf années de guerre contre Troie. C'est l'interprétation que ce type de signes exige. Interpréter, c'est pénétrer au-delà des apparences que peut offrir tel code non pertinent (Eschyle, *Prométhée*, vers 842). Un oracle est privé de sens (*asêmos*) lorsqu'il est ambigu, qu'il oscille, tergiverse entre différents codes (*aiološtoumou*, Eschyle, *Prométhée* vers 662).

Le corollaire de cette conception du signe est que le signe peut être manipulé³², ou crypté³³.

De cette acception du signe relève le célèbre fragment 93 d'Héraclite, où signifier (*sêmainein*) est distingué de dire (*legein*) et de cacher (*kruptein*). Le dieu

29. Pour une relecture stimulante des *sêmata* à l'œuvre dans le *Prométhée* d'Eschyle, voir Calame, 2010.

30. Prier (1978 : 91-101) me paraît assimiler les deux aspects du signe de sorte que pour lui tout signe est un symbole.

31. Ce qui constitue la formule la plus ancienne de l'interprétation en langue grecque.

32. Les exemples de manipulation examinés par Hollmann témoignent du fait que la manipulation ne peut s'exercer que dans les limites du procès de communication où le signe renvoie à autre chose. Par exemple, Clissthène oblige la Pythie à rendre des réponses oraculaires qui conduisent les Spartiates à libérer Athènes et expulser les Pisiŕatides (*Enquêtes* 5, 63, 1). L'auteur interprète cette manipulation comme s'exerçant sur le moment encodeur du signe. Lorsque Onomacrite, décrit en tant que l'arrangeur (*diathetês*) des oracles de Musée, et chresmologue, insère un faux oracle dans la collection au bénéfice des Perses (7, 6, 4), il réalise cette pseudépigraphie (ou même cette pseudo-performance) dans l'acte même de la création poétique, de sorte qu'il maîtrise le procès d'encodage du signe. De même, c'est au niveau de l'encodage qu'agit Darius, qui, avec la complicité de son serviteur astucieux, produit artificiellement le signe par lequel les sept conspirateurs perses ont convenu que doit être reconnu celui qui est appelé à devenir roi (3, 84, 3). Lorsque Amasis trompe les Lybiens au moyen d'un serment, en en définissant fallacieusement les termes par les limites de la terre sur laquelle les Lybiens se trouvent au moment du serment alors que cette terre a été secrètement piégée (4, 201, 2), c'est encore le moment d'encodage du signe qu'il manipule, puisqu'il change les conditions de validité du serment en le rendant inapplicable. La manipulation peut s'exercer aussi sur le moment de décodage.

33. Perceau, 2009 : 41-44.

envoi des signes qui renvoient à sa volonté, à son intention, comme chez Hérodote, (1.116.17). Il émet des « symboles ». La pertinence du verbe signifier est rendue par comparaison négative avec les deux autres verbes. Signifier ce n'est ni dire sous forme de *logos*, autrement dit dire, argumenter³⁴, comme le font les hommes par opposition aux dieux, ni crypter le signe comme dans les exemples de stéganographie (Hérodote, *Enquêtes*, 5, 35, 7), c'est s'exprimer par symboles à interpréter.

Ces deux manières de comprendre le signe ne doivent pas être confondues³⁵. Il y a le signe en tant que marque d'une classe qui recense ou enregistre une chose dans un ensemble codifié pour la manifester comme telle, et la désigne comme par une étiquette, et il y a le signe en tant que renvoi à une intention, où une chose est détournée de son sens propre pour représenter autre chose. La science change alors de sens : signifier ce n'est plus enregistrer dans des signes, consigner ou désigner, c'est chercher derrière le signe un sens qui, s'il n'est pas nécessairement crypté, n'est en tout cas pas évident et qu'il faut interpréter³⁶.

Il semble, en vertu de ces remarques, que le terme *sēmata* tel que l'emploie Parménide au fragment 10 se place dans cette deuxième dimension des signes. Car les étoiles dans l'éther, appelées « signes », perdent leur désignation propre, ce qui est précisément la preuve qu'elles servent à indiquer autre chose qu'elles-mêmes.

Outre cette occurrence, Parménide use, au fragment 19, d'un autre terme relatif aux signes, *episēmon* (la marque qui signale, l'emblème, l'insigne) : « Sur elles, les hommes ont apposé à chacune un nom qui en est l'insigne (*episēmon*). »³⁷. Ces vers se situent à la fin de la deuxième partie du poème, consacrée à la vision erronée des hommes. Chez Hérodote, un *episēmon* désigne l'insigne ou l'emblème, le blason, par exemple les insignes sculptés sur un sceptre (pomme, rose, aigle, 1, 195, 8). Parménide compare les noms donnés par les hommes aux emblèmes ou aux insignes qui figurent en relief sur les boucliers. Or un tel signe renferme une intention, un sous-entendu (désigné par le substantif *huponoia*, chez Euripide, *Phéniciennes*, vers 1130-1134).

Dans les *Sept contre Thèbes*, que l'on peut considérer comme la pièce d'Eschyle consacrée aux signes sur les boucliers³⁸, on peut constater qu'à partir du moment où un signe est devenu quelque chose de non évident qui peut être crypté et dont il faut percer le sens, on prend conscience de l'incorporalité du signe (ce qui sera l'une des problématiques de la pensée stoïcienne). On a conscience que si un signe n'est pas une chose réelle, sa pertinence même réside dans son rapport au réel. Un

34. Lorsque au livre I, 5, 12, Hérodote use de l'expression précitée *sēmēnas probēsomai*, cela prend sens à s'opposer à *ouk erchomai ereôn hōs* (I, 5, 10).

35. Comme le fait Bollack qui tantôt parle des signes « indicateurs », tantôt dit que les signes ont pour « vertu ou fonction de renvoyer à autre chose », et tantôt dit que les signes sont des « manifestations » de quelque chose (2006 : 143).

36. Entre le signe comme note et le signe comme symbole, il y a toute la différence du tableau des éléments chimiques de Mendeleev et du signe démonstratif ou implicatif : dans le *Corpus hippocratique*, la maladie invisible est déduite d'un signe comme l'aspect du prépuce (*De l'Art* VI 18, Littré ; *Des Maladies* VII 604, Littré).

37. Trad. Cassin (1998 : 217) modifiée.

38. Pour un examen approfondi, Zeitlin, 2009.

bouclier porte une effigie qui cherche à susciter la peur. Or, pour conjurer cette peur, il suffit de souligner la dimension imaginaire du signe (on dira par exemple que les emblèmes, *sèmata*, ne causent pas de blessure, vers 398). Du reste, un signe sur le bouclier prendrait son sens si le signe se réalisait (vers 404 ; 518). C'est bien pourquoi on peut refuser de mettre un signe sur son bouclier afin de sembler être en réalité ce qu'un signe ne ferait que représenter (« Il veut non paraître héroïque, mais l'être », vers 591). Le signe peut donc être véridique ou trompeur (*Agamemnon*, vers 497).

Ainsi, en employant le terme *episèmon*, Parménide se situe vraisemblablement dans une perspective où le signe qui renvoie à un référent extérieur est dépourvu de réalité.

242

Une dernière occurrence doit retenir notre attention, celle du fragment 8 (vers 55) : « Et d'autre part, ils ont divisé l'aspect en contraires et institué des signes (*sèmat' ethento*) qui les séparent les uns des autres. ». Quand Parménide dit que les hommes ont *institué* des signes qui séparent les choses les unes des autres, cela implique que les hommes ont défini des signes conventionnellement. Ce qui nous conduit aux signes symboliques et à leur double dimension tantôt vraie tantôt fausse. C'est pourquoi les hommes sont dans l'erreur (vers 54). Parce qu'ils diffractent et déforment l'être, les noms qui sont des signes conventionnels et symboliques sont aussi fallacieux.

Pourtant, en dépit du statut ambivalent et au moins critique qu'il semble accorder aux signes, noms épisèmes ou signaux fallacieux, c'est par le terme *sèmata* que Parménide désigne la langue de l'Être comme en témoigne le fragment 8 précité. La route, la piste ou la voie de l'être est jalonnée de signes. D'un côté on peut croire qu'il s'agit de signes qu'il faut interpréter de sorte que les signes de l'être ne sont pas de simples dénnotations ou désignations, mais bien des symboles selon l'acception que nous avons définie. La science de l'être serait alors une 'herméneutique'. Mais comment expliquer alors que Parménide ne semble pas gêné d'user de ces signes qui pourtant peuvent conduire les hommes à l'erreur ? D'un autre côté, les signes de l'être peuvent désigner non pas des symboles mais des marques le manifestant au sens que nous avons vu chez Hérodote ou chez Homère, dans l'épisode de Circé. D'autant que, comme de nombreux interprètes l'ont relevé, Parménide non seulement écrit et pense dans la langue d'Homère³⁹, mais va jusqu'à penser l'être sur fond d'identification à Ulysse. On peut montrer que les images qui servent à décrire l'être sont celles que l'on trouve dans l'*Odyssée* pour décrire Ulysse⁴⁰ : par exemple, l'être est maintenu immobile dans des liens, comme Ulysse lié au mât dans l'épisode des Sirènes. Cette hypothèse de lecture qui renverse nos habitudes de philosophes en plaçant la philosophie et la poésie en vis à vis, est fructueuse parce qu'elle nous permet d'assister comme en direct à la naissance de la philosophie dans le poème de Parménide. Il se pourrait bien que cette hypothèse nous renseigne aussi sur la façon dont Parménide comprend les signes. Ainsi, les *sèmata* de la route de

39. Frame a objecté à cette interprétation la présence chez Parménide d'une tradition plus ancienne que celle de l'*Odyssée*, qui remonterait à un culte solaire, 1978 : 172 sq. Mais une telle thèse revient nécessairement à confirmer l'entente symbolique des signes.

40. Cassin, 1998 : 55.

l'être pourraient trouver leur correspondant dans le vers précité du chant 12 de l'*Odyssée* d'autant plus que l'épisode des Sirènes constitue l'un des éléments de la route désignés et signifiés par Circé. Sans compter le fait que Circé indique deux routes à Ulysse, comme Parménide admet deux routes (*Odyssée*, 12, vers 57-58). Et la ressemblance de la formule homérique avec celle que nous avons rencontrée chez Hérodote pourrait nous conduire à supposer que Parménide emploie les *sēmata* de la route de l'être au premier sens du verbe *sēmaneô*, désigner, consigner, noter, manifester, révéler.

Les choses ne vont donc pas de soi et il faut être particulièrement vigilant. La situation pourrait être comparée à une autre : dans l'*Hymne homérique à Dionysos*, Dionysos qui apparaît successivement sous la forme de vin parfumé, d'un lion rugissant et d'un ours agressif, se manifeste par les signes qui le caractérisent (*sēmata phainôn*, vers 46), ses œuvres admirables (*thaumata erga*). Faut-il considérer qu'il s'agit de symboles ou de traits distinctifs de Dionysos ? De la même façon, les signes de l'être parménidien sont-ils des symboles ou des traits distinctifs ?

La question n'est peut être pas condamnée à l'indécidabilité. En effet, il est notoire que l'*Odyssée* a pour thème ce qu'on appelle la reconnaissance d'Ulysse qui rentre de Troie à Ithaque après vingt ans d'absence et est méconnaissable⁴¹. Les signes y occupent une place obsédante et problématique à tel point, qu'on a pu évoquer, dès l'Antiquité, un scepticisme d'Homère⁴². Il se pourrait bien que Parménide ait été le témoin vigilant d'une crise sématologique à laquelle il aurait voulu réagir.

L'*Odyssée* des signes

Euryclée, la nourrice qui a découvert le retour d'Ulysse à Ithaque, tente d'en persuader son épouse Pénélope qui reste incrédule (chant 23, vers 73) : « Mais va ! un autre signe tout à fait distinct (*sēma ariphradès*) je te dirai ». Elle évoque alors la blessure (*oulèn*)⁴³ qu'un sanglier fit à Ulysse lors d'une chasse (vers 74-75) : « Cette blessure que jadis lui fit le sanglier à la blanche défense, en la lavant, je l'ai distinguée (*phrasamèn*). » L'expérience d'Euryclée est décrite par le verbe *phrazein* qui signifie à la forme moyenne, remarquer, distinguer. Euryclée a remarqué la blessure, elle l'a distinguée. Le terme *ariphrades* qui sert à caractériser le *sēma* est lui-même dérivé du verbe *phrazeḥtai*. Observons que l'on peut distinguer le signe ou distinguer la blessure.

Au chant 19 de l'*Odyssée* (vers 381-467), Ulysse s'est présenté à la cour déguisé en étranger méconnaissable. Pénélope demande à Euryclée de lui laver les pieds comme le veut la coutume de l'hospitalité. Euryclée accepte tout en confiant l'angoisse qui l'étreint à la vue de l'étranger dont elle perçoit la ressemblance avec

41. La reconnaissance constitue la trame même de l'*Odyssée*, selon l'interprétation d'Aristote au chap. 16 de la *Poétique* (en particulier, 1454b25-30).

42. Voir Zerba, 2009 : 295-316.

43. Contrairement à Sextus Empiricus qui distingue la blessure de la cicatrice et explique que la cicatrice est le signe de la blessure (*Contre les Logiciens*, II, 153), Homère ne fait pas la différence.

Ulysse (vers 382). Ulysse qui craint d'être démasqué se met alors à l'écart (vers 390- 391) : « Car son cœur soudain avait craint que la vieille en lui prenant le pied ne distingue ostensiblement la cicatrice (*anaphrassaito*) et que ses agissements ne soient alors montrés ostensiblement (*amphada*). ». L'expérience est à nouveau décrite par un verbe formé sur le radical du verbe *phrazeſthai* précédé du préfixe *ana-* qui indique ici non la reprise mais le fait de faire la chose ostensiblement. Le vers suivant décrit précisément ce qu'Ulysse redoute (vers 392-393) : « Or, à peine à ses pieds pour lui donner le bain, elle reconnut (*egnô*) la blessure. ». Quelques vers plus loin, le verbe est répété (vers 467- 468) : « Or la vieille femme en la touchant du plat de ses mains la reconnut (= l'identifia, *gnô*). ». Aux vers 474-475, Eurycleé précise : « Tu es donc Ulysse, cher enfant, et pourtant moi je ne t'ai pas reconnu (*egnôn*) avant d'avoir entièrement palpé mon maître tout autour ». Eurycleé veut dire qu'elle reconnaît Ulysse, son maître et « son cher enfant » une fois découverte et reconnue la cicatrice. Au chant 24 de l'*Odyssee*, le père d'Ulysse, Laërte, refuse de reconnaître spontanément son fils et veut l'éprouver (vers 328-329) : « Si j'ai bien devant moi Ulysse, mon enfant, dis-moi maintenant un signe (*sêma*) bien distinct (*ariphrades*) pour que je sois persuadé (*pepoîthô*). ». Ulysse fait alors le récit de sa blessure en commençant par ces mots (vers 331) : « Cette blessure d'abord distingue-la (*phrasai*) de tes yeux. ». Le récit d'Ulysse persuade Laërte (vers 345-346) :

Mais Laërte à ces mots, sentait se dérober ses genoux et son cœur, ayant reconnu ostensiblement les signes (*sêmat' anagnontos*) qu'Ulysse lui avait fait distinguer (*pephrad'*) pour qu'ils soient fermes (*empeda*).

La situation, semblable à celle d'Eurycleé, s'en différencie cependant. On retrouve une partie du même vocabulaire : Laërte exige un *sêma ariphrades*, un « signe distinct ». En fait, Ulysse lui en donne deux : il lui demande de distinguer (*phrasai*) la blessure mais ne se contente pas de cela et lui énumère les arbres que son père lui avait autrefois dédiés, ce qui est décrit à son tour par le verbe *pephrade*, aoriste épique de *phrazein* (faire distinguer).

L'expérience de reconnaissance est décrite au moyen des verbes reconnaître ostensiblement (*anagnônai*) et faire distinguer. Or Laërte n'est pas dit « distinguer (*phrazeſthai*) la blessure » mais « reconnaître ostensiblement (*ana-gnônai*) les signes », le préverbe *ana* ajoutant au verbe *gnônai* le sens de reconnaître ostensiblement, voire publiquement. Tout porte à admettre que Laërte est simplement persuadé par le récit d'Ulysse. De la même façon, c'est dans un discours de persuasion à Pénélope, que Eurycleé demande de distinguer le signe. En effet, lorsque Eurycleé fait elle-même l'expérience de la reconnaissance d'Ulysse, ce n'est pas un signe qu'elle déclare reconnaître mais la cicatrice d'Ulysse. Il apparaît donc que les signes relèvent du discours de persuasion dont ils constituent un élément protocolaire. C'est ce que montre clairement le texte suivant : au chant 19, Pénélope demande à Ulysse qui lui cache son identité réelle en prétendant être un hôte qui aurait reçu Ulysse, quels vêtements celui-ci portait, afin d'éprouver s'il dit vrai (*eteon*)

(vers 215-219). Ulysse répond en décrivant les vêtements d'Ulysse et en particulier l'agrafe en or de son manteau, un ouvrage d'art unique (vers 221-248). Pénélope est persuadée et son expérience est décrite de la manière suivante (vers 250) : « Ayant reconnu les signes (*sêmat' anagnousèi*) qu'Ulysse lui avait fait distinguer (*pephrad'*) pour qu'ils soient fermes (*empeda*). ». On retrouve la même formule que pour Laërte : reconnaître ostensiblement les signes en relation avec le verbe distinguer, c'est identifier parce qu'on est persuadé (même en situation de mensonge flagrant, puisque Pénélope est persuadé que l'agrafe est le signe d'Ulysse alors que celui-ci est devant elle sans qu'elle le reconnaisse). Au chant 21, Ulysse ne s'est pas encore démasqué devant le porcher Eumée et le bouvier. Après avoir éprouvé leur fidélité, il se démasque. Et il profère la formule (vers 217-218) : « Je vais montrer un autre signe tout à fait distinct (*sêma ariphrades*) afin que vous me reconnaissiez bien et m'accordiez votre crédit (*eu gnôton pistôthêton*). ». Ulysse dévoile alors sa cicatrice. L'effet sur les deux serviteurs est décrit ainsi (vers 222) : « Lorsqu'ils l'eurent regardée (*esidetèn*) et qu'ils eurent bien distingué (*eû ephrassanto*) le maître. ». Les verbes employés pour décrire l'expérience des serviteurs sont *eisidein* et *eu phrazesthai*. Les serviteurs regardent la cicatrice et distinguent bien (*eu*) le maître, ils identifient la cicatrice puis le maître mais il n'est pas dit qu'ils identifient le signe, autrement dit, ils ne se situent pas dans un protocole de persuasion. Au chant 23, Pénélope déclare que si c'est vraiment (*eteon*) Ulysse qui est revenu à Ithaque⁴⁴ (vers 109) : « Nous nous reconnaitrons (*gnôsometh'*) sans difficulté tous deux l'un l'autre. » Et elle en explique la raison dans le vers suivant (vers 110) : « Car il est pour nous des signes (*sêmath'*) que nous connaissons (*idmen*) tous deux bien cachés des autres. ». Ces signes cachés des autres, ces signes cryptés pour les autres, et que les époux sont les seuls à connaître consistent en leur lit conjugal qu'Ulysse a bâti de ses mains en gardant le secret de sa confection : il a été construit à partir d'une racine d'olivier de sorte que nul ne peut le déplacer. Pénélope peut ainsi éprouver Ulysse au moyen d'une ruse. Devant lui, elle demande à Eurycle de changer le lit de place (vers 181). Si l'homme qui est devant elle est bien Ulysse, il ne manquera pas de réagir, ce qui se produit effectivement. Ulysse réagit aussitôt et raconte comment il a construit le lit, concluant son récit par ces mots : « tel est le signe (*sêma*) que je mets pour toi en lumière » (vers 200). Pénélope persuadée use alors de la formule requise : Ulysse lui a donné « des signes distincts » (*sêmata ariphradea*, vers 225). Dans ce passage, le verbe *eidenai* a pour objet les signes secrets. Pénélope et Ulysse se reconnaîtront grâce aux signes qu'eux seuls connaissent, mais l'expérience est encore celle d'un procès de persuasion.

Dans ces occurrences, certaines différences peuvent être établies. Laërte et la Pénélope de la première occurrence, celle de l'agrafe d'or, signalent qu'ils reconnaissent les signes (*sêmat' anagnousè* ou *sêmat' anagnontos*) qu'Ulysse leur fait distinguer. Comme on l'a vu, le verbe *anagnônai* revient à identifier ostensiblement, publiquement. Identifier publiquement les signes, c'est reconnaître au double sens contenu dans notre verbe reconnaître : identifier et être d'accord

44. Sur les enjeux de cette scène, voir Perceau, 2009.

pour dire, reconnaître au sens d'accorder crédit. Laërte et la Pénélope de l'agrafe d'or reconnaissent les signes qui ont été exhibés pour les persuader, ils les distinguent en les admettant comme probants. Le signe est donc clairement lié à une procédure de persuasion. Dans un échange de paroles où il s'agit de persuader quelqu'un, la cicatrice ou l'agrafe d'or deviennent les signes qui rendent crédible une allégation.

En revanche, Euryclée et les serviteurs ne sont pas dits reconnaître les signes mais leur référent, Ulysse « enfant » ou « maître ». Ce référent n'est pas le même. De plus, la Pénélope de la deuxième occurrence ne se contente pas de désigner un référent et souligne la réciprocité de la reconnaissance entre Ulysse et elle-même : « nous nous reconnaitrons » (*nôï gnôsometh'allêlôn*, vers 108-9). On a suffisamment mis en évidence les réserves de Pénélope face à un homme qui surgit après vingt années, dans un contexte perclus de mensonges et de trahisons, où non seulement les hommes mentent, mais aussi les dieux, comme Pénélope le rappelle elle-même (23, vers 217-222)⁴⁵. Pénélope ne reconnaît pas n'importe quel Ulysse, encore moins celui que magnifie Athéna (23, vers 156) mais celui qui saura la reconnaître elle-même, celui qui accomplira une reconnaissance interactive⁴⁶ incluant la réciprocité.

Ces observations conduisent à la conclusion suivante : l'opacité référentielle⁴⁷ est le corrélat du signe de persuasion. La dimension persuasive et publique du signe est en raison directe de l'opacité de son référent, car la reconnaissance du référent est singulière⁴⁸. Cette conclusion peut être confirmée par deux autres exemples de reconnaissance. Le premier concerne Hélène au chant 4 de l'*Odyssee*. Alors qu'Ulysse s'est fait semblable à un esclave qui arpente incognito les rues de Troie (*oikêi eoikôs*, vers 245), Hélène déclare : « *egô de in oiè anegnôn toïon eonta* (moi seule je le reconnus alors qu'il était tel », vers 250). Hélène n'a pas besoin de signes, en dépit du déguisement d'Ulysse⁴⁹. La deuxième occurrence est aussi ce qui constitue pour les commentateurs, l'un des passages les plus émouvants de l'*Odyssee*.

Au chant 17 (vers 290-327). Ulysse déguisé en mendiant se dirige en compagnie d'Eumée le porcher vers son palais où l'on est en train de préparer un banquet.

Pendant qu'ils échangent ces paroles entre eux
un chien qui était couché là, dressa la tête et les oreilles ;
c'était Argos, le chien d'Ulysse à l'esprit d'endurance,
qu'il avait nourri lui-même autrefois sans avoir le temps d'en profiter
car il était parti vers la sainte Ilion.

45. Zerba, 2009 : 314.

46. Perceau, (2002 : 189-205), montre de façon convaincante comment le discours simplement persuasif fondé sur la stratégie et la ruse, caractéristiques d'Ulysse, cèdent la place au discours « en catalogue » fondé sur la sincérité, l'interaction et l'empathie partagée.

47. Pour cette expression, Quine, 1960 : 141-6.

48. On peut trouver une confirmation de cette interprétation dans le fait que chez Homère, le *sêma* possède une charge traditionnelle perceptible par l'audience des poèmes homériques grâce à une trame allusive et condensée. Ainsi, la cicatrice ne renvoie pas simplement à la blessure d'Ulysse mais à la trame de l'*Odyssee* et au *nostos* d'Ulysse avec la conséquence de créer une figure d'autorité traditionnelle d'Ulysse (Foley, 1997 : 77).

49. Zerba, 2009 : 309 & S. Perceau, 2011 : 135-153.

Autrefois les jeunes gens l'emmenaient chasser le cerf, le lièvre et les chèvres sauvages ;
 Mais aujourd'hui en l'absence de son maître, il gisait, délaissé, étendu sur le fumier des mulets et des bœufs qui s'entassaient devant la porte,
 En attendant que les serviteurs d'Ulysse l'emportent pour fumer son grand domaine
 c'est là que gisait le chien Argos rongé par la vermine
 Dès qu'il aperçut (*enoësen*) Ulysse tout près de lui
 Il remua la queue, et rabattit ses deux oreilles ;
 Mais il n'eut pas la force d'aller au devant de son maître
 Ulysse le vit de loin (*idôn*) ; il s'écarta pour essuyer une larme
 À l'insu d'Eumée, /... /. (vers 305)⁵⁰
 Quant à Argos, son destin fut la mort noire qui le saisit d'un coup après avoir revu (*idont'*) Ulysse au bout de vingt années (vers 327).

Les deux verbes employés pour décrire l'expérience du chien sont *noeîn* et *idein*. *Noeîn* signifie se mettre dans le *noos*, dans l'esprit. Sous prétexte que ce verbe ne peut pas encore avoir le sens qu'il aura dans la *République* de Platon, on peut être tenté de ne lui attribuer qu'une signification sensorielle, de plus mieux adaptée à un animal. Il se trouve que *noeîn* signifie flairer⁵¹. Argos flairerait tout simplement Ulysse. Pourtant, le deuxième verbe, *idein* qui signifie voir est employé pour caractériser la vision du chien tout comme celle d'Ulysse, ce qui permet d'invalider une interprétation réductrice.

On peut montrer que, loin d'être simplement sensitive, l'expérience du chien est cognitive, conformément au plein sens du verbe *noeîn*, avoir dans l'esprit une pensée, comprendre. C'est ce que permet d'affirmer un passage du chant 21 que nous avons cité. Ulysse ne s'est pas encore démasqué devant le porcher Eumée et le bouvier. Pour éprouver leur fidélité, il leur demande quel parti ils suivraient entre celui d'Ulysse et celui des Prétendants. Tous deux répondent qu'ils suivraient Ulysse. Le texte exprime l'effet de leur réponse sur Ulysse (vers 205) : « Quand il eut reconnu ostensiblement leur pensée véridique (*noon nèmerte' anegnô*). ».

Noos exprime quelque chose comme le projet, l'intention du porcher et du bouvier à l'égard d'Ulysse. Il y a donc dans le verbe *noeîn* un contenu de pensée. *Noeîn* signifie penser mais par l'entremise des sens, qu'il s'agisse du flair ou de la vue⁵².

Le chien reconnaît Ulysse sans que personne ne s'en aperçoive sauf Ulysse. Il s'agit donc d'une reconnaissance intime qui peut être comparée à la reconnaissance de Pénélope, intime elle-aussi, à la différence près que cette intimité n'exclut pas les signes, fussent-ils secrets. Car le chien n'a pas eu besoin de signes du tout, sans pour autant disposer des pouvoirs divins d'Hélène (*Odyssée*, 4, vers 122). Il y a eu un contact sans paroles et parfaitement réciproque en dépit de sa brièveté pathétique.

50. Trad. S. Perceau, 2006.

51. R.B. Onians, 1988² : 83.

52. K. von Fritz, 1945 : 23-85.

La leçon qui se dégage alors est qu'il faut distinguer entre la reconnaissance par signalement et symboles et la reconnaissance par contact à laquelle n'accède parfaitement que le chien.

L'être-signes de Parménide et la 'présence absente'

Les *sēmata* de l'*Odyssée* relèvent à l'évidence d'une tradition herméneutique des signes. La cicatrice est le signe d'un référent opaque que le signe ne parvient pas à absolutiser⁵³. C'est semble-t-il cette tradition du signe-renvoi, du signe « herméneutique », qui se trouve problématisée dans l'*Odyssée*, bien avant Sextus Empiricus qui montrera que le chien Argos a été capable de reconnaître immédiatement Ulysse revenu d'un exil qui a duré vingt ans, alors que les humains même les plus familiers d'Ulysse ont eu besoin de preuves incessantes et de raisonnements⁵⁴.

Si Parménide pense dans la langue de l'*Odyssée*, il n'ignore certainement pas la réflexion approfondie qui y est développée à propos des signes. Lorsque la déesse qui est l'énonciatrice de Parménide, prend la parole au discours direct, c'est notamment le verbe *phrazô* qu'elle emploie (Fr. 2, vers 6), comme Ulysse : elle « fait distinguer » à son destinataire dans une perspective de persuasion (Fr. 2, vers 4) où ce qui n'est pas reconnaissable ne peut être distingué (*oute gar an gnoiès /.../oute phrasais*, fr. 2, vers 7-8). La déesse de Parménide, qui se montre, comme Ulysse, capable d'énoncer un « arrangement trompeur » (*kosmon apatèlon*, fr. 8, vers 52) et d'affirmer un « arrangement en tout point ressemblant » (*diakosmon eoikota panta*, fr. 8, vers 60) ne dit jamais comme Circé dans l'*Odyssée* *sèmaneô* ni *deixô*. En dépit de l'emploi de la métaphore du chemin, elle ne guide pas Parménide en lui nommant un à un les éléments de la route de l'être et les *sēmata* qu'elle énonce sonnent comme des preuves dont le but est de persuader.

En choisissant d'appeler *sēmata* les propriétés de l'être, alors qu'il donne à ce terme une connotation plutôt négative, Parménide se placerait assurément dans une perspective langagière, rhétorique et sceptique des signes.

Pour autant, il ne faudrait pas en conclure que pour Parménide il y aurait une différence infranchissable entre le discours sur l'être, et l'être lui-même auquel n'accéderait que la pensée. Il faudrait qu'il assume tel quel l'héritage de l'*Odyssée* où est mise en scène la crise sans précédent qui ébranle les fondements sématologiques de la pensée jusque là candidement vouée aux signes. Il faudrait qu'il admette que

53. Sextus Empiricus fait une distinction entre deux types de signes, le signe indicatif (*sèmeion endeiktikon*) qui fonctionne dans le discours de la preuve et de la persuasion et révèle une chose non manifeste comme les mouvements du corps sont les signes de l'existence de l'âme ; et le signe commémoratif (*sèmeion hupomnèstikon*) qui se contente de rappeler une conjonction de phénomènes comme la fumée pour le feu et la cicatrice pour la blessure (*Contre les Logiciens*, II, 153sq.). Mais cette différence serait invalidée par Homère en raison de l'opacité référentielle liée au signe, les scènes de reconnaissance par signes de l'*Odyssée* relevant ultimement de ce que l'on peut considérer comme une préfiguration des paradoxes connus sous les noms du Caché ou du Voilé énoncés au sein de l'Académie sceptique.

54. Pour Sextus il s'agit d'en déduire que le chien possède la perception cognitive, plus encore que l'homme (*Hypotyposes Pyrrhoniennes*, I, 14, 68).

seul un *noein* non médiatisé par des *sēmata* peut atteindre son référent. Mais, précisément, le *esti* du fragment 8, est le signe qui fait référence à soi, comme le confirme, s'il était besoin, la figure de mise en abyme remarquable des vers 1-11. C'est donc la délocution de l'être qui permet au signe de l'être d'échapper à l'opacité référentielle. A ce titre, il est possible de dire que Parménide cherchait plutôt une solution à l'impasse herméneutique mise en scène dans *l'Odyssee*.

Mais, puisque la présence est performative, liée à une énonciation effective, il y a une contrepartie négative de la solution parménidienne. L'effet inévitable de la délocution, comme on l'a dit plus haut, est l'absence. Il en résulte que l'être est pris dans le filet d'une auto-réfutation : celle de la contradiction du signifié (*esti* veut dire *est présent*) et du cadre énonciatif (*esti* implique l'absence de ce qui est réduit à un énoncé, à jamais extérieur au cadre de l'énonciation).

En se situant d'un point de vue analytique, Gorgias a conduit Parménide à une impasse insoluble. Mais Parménide avait peut-être lui-même mesuré l'ampleur d'une autre contradiction, celle qui, d'ordre pragmatique, couve comme une bombe à retardement et menace tout discours sur l'être. Ainsi cette contradiction de type *pragmatique* sera entièrement perdue de vue, lorsqu'on croira pouvoir *dire* les affections (*pathè*) de l'Être. Car pour admettre qu'il peut y avoir un discours des *affections* de l'Être, il faut croire comme Socrate dans le *Cratyle*, qu'il est possible de partir des choses elles-mêmes pour juger de la pertinence des signes que sont les mots. Il faut donc avoir définitivement forclos la perspective de l'énonciation sans évidemment en annuler les effets, plus que jamais sensibles aujourd'hui.

— Anne-Gabrièle WERSINGER
 Université de Reims Champagne-Ardenne
 CNRS UPR 76

Œuvres citées

- BENVENISTE, Emile (1966) : *Problèmes de Linguistique générale*. Paris : Gallimard.
- BERARD, Victor (1924) : *Odyssée*, préface, texte et notes. Paris : Les Belles Lettres.
- BOLLACK, Jean (2006) : *Parménide, de l'étant au monde*. Paris : Verdier.
- BUBER, Martin (1938) : *Je et Tu*. Paris : Montaigne.
- CALAME, Claude (2010) : *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphors*. Paris : Les Belles Lettres-Encre Marine.
- CASSIN, Barbara (1980) : *Si Parménide*. Lille : P.U.L.
- (1998) : *Sur la Nature ou sur l'Étant. La langue de l'Être ?*. Paris : Seuil.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine (1987) : *Le discours du particulier. Enquête sur l'enquête hérodotienne*. Paris : Seuil.
- DIELS, Hermann & KRANZ, Walther (1903, 1952⁶) : *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin : Weidmannsche.
- FOLEY, John Miles (1997) : « Traditional Signs and Homeric Art ». Dir. E. BAKKER & K. AHUVIA. *Written Voices, Spoken Signs. Tradition, Performance and the Epic*. Cambridge : Harvard University Press : 56-82.
- FRAME, Douglas (1978) : *The Myth of Return in Early Greek Epic*. New Haven & London : Yale UP.
- HÉNAFF, Marcel (2012) : *Le Don des Philosophes*. Paris : Seuil.
- HOLLMANN, Alexander (1974) : « The Manipulation of Signs in Herodotos' 'Histories' ». *Transactions of the American Philological Association*. 2.135 : 279-327.
- MARTIN, Richard (1989) : *The Language of Heroes : Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca : Cornell UP.
- MAZON, Paul (1937) : *L'Iliade*, préface, texte et notes. Paris : Les Belles Lettres.
- MORAU, Paul (1951) : « Recherches sur le *De Caelo* d'Aristote ». *Revue Thomiste*. 1 : 170-196.
- MOSÈS, Stéphane (2003) : « Emile Benveniste et la Linguistique du dialogue ». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 32 : 509-525
- NAGY, Gregory (1983) : « *Sêma* and *Noesis* : some illustrations », *Arethusa*. 16 : 35-55.
- (1990) : *Greek Mythology and Poetics*. Washington : Cornell UP.
- ONIAN, Richard Broxton (1951, 1988²) : *The Origins of European Thought*. Cambridge : Cambridge UP.
- PERCEAU, Sylvie (2006) : *Homère, l'Odyssée*. Paris : Nathan.
- (2002) : *La Parole Vive. Communiquer en Catalogue dans l'Épopée homérique*. Louvain : Peeters.
- (2009) : « La langue secrète dans l'Épopée homérique ». Dir. Michel Briand, Colette Camelin, Liliane Louvel, *Les Écritures secrètes*. Rennes : P.U.R. *La Licorne*. 87 : 41-60.
- (2011) : « Mais devant Ménélas, Hélène... (Od, XV 172). Se souvenir du passé : Hélène et Ménélas au chant IV de l'Odyssée ». *Gaia*. 14 (ERGA/RARE) : 135-153.

- PRIER, Raymond Adolph (1978) : « Sèma and the Symbolic Nature of Pre-Socratic Thought ». *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 29 : 91-101.
- QUINE Willard Van Orman, (1960) : *Word and Object*. Cambridge-Massachussets : M.I.T. Press.
- VON FRITZ, Karl (1945) : « *Noûs, noeîn*, and their derivatives in Presocratic Philosophy » *Classical Philology*. 40 : 23-85
- WERSINGER, Anne Gabrièle (2001): *Platon et la Dysharmonie. Recherches sur la Forme musicale*. Paris : Vrin.
- (2008) : *La Sphère et l'Intervalle. Le Schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens grecs d'Homère à Platon*. Grenoble : J. Million.
- (2009) : « La Déclaration d'amour et les formules de la *philia* dans les *Dialogues* de Platon ». Ed. Zamora Calvo, José Maria, *La Amistad en la filosofia antigua*. Madrid : Estudios : 79-91.
- ZEITLIN, Froma (2009) : *Under the Sign of the Shields, Semiotics and Aeschylus' Seven Against Thebes*. Lanham : Lexington Books.
- ZERBA Michelle (2009) : « What Penelope knew : Doubt and Scepticism in the *Odyssey* », *Classical Quarterly*. 59 : 295-316.

