

PHILOSOPHIE ET LANGAGE ORDINAIRE

DE L'ANTIQUITÉ À LA RENAISSANCE

édité par
JEAN-MICHEL COUNET



ÉDITIONS DE L'INSTITUT
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN-LA-NEUVE

ÉDITIONS PEETERS
LOUVAIN - PARIS
2014

TABLE DES MATIÈRES

Introduction (J-M. COUNET)	1
La philosophie et l'homme de la rue. De Xénophane à Socrate (F. SANTORO)	15
«Quand les mots manquent»: Philosophie et réalités anonymes chez Aristote (F. BAGHDASSARIAN)	29
La philosophie populaire de Polystrate l'épicurien (J. LEMAIRE et J. GIOVACCHINI)	57
La structure logique du langage ordinaire chez les Stoïciens (A. BRONOWSKI)	83
Contre la rhétorique: langage pyrrhonien et «usage commun de la vie» selon Sextus Empiricus (E. SPINELLI)	97
Peter Abelard and <i>lingua nostra</i> (D. LUSCOMBE)	113
La norme et l'usage dans la logique du XIV ^{ème} siècle (J. BIARD) .	125
Vérité et parole chez Pic de la Mirandole (J. MOLINARI)	141
Different levels of language in Montaigne (R. CARBONE)	153
Hieroglyphic Writing in Giordano Bruno's Works (L. FRANCE- SCHINI)	173
Bacon: une langue pour la science (Th. GONTIER)	191
Index des noms anciens	209
Index des noms modernes	211

ΛΕΚΤΑ, LANGAGE ORDINAIRE CHEZ LES STOÏCIENS

Ada BRONOWSKI
(Queen's College, Oxford)

On trouve chez les stoïciens, une notion qui appartient au contexte, ou du moins, qui est souvent commentée dans le contexte de leurs discussions concernant le langage, il s'agit de la notion du *lekton*. Le terme *lekton* que l'on transcrit ici du grec pour préserver son sens original, correspond à l'adjectif verbal λεκτόν dérivé du verbe λέγειν, dire, une forme qu'on utilise souvent en grec ancien pour exprimer une nuance modale en plus d'un sens passif¹. C'est bien le cas du mot *lekton* dont une traduction littérale est «ce qui peut être dit» et non pas «ce qui est dit». La différence est cruciale: car, si la morphologie qui lie le mot λεκτόν au verbe λέγειν, dire, suggère en effet qu'un *lekton* joue un rôle dans une analyse de ce que l'on dit, la nuance modale indique qu'il y a une distance à prendre en compte entre ce que l'on dit, précisément ce que quelqu'un λέγει, et ce qui peut être dit, si jamais quelqu'un s'exprime pour le dire. On verra en effet, que ce sont là deux choses bien distinctes. Certes, les *lekta* sont évoqués dans bon nombre de nos sources comme jouant un rôle dans l'explication de la production du langage signifiant, notamment comme ce qui est dit quand quelqu'un parle, mais ils peuvent jouer ce rôle justement parce qu'ils sont distincts de l'acte de parler. Ils se prêtent à être dits parce qu'ils sont ce qu'il y a à dire quand on veut dire quelque chose.

Les stoïciens sont les premiers à établir de manière stricte, une nette distinction entre, d'une part l'expression que l'on emploie pour dire quelque chose — une action que les stoïciens décrivent comme celle de «signifier» quelque chose (σημαίνειν²) — et d'autre part, ce qui est effectivement signifié par cette expression. En effet, ce que les stoïciens

¹ Ainsi par exemple θνητός dérivé de θνήσκειν indique ce qui peut mourir, ce qui est mortel, et non pas ce qui est mort.

² Voir D.L. 7, 62.

appellent la dialectique (διαλεκτική), une sous-partie de la partie logique de la philosophie (τὸ λογικόν)³, est elle-même sous-divisée précisément en σημαίνοντα, signifiants, et σημαίνόμενα, signifiés. Le *lekton* figure dans la deuxième branche de la division, celle des signifiés, s'agissant d'un item qui peut, en effet, être signifié, et en tout cas qui n'est jamais signifiant (même si, dans une certaine tradition critique du stoïcisme, le *lekton* a été incompris et considéré comme un signifiant⁴). Cette deuxième branche ne recouvre pas cependant que des *lekta*, car il y a des signifiés qui ne sont pas des *lekta*. En effet, pour les stoïciens, les noms propres et communs par exemple, qui sont des signifiants, des σημαίνοντα (cf. D.L. 7,58), ne signifient pas des *lekta*. Ils signifient plutôt des qualités, qui, selon les stoïciens, sont des corps⁵, tandis que les *lekta*, étant en tout différents des corps, sont des incorporels. On trouve ainsi dans la classe des signifiés aussi bien des corps que des incorporels, des qualités et des *lekta*. Le *lekton* apparaît donc comme un signifié particulier, sa spécificité étant marquée par le sens précis de λέγειν dont il dérive: car un *lekton* est un signifié, pour autant que ce qui est signifié est précisément dit. Signifier et dire ne coïncident donc pas pour les stoïciens. Ainsi, une qualité n'est pas dite quand on utilise le nom qui la nomme, mais elle est précisément nommée ou indiquée ou signifiée par

³ La partie logique a un domaine d'application beaucoup plus étendu que ce que nous qualifierions aujourd'hui de logique, couvrant des questions d'épistémologie aussi bien que de grammaire, voir *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes et al., Cambridge, 1999¹; pb 2005, pp xiii-xvi et K. Ierodiakonou, «The Stoic Division of Philosophy» in *Phronesis* 38(1993), p. 302sqq.

⁴ Voir Themistius, in *An. Pr.* 92,1-3; Philoponus in *An. Pr.* 243,1ss, et aussi le ps-Ammonius, in *An. Pr.* 68,4-8.

⁵ Les qualités, comme l'âme elle-même, sont corporelles comme nous le rappellent Sénèque, *Ep.* 106,3ss, et *Ep.* 117, 2-15, et Plutarque, *Comm. Not.* 1085E et *Virt. Mor.* 441C. En effet les stoïciens appliquent un principe selon lequel toute chose qui agit ou pâtit est un corps (principe emprunté au *Sophiste* de Platon où il figure comme principe d'existence (*Soph.* 247e1-3) et réinterprété par les stoïciens, cf. J. Brunschwig, «La Théorie Stoïcienne du Genre Suprême et l'Ontologie Platonicienne» in J. Barnes & M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*; fourth symposium hellenicum, Naples, 1988, p. 69 et A. Bronowski, «Epicureans and Stoics on Universals», in R. Chiaradonna & G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, 2013, p. 283 sqq). Ils démontrent que les qualités passent le test de la corporalité: agissant comme par exemple la sagesse en rendant l'âme sage (Stob. *Ecl.* I,13, 1c,7), et pâtissant, étant par nature ce qu'un autre corps possède (un incorporel par contraste ne peut pas être possédé, cf. Stob., *Ecl.* II, 7,11f,13); elles sont de ce point de vue, parfois caractérisées par le fait d'être possédées par d'autres corps, et décrites alors comme des ἐκτά, 'corps qui peuvent être possédés', cf. Simplicius, in *Cat.* 209, 10s, voir aussi D. Sedley, «Metaphysics in Rome» in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, Oxford, 2005, p. 118, et I. Kupreeva, «Qualities and Bodies: Alexander against the Stoics», *OSAP* 25 (2003), p. 302sqq.

ce nom; ce qui est dit en revanche, est par exemple un fait, comme le fait que la terre tourne autour du soleil, qui est précisément dit lorsque l'expression appropriée pour le dire est utilisée, notamment l'expression 'la terre tourne autour du soleil'. Les stoïciens comprennent donc 'dire' de façon précise et particulière et surtout, distincte de 'signifier'. Etant donnée l'importance des *lekta* dans la théorie du langage des stoïciens, il est donc nécessaire dans un premier temps de mieux comprendre l'usage stoïcien de 'dire' dont dépend la notion stoïcienne de *lekton* et qui permet de distinguer les *lekta* des autres signifiés.

La première indication nous est fournie par la substantivation de l'adjectif verbal: les stoïciens parlent d'un item que l'on appelle '*lekton*' et non pas d'une chose qui est qualifiée comme '*lekton*', c'est-à-dire comme une certaine chose qui peut être dite. Ils parlent donc, non pas d'un quelconque X qui est *lekton* mais bien d'un *lekton*, c'est-à-dire un certain item, précisément celui qui peut être dit. Quand on parle donc de ce qui peut être dit, on parle d'un item particulier. Quand quelqu'un dit quelque chose et réussit à exprimer un *lekton* — et non pas seulement à nommer une qualité par exemple, en prononçant un nom commun comme 'humain' ou un nom propre comme 'Socrate' — c'est qu'il a réussi à exprimer un certain item particulier qui est différent, et de la personne et de la qualité que l'on nomme en prononçant leurs noms seulement. Tandis que la qualité nommée est un corps, ce que l'on dit est un incorporel⁶.

La distinction opérée par les stoïciens entre d'une part l'expression employée pour dire quelque chose et d'autre part ce qui est dit par cette expression, c'est-à-dire entre les mots pour le dire et le *lekton*, est fondée sur une distinction de nature ontologique: entre des sons signifiants (les noms sont des «φωναί σημαντικάί», voir D.L. 7,57) et un item particulier, un *lekton*. Il s'agit d'un contraste de statuts ontologiques: d'une part une suite de mots qui sont des phénomènes corporels, donc: les sons sont bien des corps⁷, d'autre part, un seul item, le *lekton* qui est un incorporel. Il y a donc une expression qui sera l'expression appropriée pour exprimer un certain *lekton*: il s'agira d'une expression formée par une suite de mots ordonnée capable ainsi d'exprimer un *lekton*, et non pas un mot isolé qui, bien que signifiant dans certains cas, ne signifierait pas quelque chose de dit, dans le sens de dire que nous essayons ici de cerner. Dire ici a donc quelque chose à voir avec ce que l'on exprime quand on prononce, en

⁶ Il y a quatre sortes d'incorporels chez les stoïciens: l'espace, le vide, le temps et les *lekta*, cf. S.E. M. X, 218.

⁷ Voir D.L. 7, 55.

général, une phrase complète⁸. La notion d'un *lekton* acquiert ainsi une autonomie par rapport au langage: car tout en correspondant à ce qui est dit quand on fait des phrases complètes, un *lekton* est une chose tout à fait distincte de la phrase formée à partir de sons corporels, que l'on prononce. On peut imaginer d'ailleurs qu'il y a plusieurs phrases différentes, en langues différentes ou formulées différemment qui expriment le même *lekton*: ainsi les trois suites différentes de sons dans 'deux fois deux font quatre' et 'two times two equals four' et ' $2 \times 2 = 4$ ' expriment le même *lekton*. Il y a de plus la possibilité pour le *lekton* de n'être jamais exprimé; c'est la force modale qui est à la racine de la notion du *lekton*. Le *lekton* peut être dit et s'il l'est effectivement, il est ce qui est dit quand on prononce l'expression appropriée pour le faire. Mais il peut tout aussi bien ne pas être dit pour différentes raisons: soit, par exemple, parce que l'on n'a pas formulé l'expression adéquate, soit qu'on ne l'a pas encore exprimé, ou même qu'on ne l'exprimera jamais. Les stoïciens ainsi peuvent expliquer comment on passe d'une langue à l'autre tout en parlant de la même chose, et aussi que nous avons la capacité de dire des choses nouvelles. Ce qui est crucial, c'est que le *lekton* reste le *lekton* qu'il est, qu'il soit dit ou non. On comprend donc que le *lekton* est conçu comme indépendant du langage, donc comme un item qui fait partie du réel. C'est bien la raison pour attribuer au *lekton* un statut ontologique, c'est-à-dire une place dans le réel qui est ainsi constitué par les *lekta* en plus d'autres items comme les corps. Dire, λέγειν, est donc pour les stoïciens, une notion liée à la façon dont est constitué et structuré le réel. Un *lekton* est ce qui peut être dit dans la mesure où il est ce qu'il y a à dire car ce qu'il y a à dire, c'est comment est structuré le réel.

Il y a donc deux décalages à noter: le premier est celui entre signifiés et *lekta*, c'est-à-dire le fait que des choses peuvent être signifiées sans qu'elles soient pour autant des *lekta*, par exemple les qualités mentionnées plus haut. Mais en même temps, tous les *lekta* ne sont pas eux-mêmes signifiés. Il y a en effet, un deuxième décalage, dans l'autre sens, selon lequel il y a des *lekta* qui ne sont pas forcément signifiés, bien que ces

⁸ Il est possible de faire une phrase complète et de n'utiliser pour cela qu'un seul mot, c'est souvent le cas des formules impératives, par exemple: «Cours!», en effet les stoïciens classifient comme une expression qui signifie un *lekton*, les phrases impératives, mais elles représentent un cas particulier qui en fait recouvre une structure complexe dans laquelle on ordonne quelque chose à quelqu'un. La formule impérative ainsi sous-tendrait une structure propositionnelle: ainsi Plutarque, in *Stoic. Rep.*1037D-F, montre comment, pour les stoïciens, l'ordre est une transposition ou fonction d'une structure fondamentalement propositionnelle.

lekta soient présents dans la réalité, en tant qu'items qui peuvent être dits, ou signifiés à tout moment. Le statut d'item que leur confèrent donc les stoïciens, les distinguent ainsi par rapport au couple signifiant/signifié.

Avec cette dernière distinction, on peut noter en effet, trois moments-phases de l'analyse stoïcienne du langage: le moment où le couple signifié/signifiant coïncide avec le *lekton*, c'est-à-dire que l'expression signifiante exprime un *lekton*; c'est en effet le moment qui correspond pleinement au moment de l'expression du langage signifiant: quand on dit précisément ce qu'il y a à dire. Puis, le moment où l'expression signifiante signifie quelque chose mais le signifié n'est pas à proprement parler *dit* et donc n'est pas un *lekton* — un moment qui ne correspond pas à une communication réussie: prononcer le mot 'chapeau' nomme bien quelque chose, précisément une qualité commune que possède certains objets, mais ce mot ne dit rien dans le sens où l'entendent les stoïciens. Il y a un troisième moment, celui où il n'y a pas d'expression signifiante, donc pas de signifié, mais il y a quand même un *lekton* qui est là, présent dans le monde.

Ce n'est, en vérité, que le moment où signifié, signifiant et *lekton* coïncident qui correspond bien au moment du langage, pas du langage philosophique ou autrement technique, mais bien du langage ordinaire, celui que nous utilisons tous les jours pour dire ce qu'il y a à dire. Car, en effet, ancré dans la conception même du langage de tous les jours chez les stoïciens, il y a l'idée que le langage sert à dire ce qu'il y a à dire, c'est-à-dire ce qu'il y a dans le monde. Il ne suit pas que le langage selon les stoïciens soit conçu pour ne dire fondamentalement que des choses vraies, mais bien plutôt que, quand on parle de ce qu'il y a dans le monde, on parle des états des choses, qui peuvent être vrais ou faux, mais aussi sans valeur de vérité. Ce que l'on dit alors, correspond à des injonctions, des invectives, des questionnements et d'autres formes de rapport aux états des choses dans le monde.

Il y a ainsi avec les stoïciens une radicalisation de la distinction suggérée déjà dans l'analyse du langage proposée dans le *Sophiste* de Platon⁹. Dans ce texte, on distingue nom et verbe comme les deux genres du mot qui, quand ils sont prononcés séparément, nomment, (o)nomazein ce qu'ils indiquent: ainsi quand on prononce le mot 'lion', on indique par-là un lion (Idée ou individu particulier, nous n'entrons pas ici dans ce débat), ou bien on peut prononcer le verbe 'courir' ou même la forme conjuguée 'court' et nommer ou indiquer ainsi, l'action de courir,

⁹ Platon, *Soph.* 262d2-6.

ou l'Idée du mouvement). Mais quand ils sont combinés de façon appropriée l'un avec l'autre, ils ne nomment plus, mais *disent*, λέγειν, quelque chose, précisément le résultat de la combinaison des deux objets identifiables qui, séparément, sont nommés par le nom et le verbe: ainsi, avec la phrase 'cheval court', ce qui est dit est le résultat de la combinaison des objets cheval et courir — une combinaison qui est directement reflétée par la combinaison des mots 'cheval' et 'court'¹⁰. Quand on prononce une phrase qui est ainsi formée par la combinaison appropriée, Platon dit que l'on a réussi à produire quelque chose: τι περαίνει (*Soph.* 262d4). Ce quelque chose a la forme de ce que Platon appelle un λόγος. Il désigne ainsi un acte sémantique que l'on a réussi à accomplir.

Les stoïciens reprennent à leur compte l'usage de λέγειν comme le terme qui désigne non pas qu'un mot indique directement un objet, mais bien qu'en prononçant une certaine et précise suite de mots dans un certain ordre, on réussit à communiquer autre chose que la simple juxtaposition d'objets désignés un par un par les mots utilisés. Là où il y a radicalisation, c'est qu'ils font de ce quelque chose que l'on a réussi à dire, un item en soi, le *lekton*: ce qui est, à proprement parler, dit. Donc l'origine de l'usage particulier que font les stoïciens du verbe λέγειν peut être reconnue dans la suggestion platonicienne du *Sophiste*. En même temps, la radicalisation de la position platonicienne opérée par les stoïciens, marque de façon plus définitive la distinction entre expression utilisée et ce qui est dit. Car, si en effet, dans notre passage du *Sophiste*, la distinction entre mots et ce qu'ils désignent est prise en compte, elle est conçue sous la forme d'une relation directe entre le mot et la chose. Pour Platon, comme on l'a vu, la combinaison même des mots est considérée comme le reflet de la réelle combinaison des choses qu'indiquent les mots. Avec les stoïciens, qui font de ce qui est signifié un item particulier et distinct, c'est aussi la nette séparation, entre mots et choses qui est opérée de façon déterminante à un niveau ontologique, c'est-à-dire au niveau des choses réelles dont on parle. La symétrie maintenue dans le *Sophiste* entre mots et choses est rompue. Avec la notion stoïcienne du *lekton*, on a d'un côté les mots — autant de mots nécessaires pour *dire*

¹⁰ La phrase qui est formée par la combinaison d'un verbe et d'un nom reflète la combinaison des objets que, séparément, ces mots nomment, ce qui est montré par l'usage de καθάπερ (de même) à *Soph.* 262d8-e2: «...καθάπερ τὰ πράγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἤρμωσεν... καὶ περὶ τὰ τῆς φωνῆς αὐτῶν σημεῖα ...τὰ δὲ ἀρμόττοντα...» (de la même manière qu'il y a des choses combinées les unes avec les autres, il en va de même avec les signes de la voix... certains sont combinés). Cf. N. Denyer, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London, 1991, p. 162.

quelque chose — de l'autre, le *lekton*, un item singulier dont la constitution ou structure n'est pas fixée par les mots. Il y a un *lekton* pour chaque phrase; et c'est le *lekton* qui garantit ainsi l'unité de sens exprimée par celle-ci. La phrase, elle, est composée par la suite ordonnée des mots appropriés pour exprimer le *lekton* en question. On comprend ainsi qu'il n'y a pas de correspondance directe et automatique entre un mot et un *lekton*. Bien plus, il ne s'agit plus avec les stoïciens, d'une combinaison de mots qui reflète la combinaison de choses comme chez Platon, mais d'une combinaison de mots qui exprime un élément structurel, ou constitutif, du réel qui forme une unité et n'est pas lui-même le produit d'une addition d'éléments différents.

On reconnaît donc une spécificité de l'analyse stoïcienne du langage qui fixe la fonction du *lekton*, dans l'analyse linguistique, comme corrélat sémantique des phrases, c'est-à-dire comme le contenu signifié de celles-ci, sans que la nature même du *lekton* dépende de cette fonction. Sa particularité, et l'asymétrie par rapport aux mots utilisés pour l'exprimer, apparaissent ainsi comme la trouvaille et, du point de vue des stoïciens, la solution à la question de l'unité de sens de la phrase. C'est une solution fondée sur l'introduction dans le système ontologique d'un item nouveau, le *lekton*, aux côtés des items déjà établis par Platon et Aristote, c'est-à-dire aux côtés des Idées platoniciennes, des objets particuliers ou encore des Formes inhérentes chez Aristote¹¹. La solution stoïcienne permet d'éviter le problème qui reste inaltéré chez Platon: celui d'expliquer comment s'opère la combinaison aussi bien entre deux types différents de mots (nom et verbe) qu'entre les deux entités auxquelles ces mots se réfèrent. Car c'est bien la combinaison réelle (par exemple entre cheval et courir) qui est indiquée et reflétée par la combinaison linguistique des mots qui leur correspondent.

Pour les stoïciens, l'unité de sens est établie de fait, par la distinction entre le *lekton* qui est un item particulier et uni par nature, et l'expression pour le dire, généralement composée d'un ou plusieurs éléments — une composition tout au service de l'expression du *lekton*. Les problèmes liés à la partie signifiante, à comment exprimer le *lekton*, sont

¹¹ Il faut noter que l'introduction des *lekta* par les stoïciens bouleverse fondamentalement l'échiquier ontologique de façon à ce que par exemple, les Formes conçues de manière platonicienne ou aristotélicienne, en sont éliminées en tant qu'éléments présents en soi dans l'ontologie; les objets particuliers des systèmes précédents sont redéfinis, en grande partie, comme êtres corporels. Voir J. Brunschwig, «La Théorie Stoïcienne...», op. cit., p. 79; D. Sedley, «The Stoic Theory of Universals», in *Southern Journal of Philosophy*, XXIII supplement, p. 89; A. Bronowski, «Epicureans and Stoics...», op. cit.

assignés à l'étude de la grammaire — en effet c'est ainsi que ce champs d'étude est proprement inauguré¹². Il s'agit d'identifier la nature des mots, si ce sont des noms, des verbes, des conjonctions et d'établir leur comportement en relation les uns avec les autres — ceci se fait sur la base de ce que la phrase est censée exprimer, c'est-à-dire à ce qui est nécessaire pour exprimer le *lekton* précis que l'on veut dire.

Une grande partie des études menées sur la théorie du langage des stoïciens, et le rôle des *lekta* dans celle-ci, en effet, s'arrête plus ou moins à cette étape, considérant les *lekta* comme des entités-corrélats du langage. C'est-à-dire que l'on cherche à expliquer, dans l'analyse de la notion du *lekton*, son rôle dans la production du langage signifiant, en comprenant la fonction du *lekton* comme celle d'un intermédiaire, en contraste avec la relation directe qu'il y a chez Platon entre nom et chose. Il s'agit plutôt, selon cette interprétation¹³, d'identifier les termes de la relation entre le langage (entendu comme expression signifiante) et les *lekta*, comprise comme la manifestation de la rationalité de l'homme. C'est-à-dire que, selon cette interprétation, il n'y a pas de *lekta* sans langage, ni de langage sans *lekta*. La rationalité consiste ainsi dans la construction du langage fondé sur les *lekta*. Aussi l'on considère que, aussi bien le langage que notre capacité à travers lui d'exprimer des *lekta*, sont dépendants de la raison de la personne qui utilise le langage, c'est-à-dire dépendant de la pensée de la personne¹⁴. Le *lekton* est, selon cette interprétation, conçu comme le contenu de nos pensées que les stoïciens appellent des impressions rationnelles, «φαντασῖαι λογικαί»¹⁵. Cette interprétation dépend d'une lecture mentaliste d'une description récurrente du *lekton* comme «τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον»¹⁶, 'ce qui subsiste en accord avec une impression rationnelle'. Tout dépend

¹² Voir S.E. M. I, 91ff. Cf. M. Frede, «Principles of Stoic Grammar», 1978¹ repr. in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 1987, pp. 310-312, et D.M. Schenkeveld, «Studies in the History of Ancient Linguistics, III: The Stoic 'τεχνή περὶ φωνῆς'», *Mnemosyne*. ser. 4:4/1/2(1990), p. 106.; F. Ildefonse, *La Naissance de la Grammaire dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 144sqq.

¹³ A.A. Long & D. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, 1987, vol. I., p. 200, et A.A. Long, «Stoic Psychology and the Elucidation of Language», 1996¹, repr. in A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus, Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 2006, p. 242, voir aussi A. Graeser, «The Stoic Theory of Meaning» in J. Rist (ed.), *The Stoics*, California, 1978, p. 90.

¹⁴ A.A. Long & D. Sedley (1987) *ibid.*; M. Isnardi-Parente, «La Notion d'incorporel chez les Stoïciens» in G. Romyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (ed.), *Les Stoïciens*, Vrin, Paris, 2005, p. 180.

¹⁵ Voir D.L. 7, 51.

¹⁶ Voir D.L. 7, 63; S.E. M. VIII, 70.

de la manière de comprendre «ὄφιστάμενον»: l'interprétation mentaliste considère le *lekton* comme le résidu mental d'une pensée, c'est-à-dire tout ce qui reste de rationnel, et donc de communicable dans une pensée. Mais si l'on comprend l'usage ici de «ὄφιστάμενον» comme l'usage typiquement stoïcien, et corroboré par de nombreux autres textes¹⁷, qui marque le statut ontologique particulier, et indépendant de la pensée, du *lekton* incorporel, comparé au statut d'existant des corps; il n'y a pas lieu de prendre cette description du *lekton* comme la description d'une dépendance de celui-ci sur l'âme, là où s'imprime en effet la φαντασία rationnelle. Il s'agit alors de lire κατά comme il est traduit ici, dans le sens d'une correspondance, et comprendre le tout comme décrivant le contenu d'une pensée, quand on la pense — comme le contenu d'une phrase, quand on la dit — articulé selon la structure du *lekton* qui est ainsi aussi bien pensable qu'il est exprimable. Car les *lekta* sont ce qu'il y a à penser, ou à dire. Cela n'altère cependant en rien leur statut ontologique extra-mental.

L'interprétation mentaliste du rôle du *lekton* n'est pas particulièrement nouvelle, elle date presque des premiers critiques - ou plutôt de nos premières attestations des réactions contre la théorie stoïcienne des *lekta*, notamment celles qui proviennent des cercles péripatéticiens. En effet, on y comprend les *lekta*, parfois comme la version stoïcienne des παθήματα τῆς ψυχῆς d'Aristote¹⁸, ou bien dans d'autres passages, comme un élément superflu et vide, n'ajoutant rien à la distinction aristotélicienne et complète selon cette interprétation, entre πράγματα, παθήματα τῆς ψυχῆς et σύμβολα dans la voix, telle qu'on la trouve décrite dans le premier chapitre du *De Interpretatione*¹⁹.

Tout comme les commentateurs péripatéticiens, l'interprétation mentaliste courante jusqu'aujourd'hui (voir récemment l'article d'Isnardi-Parente (2005)) écarte ou ignore un point essentiel que nous avons déjà évoqué: en effet, elle n'explique en rien le 'troisième moment' de l'analyse linguistique que nous avons identifié précédemment, c'est-à-dire le moment où les stoïciens reconnaissent qu'il doit y avoir des *lekta* sans qu'ils soient du tout signifiés par des expressions signifiantes. C'est la reconnaissance par les stoïciens de ce qu'il y a dans le monde des *lekta*, sans que nous les exprimions. Il s'ensuit que les *lekta* doivent avoir

¹⁷ Voir par exemple S.E. M. VIII, 406 et 410 avec une variation καθεστηκώς; dans Simplicius, in *Cat.* 361,10-1 παρῳφίσταται est utilisé pour désigner le statut du lieu (τόπος), un autre incorporel; Stobée, in *Ecl.* I, 8, 42, 37-43.

¹⁸ Par exemple Themistius, in *An.pr.* 92, 1-3, Simplicius, in *Cat.* 10, 2-4.

¹⁹ Cf. Amm. in *de Int.* 17, 24-28.

un statut dans le monde, une forme de réalité, qui n'est pas liée au langage — c'est bien ce que l'usage distinctif de ὑφιστάμενον indique²⁰, en contraste avec l'usage de εἶναι, être, qui marque l'existence qui est le mode d'être réel des corps. Avec la réalité ainsi affirmée des *lekta*, l'explication mentaliste qui fait des *lekta* des items dépendant de notre pensée, devient plus difficile à soutenir.

La réalité extra-mentale des *lekta*, loin de fragiliser la relation du langage avec la rationalité, aide à mieux comprendre le langage comme expression du réel, conçu fondamentalement comme rationnel. Car, si ce que nous disons quand nous parlons, ce sont des états du monde, qui sont indépendants de nous et de nos pensées, nous avons plus de chance de dire ce qu'il y a dans le monde. Il peut s'agir de choses vraies, comme les faits, ou d'autres états de choses dans le monde qui ne sont ni vrais ni faux et qui sont caractérisés par des relations différentes entre les choses, ou entre les choses et celui qui parle: ainsi par exemple, un *lekton* de questionnement correspond à une certaine relation aux choses, différente de celle qui correspond à un *lekton* d'ordre, ou à un *lekton* de prière.

La question de la nature du *lekton* est donc, tout d'abord, une question d'ontologie. Pour les stoïciens, le monde est constitué de choses qui sont des corps et d'autres qui ne sont pas mais qui sont aussi constitutifs du monde que les corps²¹. Les *lekta* sont donc, avec les trois autres incorporels (le vide, le temps et l'espace, voir n. 6), non seulement nécessaires pour la constitution du monde, mais ils font qu'il est le monde qu'il est.

Etant donnée cette notion de la réalité, on peut encore se demander si un monde constitué aussi de *lekta* est conçu comme un monde fondé sur des items linguistiques, ou bien si le langage ne fait qu'exprimer la constitution du monde rationnel. Car, puisque nous n'avons accès aux *lekta* qu'à travers le langage, on pourrait conclure que la réalité constituée aussi par les *lekta* est une réalité constituée par des items linguistiques et que la réalité ainsi constituée, est faite pour être dite. Mais on pourrait aussi penser que, étant donné que le langage ne réussit pas à exprimer tous les *lekta*, car il y a des *lekta* qui ne sont pas encore dits, la constitution du réel par les *lekta* est tout à fait indépendante de quelque

²⁰ En alternance avec le verbe ὑπάρχειν, voir sur l'usage stoïcien de ces verbes: J. Brunschwig, «La Théorie Stoïcienne...», op. cit., p. 23; M. Frede, «Stoic Notion of a lekton», in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge, 1994, p. 116 sqq; V. Goldschmidt, «ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne», *Revue des Etudes Grecques* 85 (1972), pp. 331-344.

²¹ Voir Sénèque, *Ep.* 117,13.

forme que ce soit du langage. Le langage qui exprime alors seulement certains *lekta*, doit exprimer la structure de ce réel qui n'a rien en soi de linguistique, bien qu'il soit fondamentalement rationnel.

Il y a très peu de textes sur lesquels on peut s'appuyer avec certitude, mais il semble très probable que les stoïciens aient d'abord introduit les *lekta* comme des items jouant un rôle dans l'explication causale: un *lekton* est ce dont une cause est cause²². Ainsi dans un schéma causal, le soleil est la cause du fait que la cire fond — ce fait est un *lekton*. Cette analyse stoïcienne de la causalité est suffisamment particulière et caractéristique des stoïciens pour avoir été reprise et critiquée de façon continue à travers la tradition des commentateurs. Ainsi, une des plus fortes critiques de la notion même de *lekton* cible l'attaque non pas sur le rôle des *lekta* dans le langage mais bien sur leur place dans l'ontologie, comme faisant partie du réel: s'il n'y a pas de *lekta* dans le monde, la théorie de la causalité des stoïciens ne tient plus et avec elle toute leur physique et toute leur éthique. Pour les critiques des stoïciens, il n'y a pas de *lekta*, il est donc faux de dire, comme le soutiennent les stoïciens, que le soleil est la cause de ce que la cire fond, un *lekton*. Pour ces critiques²³, il n'y a pas de différence ontologique entre la fonte de la cire et le fait que la cire fonde — ce ne sont-là que deux façons différentes d'exprimer la même chose. Sans plus entrer dans les détails du débat, cette critique nous mène donc à penser que les *lekta* étaient bel bien considérés comme des items non linguistiques en eux-mêmes — la critique s'acharnant non sur leur rôle dans le langage mais bien dans la physique, c'est-à-dire l'ontologie.

Pour les stoïciens, le réel est l'expression de la rationalité du monde et non pas d'une forme linguistique qui façonnerait la structure de la réalité. Les *lekta* sont donc d'abord liés au λόγος, au rationnel, et seulement dans un deuxième temps à ce que l'on dit quand on parle, précisément parce que ce que l'on dit, c'est le réel qui est à proprement parler, ce qu'il y a à dire. Déjà chez Platon, dans le passage du *Sophiste* évoqué plus haut, le sens fort qui est établi pour λέγειν est associé au λόγος dans la mesure où c'est en prononçant un λόγος que l'on réussit précisément à dire, λέγειν. Ainsi, même si nous traduisons littéralement le mot λεκτόν par 'ce qui peut être dit', un *lekton* est d'abord l'expression

²² Cf. Stob., *Ecl.* I, 13, 1c, 2-5; S.E. *PH*, III, 14; Clément, *Strom.* VIII, 9, 26, 4.

²³ Il s'agit principalement des Péripatéticiens comme l'attestent Sénèque, *Ep.* 117,11 et Clément, *Strom.* VIII, 9, 26, 4.

du λόγος, c'est-à-dire du rationnel. Pour les stoïciens, c'est parce que le monde est rationnel qu'il est aussi constitué par les *lekta*.

C'est par conséquent une expression de notre propre rationalité que nous, êtres rationnels, avons accès aux *lekta* et ainsi à la rationalité du monde, à travers le langage. De plus, cela fait partie de la rationalité du monde qu'il y a dans le monde des êtres rationnels capables d'avoir accès au monde et à ce qui le constitue, notamment les *lekta*. Il serait possible qu'il y ait des *lekta* dans le monde sans êtres humains, parce qu'il ne dépend pas de nous qu'il y ait ou non des *lekta*. Mais, étant donné que le monde est parfaitement rationnel, il ne pourrait pas ne pas y avoir des êtres rationnels, comme nous, capables d'exprimer au moins certains des *lekta* qui le constituent. Ceci dit, les *lekta* qui sont présents dans le monde sont bien présents indépendamment de nous, tant et si bien qu'il y a des *lekta* qui ne sont et ne seront sans doute jamais exprimés, soit parce qu'ils sont trop compliqués, soit simplement parce que personne ne pensera jamais à les dire — et ceci, sans que cela ne gêne en rien leur présence au monde. Les stoïciens peuvent ainsi expliquer aussi bien que l'on dise des choses nouvelles dans notre langue ou qu'une langue puisse exprimer quelque chose qu'une autre ne peut pas. Le langage apparaît donc comme notre moyen d'accès aux *lekta* qui sont, du réel, ce qu'il y a à dire. Le langage en soi ne détermine en rien ce qui est dit par *lekton*. En effet, selon les stoïciens, un même *lekton* peut être exprimé dans plusieurs langues: je dis bien la même chose quand je dis: 'le bus est déjà parti' et 'the bus has already left' — ce que l'on réussit à dire, le *lekton*, n'est affecté en rien par le changement d'expression.

Le *lekton* a donc une structure qui n'est pas, par sa nature même, linguistique, mais bien le contraire: c'est notre langage, puisque nous disons la réalité à travers lui, qui reflète la structure du *lekton*, et donc de l'état des choses dans le réel. De plus, il ne peut que refléter cette structure étant donné que ce sont précisément les *lekta* qu'il y a à dire quand on veut dire quelque chose. Le langage ainsi a pour seule vocation celle d'exprimer les *lekta*. C'est donc au cœur même de la notion du *lekton* que l'on trouve le souci des stoïciens d'expliquer notre usage du langage ordinaire, non pas pour le changer ou l'adapter mais bien de montrer sa valeur révélatrice de la structure du réel. Il peut donc servir de clef pour comprendre cette structure.

C'est seulement une fois que l'on a compris et accepté le statut ontologiquement indépendant du *lekton* que l'on peut comprendre l'origine et le sens de ce qui est devenu par la suite les rudiments d'une science de la grammaire, dont les éléments principaux d'analyse se

trouvent chez les stoïciens comme éléments descriptifs de la structure interne du *lekton*. Les stoïciens parlent ainsi de la «syntaxe» du *lekton* pour dire qu'une partie incomplète du *lekton* est «συντακτόν», attachée à un autre élément afin de le compléter (D.L. 7,70). On trouve en effet dans les textes, la mention souvent faite à un *lekton* incomplet ou complet²⁴. Le *lekton* incomplet est décrit de la manière suivante: «ἐλλιπῆ μὲν οὖν ἔστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον γράφει»²⁵. Ce n'est pas l'expression utilisée pour dire le *lekton* qui est incomplète mais ce qui est incomplet, c'est bien ce que l'expression essaie de dire. En effet, ce n'est pas l'expression γράφει qui est incomplète car en Grec, dans le contexte approprié, γράφει est une phrase complète; il n'est pas nécessaire en effet d'exprimer le sujet en Grec et on traduira par 'il écrit' en changeant le sujet selon le contexte. Donc γράφει correspondrait à un *lekton* complet²⁶. Mais ce que disent les stoïciens, c'est que ce qu'exprime précisément γράφει est incomplet, car l'acte de dire est réussi seulement quand on dit quelque chose de quelque chose (d'une façon qui correspond à ce que l'on veut dire). γράφει, qui exprime ce que les stoïciens appellent un κατηγορήμα, exprime donc un *lekton* incomplet, du moment où ce qui est dit quand on prononce, dans un contexte neutre, l'expression γράφει est au mieux, à moitié dit, ou dit de façon incomplète — ce qui équivaut à ne rien dire, à proprement parler. Il y a bel et bien une unité de sens qui est là pour être dite, mais l'expression qui est articulée selon la structure de cette unité est défailante. Le *lekton* n'est qu'à moitié énoncé. C'est pourquoi ce qui manque au *lekton* incomplet n'est pas ce qui, au niveau de l'expression signifiante on considère comme le sujet d'un verbe, mais ce qui, au niveau du *lekton*, est combiné, συντακτόν, au κατηγορήμα pour le compléter et pour que l'unité de ce qu'il y a à dire soit établie.

C'est seulement en exprimant un *lekton* complet, que l'on dit quelque chose, que l'on λέγει. Donc, à proprement parler seul un *lekton* complet est dit quand on l'exprime, d'où un *lekton* est fondamentalement un *lekton* complet. Chez les stoïciens, la complétude correspond à l'expression d'un état des choses, c'est bien ce à quoi correspondent les *lekta*. La grammaire

²⁴ Voir D.L. 7, 63-4; S.E. M. VIII, 70.

²⁵ D.L. 7, 63: 'les *lekta* incomplets ont une énonciation qui n'est pas finie, par exemple 'écrit''.

²⁶ W. Detel, R. Hülse, et al., «λεκτὰ ἐλλιπῆ in der stoischen Sprachphilosophie» in *AGP* 62 (1980), pp. 276-288, pensent de cette manière que l'exemple de D.L. correspond à une phrase complète, mais ils ne prennent alors pas en compte que le *lekton* exprimé est distinct de l'expression.

du langage ordinaire, c'est-à-dire les règles établies pour pouvoir réussir à exprimer le *lekton*, est au service de la structure logique du réel, précisément des *lekta*. Une fois que l'on se met à ignorer cette structure comme structure du réel, on reste cependant avec une grammaire du langage qui sert à exprimer cette structure. C'est bien ce qui est arrivé avec la naissance de la grammaire qui a maintenu les termes de l'analyse de la structure interne du *lekton* mais sans plus l'appliquer au *lekton* comme item constitutif du réel mais aux phrases utilisées pour l'exprimer²⁷.

Bibliographie

Sources Antiques avec abréviations utilisées entre parenthèses:

- AMMONIUS, *In Aristotelis de Interpretatione commentarium*, Busse, A., ed., (1897), CAG, iv.5, Berlin. (*in de Int.*)
- Ps-AMMONIUS, *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, Wallies, M., ed. (1899), CAG iv,6, Berlin. (*in An.pr*)
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata* I-VI, ed. O.Stählin, L.Früchtel & U.Treu, Berlin 1985, CGS 52² and *Stromata* VII-VIII, 1970, GCS 17². (*Strom.*)
- DIOGENES LAERCE, *Vitae Philosophorum*, Long, H.S. ed. (1966) Oxford. (D.L.)
- PHILOPONUS, *In Aristotelis analytica priora commentaria*, Wallies, M., ed. (1905), CAG xiii.2. Berlin. (*in An.pr*)
- PLATON, *Sophist*, in *Platonis Opera*, vol. i, Duke E.A. et al., eds. (1995), Oxford. (*Soph.*)
- PLUTARQUE, *De Virtute Morali*, in Pohlenz, M. ed. (1929) *Plutarchi Moralia*, vol iii, Leipzig. (*Virt. Mor.*)
- PLUTARQUE, *De Communibus Notitiis, De Stoicorum Repugnantis*, in Cherniss, H. ed. (1976) *Plutarch's Moralia* vol. xiii.2, Cambridge, Mass. & London. (*De Comm.Not., Stoic. Rep.*)
- SENEQUE, *Epistulae Morales*, Reynolds, L.D. ed. (1965) 2 vols. Oxford. (*Ep.*)
- SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhonei Hypotyposes* in Mutschmann, H & Mau, J., eds. (1954-61) *Opera*, vol. 1, Leipzig. (S.E. PH)
- SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* in Mutschmann, H & Mau, J., eds. (1955-61) *Opera*, vols. 2&3, Leipzig. (S.E. M.)
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, Kalbfleisch, K. ed. (1907), CAG viii, Berlin. (*in Cat.*)
- STOBEE, *Eclogae* in Wachsmuth, C., ed. (1884) *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, 2 vols., Berlin, repr. (1974) Zurich. (*Ecl.*)
- THEMISTIUS, in Wallies, M., ed. (1884) *Themistii quae fertur in Aristotelis analyticorum librum (i) paraphrasis*, CAG, xxiii.3, Berlin. (*in An.pr*)
- THEON (Aelius), *Progymnasmata*, in Spengel, L. ed., (1854) *Rhetores Graeci*, vol. ii. Leipzig, repr. 1966. (*Prog.*)

²⁷ Merci à Pierre Destrée, Jean-Michel Counet, Jean-Baptiste Gourinat et les participants du colloque de Louvain-la-Neuve où une première version de cet article a été présentée en Mai 2011.