



HAL
open science

La logique stoïcienne : rencontre avec le troisième type

Pascal Bertin

► **To cite this version:**

Pascal Bertin. La logique stoïcienne : rencontre avec le troisième type. Travaux & documents, 2008, Journée de l'Antiquité 2008, 35, pp.89–130. hal-02185004

HAL Id: hal-02185004

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02185004v1>

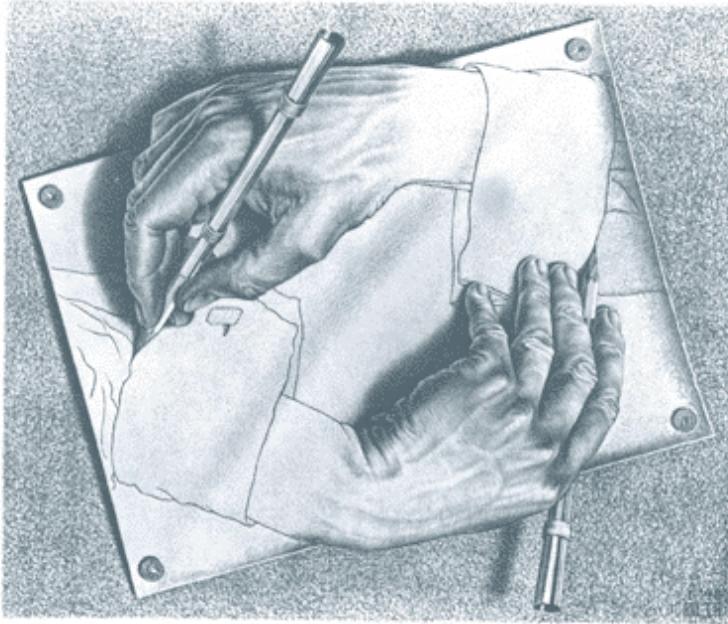
Submitted on 13 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La logique stoïcienne : rencontre avec le troisième type

PASCAL BERTIN
DOCTORANT EN PHILOSOPHIE
« RATIONALITÉS CONTEMPORAINES »
PARIS IV – SORBONNE



PRÉLIMINAIRES

On dit qu'il fallut à Ulysse, pour expier ses affronts au dieu de la mer, voyager dans l'intérieur des terres, un aviron sur l'épaule, jusqu'à ce qu'il rencontrât des hommes qui n'auraient jamais vu de navires ni d'avirons. C'est en quelque sorte le sort inverse qui attendait la logique stoïcienne : grande arche érigée au sommet d'une montagne, longtemps objet d'étonnement, de risées ou de mépris, elle a péniblement traversé les siècles jusqu'à ce qu'un déluge soudain, immergeant finalement la montagne, ne révélât ses étonnantes capacités nautiques.

Il n'y a d'ailleurs rien d'excessif à comparer l'apparition de la logique formalisée moderne à un « déluge » puisque, pour filer le registre mythologique, un

déluge précède généralement une « seconde naissance ». Or, c'est tout à fait sérieusement cette fois que les ouvrages d'histoire de la logique ont recours à cette dernière image pour désigner les développements de cette science qui suivent la parution des textes de Boole, de Morgan et de la *Begriffsschrift* de Frege (à tel point que l'on adopta brièvement un nouveau nom, celui de *logistique*, pour distinguer ces développements récents). Et, ce qui est particulièrement révélateur pour notre propos, c'est cette seconde naissance qui a permis de rendre justice à la logique stoïcienne, et de suspendre l'anathème (ou, au mieux, le désintérêt) qui la frappait. Autrement dit, sans cette seconde naissance, on n'aurait pu assister à celle de la logique stoïcienne. Et l'un des objectifs de cette étude sera précisément de tenter d'isoler ce qui a tant « parlé » à la modernité dans le système stoïcien.

Mais si l'on évoque une « seconde naissance », cela suppose bien sûr qu'il y en a eu une « première ». On s'accorde généralement à faire correspondre celle-ci aux différents traités d'Aristote regroupés (lors de la première édition des œuvres du « Philosophe ») sous le titre d'*Organon*. Et jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle, la syllogistique aristotélicienne occupera le devant de la scène logique, évinçant notamment la spécificité des analyses stoïciennes, dont les tenants avaient pourtant une conscience aiguë (et qu'ils revendiquaient d'ailleurs hautement) [ce compte rendu, traditionnel, est en fait partiellement inexact puisque les analyses stoïciennes ont connu, avec Chrysippe, une brève heure de gloire ; cependant, même alors, on avait tendance à tourner en dérision ce que l'on considérerait comme une trop grande méticulosité dans les démonstrations]. C'est donc bien des siècles après son acte de naissance aristotélicien que l'on assiste à une mathématisation de la logique qui est bien plus qu'une traduction en symboles algébriques de l'ancienne logique syllogistique. Puis, un renversement de perspective s'effectuant avec Frege, les recherches vont se concentrer autour de la question de la formalisation des mathématiques par la logique, et susciter maints bouleversements dans les deux sciences. Et c'est dans ce contexte – pourtant incontestablement très éloigné des préoccupations antiques, toujours centrées sur la langue naturelle – qu'intervient la réhabilitation des analyses stoïciennes. L'article du logicien Lukasiewicz, « Contribution à l'histoire de la logique des propositions » (1934), fait doublement figure, en la matière, de texte pionnier : il y distingue en effet la « logique des propositions » stoïcienne de la « logique des termes » d'Aristote, soulignant de cette façon à la fois la pertinence logique des analyses stoïciennes et leur originalité vis-à-vis du paradigme séculaire aristotélicien. Il inaugure ainsi, via cette assimilation des théories antiques à des pans distincts (mais en fait complémentaires) de la logique moderne, la redécouverte des conceptions du Portique, et illustre bien de la sorte le fait particulièrement intrigant *qu'il a fallu une profonde mutation de la logique, eu égard aux perspectives antiques, pour que la logique stoïcienne renaisse de ses cendres.*

On commence ici à discerner le véritable panier de crabes que constituent les différentes interprétations de la logique stoïcienne. Car si les développements modernes ont permis de la sortir de l'ombre, en montrant notamment qu'elle n'avait rien d'un recopiage, empli de complexifications gratuites, d'Aristote, la médaille de la réhabilitation a cependant son revers, à savoir, son assimilation un peu trop étroite au calcul propositionnel moderne. Certes, cette assimilation est en corrélation directe avec sa réhabilitation, mais il n'en reste pas moins qu'elle occulte à son tour la spécificité stoïcienne : c'était là un mal nécessaire, pourrait-on dire, et qui se devait donc d'être également dépassé. Tel était l'objectif, d'ailleurs parfaitement rempli, de l'excellent ouvrage de J-B. Gourinat : *La Dialectique des Stoïciens*. Et à cet égard, son titre est déjà à lui seul un manifeste puisque parler de « dialectique » revient à respecter la dénomination propre des Stoïciens, pour qui le terme de « logique » constituait un complexe plus large incluant la susdite dialectique mais également la rhétorique. De plus, contrairement à ce qu'affirme Blanché dans *La Logique et son histoire*¹, le terme de « dialectique » ne recoupe toujours pas ce que nous entendons par « logique », mais est en fait encore trop large : en lui sont réunis diverses analyses distinctes (mais non pour autant autonomisées) correspondant à nos actuelles grammaire, linguistique et logique. Ainsi, à proprement parler, la logique – pas plus que la grammaire ou la linguistique – ne forme pas chez les Stoïciens une discipline à part entière, et c'est donc toujours au prix d'un certain abus que l'on parle de « logique stoïcienne ». La remarque est d'importance car elle souligne une divergence nette avec les perspectives modernes, dont la visée rétrospective, centrée sur la logique, ne saurait prendre en compte le complexe *irréductible* dans lequel se trouvait insérée ce que nous appelons la logique stoïcienne. D'emblée les perspectives sont donc faussées et, *a fortiori*, la caractérisation d'un pan de la dialectique comme « calcul des propositions » ne peut qu'apparaître outrageusement modernisante. Pourtant, il n'en reste pas moins que ce sont bien les transformations modernes de la logique qui ont permis de légitimer la pertinence tout à fait spécifique des conceptions stoïciennes, il faut donc bien que la logique stoïcienne se rattache *effectivement*, par des liens qu'il s'agit d'éclaircir, à cette « seconde naissance » de la logique ; et ce, sans doute plus que la syllogistique proprement aristotélécienne puisque ce n'est que par le *dépassement* de l'hégémonie séculaire de celle-ci que la logique a pu acquérir ses galons « modernes »². D'ailleurs, supposer certaines *affinités électives* entre les conceptions modernes et stoïciennes ne nous permettrait-il pas

¹ R. Blanché et J. Dubucs, *la Logique et son histoire*, p. 91.

² Nous ne contestons évidemment pas en cela l'incroyable créativité aristotélécienne ; au contraire, le simple fait qu'il ait fallu si longtemps pour la dépasser est bien la marque de sa remarquable richesse !

également de rendre compte de la rivalité que nous avons évoquée entre les péripatéticiens et les philosophes du Portique (rivalité étonnante si l'on considère que, du point de vue seulement formel, les deux logiques sont complémentaires) ?

Ainsi, la seule considération de la « généalogie de l'herméneutique » stoïcienne suffit déjà à montrer que nous avons affaire à un véritable « OPNI » [objet philosophique non identifié], dont la spécificité est à chercher dans un intrigant et dangereux dialogue entre modernité et antiquité. La tâche est donc particulièrement ardue, puisqu'il s'agit pour nous ici, tout en respectant l'originalité stoïcienne, de tenter d'isoler plus particulièrement ce qui a bien pu chez elle faire écho dans l'esprit des logiciens modernes. Dans cette optique, considérer directement ce qui a trait à ce que *nous* appelons la « logique » serait, comme on l'a vu, partir d'emblée du mauvais pied. Il nous faut remonter plus haut, au fondement même de la dialectique, c'est-à-dire au système stoïcien de la signification, et tâcher dès ce niveau d'établir une caractérisation distinctive susceptible d'influer sur les ramifications plus proprement logiques de la dialectique.

Qu'advierait-il cependant si, faisant fi de ces mises en garde, nous mettions directement en parallèle le calcul moderne des propositions et la logique (?) stoïcienne (ou, plus exactement, ce que nous aurions – au sens moderne – isolé comme tel) ? On noterait alors de troublantes ressemblances, et identifierait de surcroît un certain « *formalisme* » stoïcien lié à une évidente rigueur démonstrative (fonctionnant selon des modalités très « modernes » de décomposition des mécanismes internes de la preuve). Mais l'on ne pourrait pas ne pas noter également certaines divergences essentielles (notamment dans la conception même de la « logique » qui, chez les Stoïciens, apparaît fondamentalement dialogique et donc toujours axée sur la langue naturelle...) ³. Ici s'arrête Gourinat, les textes ne permettant pas vraiment d'en dire plus. Doit-on donc se résoudre à « suspendre son jugement », et renoncer par là à extraire le suc de cette étonnante *résonance* que les conceptions stoïciennes ont trouvée dans la logique moderne ? Nous ne le pensons pas.

Mettre dos-à-dos les deux logiques, l'une moderne l'autre antique, a en effet quelque chose d'absurde (d'autant plus que, comme on l'a souligné, on emploie alors ce terme de « logique » en des sens bien distincts...). Raison pour laquelle il sera peut-être plus probant de remonter aux bases même de la dialectique et, de là, tâcher de...

- 1- Montrer la nette divergence des perspectives aristotéliennes et stoïciennes.

³ Se reporter au premier appendice pour une exposition plus détaillée – et plus « technique » – de ces derniers points.

- 2- Et, parallèlement, avoir recours aux théories modernes pour rendre compte (éventuellement en négatif...) de la spécificité stoïcienne.

LE SYSTÈME TERNAIRE DE LA LOGIQUE STOÏCIENNE

Les travaux des Stoïciens dans le domaine logique (dus surtout à Chrysippe) ont longtemps été négligés ou méprisés. C'est la logique moderne qui, en permettant de les mieux comprendre, en a mesuré toute l'importance et a permis leur réhabilitation. Mais, ce faisant, la tentation est devenue grande d'interpréter le système logique stoïcien à travers des filtres, et avec des « réflexes », modernes. Cette situation est particulièrement sensible dans le cas du système ternaire de la signification, qui sera l'objet de notre étude. C'est pourquoi, si nous tâcherons ici de faire dialoguer ces extraits avec les théories modernes ayant permis d'en saisir la richesse – cela afin d'éclairer les *affinités* mystérieuses qui unissent les conceptions stoïciennes à notre modernité logique – notre constant souci sera de ne pas occulter pour autant la spécificité de ces conceptions. Nous cheminerons ainsi sur le fil d'un rasoir, oscillant constamment entre les parentés dans lesquelles les logiciens modernes se sont reconnus et ce qu'elles peuvent par ailleurs cacher de proprement stoïcien. Mais il est illusoire d'espérer échapper à tout paravent interprétatif, et le choix du tamis grâce auquel nous effectuerons notre tri aura donc nécessairement quelque chose d'arbitraire (et ce, même s'il peut tout de même permettre d'isoler certaines caractéristiques essentielles). Ce choix ne s'est cependant pas fait, évidemment, de façon purement aléatoire : ce qui l'a essentiellement motivé réside dans l'apparence de « modernité » du problème dégagé et, surtout, dans le bagage conceptuel que ce problème oblige à mettre en œuvre.

Le tamis pour lequel nous avons opté ici est celui d'un aphorisme de L. Wittgenstein qui s'énonce comme suit :

« La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne de la philosophie.) »
*[Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen. (Wir haben es hier mit der kantischen Lösung des Problems der Philosophie zu tun)]*⁴.

Un double refus s'exprime dans cette phrase: celui du métalangage en général, et, plus spécifiquement, celui de la prétention à vouloir analyser le rapport du langage au monde (c'est la raison de la référence à Kant : nos expressions

⁴ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées* ; [10] p. 22.

linguistiques sont en quelque sorte « a priori » ; elles définissent *notre* rapport au monde, non le rapport lui-même, ni *le monde*. C'est ce second point qui nous intéresse particulièrement et qui va servir de fil directeur à notre propos. Trouve-t-on dans la logique stoïcienne une *genèse* de la position exprimée dans cet aphorisme, que l'on peut voir comme la formulation privilégiée du fait que le langage a, si l'on peut dire, « largué les amarres » vis-à-vis du monde des phénomènes (par opposition au monde proprement linguistique) ? Autrement dit, le fait que le langage ne renverrait en dernière instance qu'à lui-même.

Commençons par replacer cette thèse dans le cadre de la pensée wittgensteinienne. L'*autonomie* de l'acte discursif, le fait que *l'on ne puisse sortir du langage*, y occupe une place de premier ordre. On pourrait même en faire le grand axiome de sa philosophie (et, du même coup, l'une des justifications de l'*unité* très controversée de celle-ci). En effet, dans son *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein l'interprète comme une objurgation à faire concorder, le plus adéquatement possible, le langage avec l'univers des faits, c'est-à-dire le monde. Puisque l'on ne peut sortir du langage, il importe d'en faire un usage qui corresponde le mieux à sa *fonction* : la représentation du monde ; et par-là même de tâcher de mettre en place un parallélisme strict entre l'ensemble des faits (auquel on n'a pas directement accès) et la langue – on parle à cet égard de « Bild-théorie ». Par la suite, Wittgenstein renoncera à ce postulat interprétatif du langage comme représentation du monde ; se dégagera alors le rôle majeur, fondateur de sens, de *l'usage réglé* des termes de la langue. Cette seconde approche peut être assimilée à une volonté d'établir davantage la cohérence interne de cette idée d'autonomie du fait linguistique. En ce sens, ce qu'on appelle la « seconde » philosophie de Wittgenstein découlerait directement de la « première », l'idée d'enfermement irrémédiable dans le langage s'étant progressivement débarrassée de ses « impuretés », parmi lesquelles la concordance au « monde ». Dès lors, si l'on prend la position wittgensteinienne comme paradigme de recherche et d'interprétation, c'est sur l'échelle progressive de cette notion d'enfermement qu'il faudra situer la logique stoïcienne. A quel stade, à quel échelon, se trouve-t-elle, notamment quant à la question de la référence au monde ?

Si l'on parle d'autonomisation, d'enfermement dans un langage qui ne renverrait qu'à lui-même, il faut bien qu'il y ait eu (et ait encore dans bien des cas), dépendance, assujettissement du langage à autre chose qu'à lui-même.

Il faut remonter à cet égard jusqu'à la « décision aristotélicienne du sens »⁵, qui enchaîne le langage en posant l'égalité sens-essence, où la connaissance du monde se confond avec la signification. La langue devient ainsi une sorte de décalque point par point du monde : un mot équivaut à un objet, et a pour

⁵ B. Cassin, *L'Effet sophistique* ; introduction, p. 14.

vocation de le représenter dans le langage. Décision en vérité bien pratique, puisqu'elle dispense d'avoir à penser le langage en propre, et inaugure « l'ère de la confiance linguistique », sur laquelle repose une bonne part de notre métaphysique occidentale et dont les ramifications s'étendent jusqu'à la philosophie contemporaine (notamment, quoique sous une forme très nuancée, chez Frege). En quelque sorte, le langage livre ainsi à la pensée le monde sur un plateau.

Il s'agit donc de déterminer en quoi la logique (au sens large) stoïcienne peut être rapprochée de l'aphorisme initial, bousculant ce faisant la norme aristotélicienne, telle qu'on l'a ici très brièvement exposée.

En appendice, nous interrogerons quelques rapprochements possibles des positions stoïciennes et wittgensteiniennes avec certaines postures sophistiques. Interrogation qui n'aura rien d'incongru, et s'inscrira même directement dans la lignée de notre réflexion, puisque l'établissement de la norme aristotélicienne, dont il vient d'être question, visait précisément à ostraciser la parole du sophiste comme parole « creuse », *hors-norme* (c'est-à-dire, aux sens propres et étymologiques, *in-sensée* – privée de sens, pur « son » – ou *ir-réelle* – privée de référent). Néanmoins, cette question ne relevant pas, *stricto sensu*, de notre problématique, nous nous bornerons à relever quelques éléments probants d'interprétation.

I - LE SYSTÈME TERNAIRE

Comme dit en introduction, c'est aux philosophes modernes que l'on doit la prise en considération de la logique stoïcienne, longtemps mise à l'écart, sans doute en raison de ses trop grandes divergences avec le cadre aristotélicien d'interprétation du langage. Mais, même alors, elle n'est pas pour autant à l'abri de réinterprétations modernes encore trop « aristotélisantes » (notamment, comme nous le verrons, une interprétation de type frégréenne⁶), tâchant notamment d'intégrer le traitement stoïcien très particulier de la « référence » à une structure correspondantiste de forme, peut-être, un peu trop « classique ». S'agissant de ce dernier point, la caractérisation courante (depuis l'article de Lukasiewicz) de la logique stoïcienne comme « logique propositionnelle » devrait pourtant déjà en elle-même inciter à la prudence. En effet, une logique des propositions se fonde sur une analyse d'un ensemble linguistique pris comme un *tout*, ce qui suppose un souci exclusif porté aux faits de langue, considérés dans la liaison, la fonctionnalité, qui les unit les uns aux autres. Au contraire, une logique prédicative, plus

⁶ Frege n'est ici qu'un pôle moderne qui, eu égard au critère choisi, apparaît plus « aristotélisant » que les Stoïciens : il n'y a donc pas là contradiction avec notre perspective de dialogue – révélateur – avec la modernité, au contraire !

aristotélicienne, réfléchit en terme d'*agrégats*, et fonctionne donc davantage par *décomposition* des termes de la phrase ; un tel morcellement visant bien sûr, en l'occurrence, à établir une concordance point par point au réel.

Dans cette optique, après avoir dégagé les grandes thèses du compte rendu de Sextus Empiricus, nous tâcherons de caractériser le système ternaire des Stoïciens vis-à-vis de la position de Frege, dont la pensée, sur ce point, leur est très souvent associée. Nous ferons également référence à Wittgenstein (dans un premier temps, surtout celui du *Tractatus logico-philosophicus*), héritier « déloyal » de la philosophie frégréenne.

A partir du texte de Sextus Empiricus : *Against the logicians*

Plan des extraits choisis (sauf indication contraire, les citations se rapportent à ces extraits) :

II ; 11- 13 : « και δη της μεν πρωτης...αληθες η ψευδος »

II ; 70 : « αυτικα γαρ...παραστησαι » (précisions sur « l'exprimable » [λεκτον])

II ; 70- 75 : « των δε λεκτων...ψευδομεθα » (plusieurs variétés d' « exprimables complets [αυτοτελη] »)

II ; 75- 78 : « ουκουν φασιν...λεκτον » (critique sceptique de « l'exprimable incorporel [λεκτον ασωματον] » des Stoïciens)

[Les références de l'ensemble des textes cités sont reportées à la page bibliographique finale]

Sextus Empiricus, philosophe sceptique, est, avec Diogène Laerce, une des sources majeures (à utiliser d'ailleurs de manière critique) de notre connaissance de l'ancien stoïcisme, notamment dans ses aspects logiques. Les extraits choisis constituent un exposé, à des fins polémiques, du système de signification de ceux qu'il désigne comme « les tenants de la vérité et de la fausseté placées dans le signifié [σημαινομενω] ». Ce système n'associe pas seulement les mots et les choses, mais trois éléments : le signifiant [σημαινον], le signifié [σημαινομενον] et le « porteur » [τυγαωνον].

Le signifiant (que les Stoïciens sont les premiers à caractériser comme tel), c'est le langage, son de voix ou secondairement écriture, qui appartient au monde des corps et que nous percevons par les sens. Appartient également à ce monde le « porteur », désigné par Sextus comme « le sujet extérieur » : il renvoie donc à l'objet de la sensation, porteur du nom, et plus généralement à la catégorie du sujet

ou *substrat* [το υποκειμενον], concerné par le discours. Tout cela est directement accessible à ceux qui ignorent la langue, aux barbares, aux animaux. Tandis que le signifié ou l'exprimable, c'est cela même qui, saisi par ceux qui comprennent la langue, échappe totalement aux autres. On ne peut le leur montrer – comme on peut leur faire entendre un son ou leur faire voir le personnage ou l'objet auquel renvoie ce son – car c'est un incorporel : Sextus parle du « fait exhibé par le son ». A cet égard, l'exemple choisi pour illustrer ce système ternaire (celui de « Dion ») pose problème ; et l'on peut d'ailleurs se demander s'il n'a pas été pris afin d'étayer davantage la critique sceptique à venir (comme on le verra plus précisément en abordant cette critique). En effet, le choix d'un nom propre isolé pour illustrer ce que des étrangers à la langue ne saisissent pas de celle-ci, paraît maladroit. Un nom propre ne se traduit pas d'une langue à une autre : il est accolé directement à une personne, et la désigne en propre. Par ailleurs, il semble difficile d'attribuer une valeur de vérité à un nom propre seul. Néanmoins, cette difficulté peut se résoudre si l'on considère le cadre toujours *dialogique* dans lequel s'inscrivait la réflexion dialectique des Stoïciens. En ce sens, le simple nom propre « Dion » peut, par exemple, constituer la réponse à une question telle que : « Qui doit prendre la parole aujourd'hui ? », et donc désigner une proposition complète (« C'est Dion qui doit prendre la parole aujourd'hui. »). Ainsi se trouve d'emblée mis en lumière le caractère concret des analyses stoïciennes, toujours réductibles à l'étude d'un langage « en situation » (caractère distinctif vis-à-vis de la modernité logique). Cette interprétation présente en outre l'avantage de souligner le rôle privilégié que joue la proposition dans la définition d'un exprimable « complet » [αυτοτελες]. Et cette notion de complétude peut d'ailleurs être vue à son tour comme venant soutenir cette idée faisant de « Dion » un exprimable... à compléter. D'autre part, il n'est pas si évident qu'un nom propre ne soit jamais traduit ou à traduire. Au contraire, il est même souvent nécessaire d'en adapter la flexion, la graphie, d'opérer un choix entre ses différentes formes ou cas, etc. ; et cela, quand il ne change pas du tout au tout, comme, par exemple, « Jupiter » pour « Zeus ». Les Stoïciens semblent donc bien justifiés à parler du *lecton* comme étant « indissociable de notre pensée » :

[παρυφισταμενου τη ημετερα διανοια] ; ce qui équivaut, en plus de l'incorporité du signifié, à poser une étroite congruence entre langage et raison. Par ailleurs, cette dernière expression de Sextus souligne également le fait que l'exprimable est un contenu qui peut être saisi par d'autres que moi, ce qui le distingue d'une représentation psychique d'ordre privé et est une autre façon de poser sa rationalité (le langage, comme la raison, supposant la reconnaissance de structures communes).

Comme on l'a déjà évoqué, si Sextus présente la théorie de la signification des Stoïciens, c'est en tant que ceux-ci apparaissent comme les champions de la vérité et de la fausseté placés dans le *lecton* :

« ὡσπερ το σημαινομενον πραγμα, και λεκτον, οπερ αληθες η ψευδος ».

Mais la seule condition d'exprimabilité ne suffit pas à l'attribution du vrai et du faux ; une distinction va donc être introduite entre *lecta* incomplets et *lecta* complets. Et parmi ces derniers, c'est la *proposition* [αξιωμα] qui sera caractérisée comme susceptible de vérité et de fausseté :

« αξιωμα εστιν ο εστιν αληθες η ψευδος ». C'est sur cette série de distinctions que reviennent, de façon plus précise, les extraits suivants en établissant notamment plusieurs variétés de *lecta* complets, comme les jussifs, les déclaratifs, les interrogatifs, les prières, les invocations et enfin « les propositions grâce auxquelles nous disons le vrai ou le faux ». Cette capacité à dire le vrai ou le faux [αληθευομεν η ψευδομεθα] devient ainsi la marque *distinctive* de ces propositions (qui doivent nécessairement, pour être ainsi caractérisées, être préalablement des *lecta* complets).

Au terme de cette brève présentation, plusieurs difficultés apparaissent. Comment doit-on comprendre le *lecton*⁷ ? Sa nature véritable reste floue ; d'autant qu'elle semble reposer sur une opposition, au sein même du langage, entre éléments corporels et éléments incorporels, qui ne va pas de soi et pose, notamment, le problème de la référence au monde. Et précisément, ce dernier problème en implique un autre, tout aussi indistinct, qui est celui du fondement de la caractérisation par « vrai » ou « faux » : nous en avons explicité les conditions de possibilité (avoir affaire au *lecton* complet qu'est la proposition), mais le fonctionnement interne de l'attribution du vrai ou du faux reste obscur.

Etant donné la relation entre les trois termes du système stoïcien de la signification, la tentation est grande de les rapprocher de la distinction fréégienne entre signe [*Zeichen*], référent ou dénotation [*Bedeutung*] et sens [*Sinn*]. D'autant plus que ce dernier, comme l'exprimable stoïcien, est à distinguer de toute représentation subjective et exprime au contraire un contenu de pensée commun à plusieurs individus.

Chez Frege, le sens correspond au mode de donation de l'objet. Autrement dit, même s'il s'en distingue clairement (on se réfère ici au fameux exemple

⁷ Terme dont la compréhension constitue effectivement un enjeu majeur puisque la « logique » (au sens moderne) stoïcienne n'est autre qu'une systématisation de ce *lecton*...

opposant « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir », dont le référent est pourtant toujours le même), le sens est intimement lié à la dénotation (dans la perspective, qui est celle de Frege, d'une recherche du « vrai »). Chez les Stoïciens, la liaison exprimant le rapport à l'objet semble devoir être comprise de façon différente. Certes, pour pouvoir caractériser comme « vrai » ou « faux », le système ternaire doit être effectif : l'énonciation vraie ou fautive est toujours le lieu de la liaison entre la forme prise par l'exercice du langage (son ou graphie), un « porteur » (la chose à laquelle se rapporte l'énonciation) et un signifié. Mais le *lecton* ne semble pas pour autant devoir être conçu dans un rapport direct à un objet, dont il serait le mode propre de donation. A cet égard, on peut souligner le fait que le terme de « lecton » s'applique aussi bien à un mot (quand il est incomplet) qu'à une phrase entière (quand il est complet). Comme on l'a vu, la distinction entre complétude et incomplétude d'un exprimable n'est pas invoquée uniquement pour exprimer la capacité d'un énoncé à être vrai ou faux, puisque certains des exprimables complets *n'ont pas* cette capacité. Elle caractérise donc différents statuts, voire différentes manifestations, du *lecton*, et marque le privilège accordé au niveau de la phrase, par opposition à celui du mot seul ou de l'expression périphrastique. Une telle interprétation semble rapprocher davantage l'exprimable stoïcien de la « pensée » [*Gedanke*] frégréenne, définie comme « le sens d'une proposition », que de la seule notion de « sens ». A ceci près que la « pensée », pour Frege, s'applique exclusivement à ce qui est vrai ou faux, tandis que le *lecton* stoïcien n'est pas, comme nous venons de le souligner, limité à l'« axioma » (l'exprimable complet par lequel nous disons le vrai et le faux). Ainsi, c'est plutôt à cette dernière, plus qu'au *lecton* en général, qu'il conviendrait d'associer la « pensée » ; d'autant plus qu'on retrouve bien dans l'analyse frégréenne de ce concept une distinction entre différents types d'énoncés, très proche de celle du texte de Sextus. Néanmoins, il résulte de ces différences entre le *lecton*, la « pensée » et le « sens », qu'une proposition pensée aura toujours, pour Frege, une valeur de vérité – ce sera en effet la dénotation de la proposition –, tandis que cela ne semble pas être le cas pour les Stoïciens, le *lecton* ne déterminant pas exclusivement ce qui est vrai ou faux. De sorte que le « porteur » ne peut pas non plus être conçu comme une dénotation au sens frégréen, puisqu'on ne pourrait le faire correspondre systématiquement à une valeur de vérité de la phrase.

La notion de *lecton*, clef de voûte de la sémantique stoïcienne, est manifestement très délicate à saisir. Elle semble devoir être conçue de manière exclusivement linguistique (non référentielle), et la distinction *σωματα/ασωματων* marque cette opposition tranchée entre univers physique du « porteur » et univers linguistique du *lecton*. Ainsi, ce n'est pas à un objet que renvoie le *lecton*, mais à un *fait* [*πραγμα*] rationnel (Sextus parle du « fait signifié » : « *το σημαινόμενον πραγμα* »). Ce fait n'existe que par

notre intellect (« *κατα λογικην φαντασιαν* ») et est à distinguer de l'« *εκτος υποκειμενον* », substrat physique, qui n'est autre que le « porteur ». Le *lecton* s'associe donc au fait dont il est la possibilité d'expression. Mais est-ce que cela signifie que le *lecton* est lui-même un fait, distinct du fait qu'il exprime (le fait que telle expression signifie ce qu'elle signifie) ? Rien dans le texte de Sextus ne permet véritablement de l'affirmer. Et, au contraire, deux éléments permettraient d'infirmer cette interprétation comme étant trop « moderne ».

- 1- Tout d'abord, la critique à venir de Sextus (qui pourrait, il est vrai, résulter d'une incompréhension de la thèse stoïcienne) se trouverait invalidée par cette distinction entre ce que Austin appelle « fait dur » et « fait mou »⁸. Ou, plus exactement, cette critique se retournerait contre elle-même, puisque, en contestant le fait – « mou » – que tel énoncé signifie ce qu'il signifie, il rendrait tout discours, y compris le sien, impossible (ce qui n'est évidemment pas ici le but de Sextus). Or, ce que la critique de Sextus conteste, c'est l'existence d'un champ de signification distinct de la référence, c'est-à-dire la pertinence de la notion de « fait » (comme indissociable de la pensée) vis-à-vis de la seule notion d'objet.
- 2- Par ailleurs, associer le *lecton* au « fait » de la signification même d'un énoncé poserait le problème du « porteur » propre à ce fait. Le porteur du fait que « Dion marche » n'est autre que Dion lui-même (auquel nous associons, par la pensée, le fait qu'il marche). Mais que serait le porteur du fait que « « Dion marche » signifie que Dion marche » ? Dans tous les cas, la réponse – si réponse il y a ! – risque de malmener ce concept de « porteur ». Il semble en effet que pour élaborer une réponse satisfaisante au problème souligné ici, celui des phrases autoréférentielles, il faille avoir atteint un degré plus élevé dans ce que l'on a appelé l'« autonomie » du langage. En outre, en associant le *lecton* au fait d'une signification on ne ferait que décaler à un niveau supérieur le problème d'une définition du « fait », initiant d'ailleurs ainsi un processus de réduction à l'infini (si le « fait » est défini par le « fait d'un fait », ce dernier renverra à son tour au « fait du fait d'un fait » etc.). Là encore, on peut faire remarquer que cette régression à l'infini n'est pas à associer à la critique de Sextus, qui conteste la distinction même fait/objet, et non, donc, les éventuels problèmes d'une notion de « fait d'un fait ».

Il n'en reste pas moins cependant que ces problèmes, qui apparaissent pour ainsi dire « naturellement » dès lors que nous tâchons d'éclaircir la nature

⁸ J. L. Austin, « La vérité » in *Ecrits philosophiques*, p. 105 (4).

mystérieuse du *lecton*, évoquent ceux suscités par des problématiques très modernes (comme celle du métalangage). Certes, le rôle que les Stoïciens accordent toujours au « porteur » comme sujet sous-jacent de l'action, suffit à tempérer cette analyse du « fait ». Le *lecton* n'est pas à interpréter comme le fait d'une signification, mais comme *l'expression même d'un fait*. Mais il est également ainsi apparu que la compréhension des concepts stoïciens, par les séries de distinctions élaborées qu'elle oblige à mettre en branle, rend presque nécessaire le recours aux problématiques et terminologies modernes. Ne retrouve-t-on pas dans cette situation ce qui s'est passé pour la logique ? Avec ceci en plus que nous sommes ici en « aval » des développements proprement logiques (ce qui peut contribuer à nous mettre la puce à l'oreille...). Tout n'est cependant pas ainsi éclairci ; et le caractère d'« incorporité » du *lecton* notamment recèle encore de redoutables chausse-trappes. Par exemple, selon qu'une proposition sera vraie ou fausse, le *lecton* désignera ou non un événement du monde, mais il n'en sera pas moins caractérisable comme « *lecton* complet ». Ce qui montre bien que, en tant que tel, le *lecton* doit être distingué de cet événement. Le dégagement d'une notion de « sens » distincte de la référence est en cela manifeste puisque le *lecton* ne peut être véritablement assimilé à un événement (un « fait ») du monde. On retrouve toujours cette tension monde physique/monde linguistique due sans doute au fait que, si la conception stoïcienne semble bien rompre avec le lien étroit qui, chez Aristote, unissait le mot et la chose, sa perspective reste « phénoménologique ». C'est-à-dire qu'elle n'analyse pas vraiment la langue pour elle-même, mais dans ses rapports avec le monde extérieur des phénomènes (comme en témoigne le rôle directement référentiel du « porteur », mais également le souci, toujours sous-jacent, du caractère dialogique de l'énonciation, ancrant celle-ci dans un moment et un instant donné). Reste alors la notion de « signifiant » : comment s'articule-t-elle entre ces deux pôles antagonistes ?

Le signifiant stoïcien se décline en différents stades : *φωνη*, *λεξις* et *λογος*. On peut à cet égard se référer à l'exposé clair et concis qu'en fait Diogène⁹ : « La *phônê* diffère de la *lexis*, en ce que la *phônê* peut être un bruit, alors que la *lexis* est toujours de l'articulé. La *lexis* diffère du *logos*, parce que le *logos* a toujours du sens, alors que la *lexis* peut être dépourvue de sens, par exemple « blituri », mais jamais le *logos* ». Les Stoïciens ne sont évidemment pas les premiers à parler des « sons » de la langue, mais ils sont les premiers à en proposer une analyse systématisée et, dans ce cadre, à dégager la notion primordiale d'*articulation* qui permet d'isoler clairement des autres sonorités celle qui signifie (ou est susceptible de signifier). Cette autonomisation de la notion de « signifiant » n'aurait pu intervenir s'il n'y avait pas eu relégation du statut de la référence directe

⁹ Diogène Laerce, cité par B. Cassin in *L'Effet sophistique* ; 3^e partie, p. 377 (« La *lexis* stoïcienne »).

aux choses. Avec Aristote, le son avait pour vocation de représenter une chose : par lui, elle prenait place dans la langue. Avec les Stoïciens, et l'autonomisation du signifiant, on *commence* à concevoir prioritairement le son dans son rapport à un sens, la notion d'articulation mettant en lumière le bruit propre à la signification.

C'est donc dans la *lexis* qu'est isolé le passage de « l'asensé » au sensé, du corporel à l'incorporel. Mais le statut même de la *lexis* quant à cette dernière distinction en devient problématique. Elle ne saurait être à la fois somatique et « asomatique ». A priori, la *lexis* n'exprime que le fait, en apparence innocent et même très intuitif, qu'un son est un corps qui peut, ou non, renvoyer à autre chose qu'à lui-même. Mais, ce faisant, elle regroupe en un même concept un pur son et un son empli de signification. Selon les cas, elle peut donc désigner un bruit de la nature ou une phrase et écartèle ainsi le langage en le prenant tantôt comme chose, c'est-à-dire dans sa seule dimension corporelle, tantôt comme signe. En ce sens, elle semble rendre floue la barrière entre monde physique et monde linguistique (on pourrait d'ailleurs imaginer des cas où un son relevant de la *lexis* serait « porteur » et d'autres où il serait « signifiant »). Dans un langage plus « autonome », son et sens seraient sans doute davantage confondus : en quelque sorte, le son serait un corps qui, dès lors qu'il signifie, se doit d'oublier sa dimension purement corporelle (ne constate-t-on pas ce phénomène dans l'onomatopée ?). On retrouve ici, sous un angle différent, le problème que peut poser une phrase comme « 'Dion marche' signifie que Dion marche ». Est-ce une proposition ? Et si oui, comment pourrait-elle être analysée dans le système stoïcien ? Quel en serait, en tout état de cause, le porteur ? On pourrait la voir comme la décomposition du lien entre *lexis* et *logos* : la suite de sonorités articulées [Dion marche] signifie que Dion marche (d'une part, l'échelle est celle de la seule sonorité, de l'autre celle du seul sens). Auquel cas, la *lexis*, comme pur son (et donc, corporelle), se verrait associée au « porteur » de la phrase. Situation limite donc, marquant bien l'écartèlement du système entre critère référentiel et critère sémantique¹⁰. Mais ce qu'il importe aussi de souligner, c'est, à nouveau, l'apparition via le système stoïcien de problèmes linguistiques « modernes » que les systèmes antérieurs tendaient à occulter. Autrement dit, le fait que les questionnements de types modernes *se laissent davantage formuler*, formaliser, dans la catégorisation plus élaborée des Stoïciens¹¹. Retournons maintenant au $\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$.

L'exprimable, c'est-à-dire le fait, n'est pas un existant de même nature que les choses. Donc, si l'on *nomme* bien une chose, il n'en est pas de même pour un fait, que l'on ne peut qu'*énoncer*. On retrouve la distinction d'avec Frege, pour qui,

¹⁰ Nous reviendrons sur ce délicat problème après la présentation générale du système stoïcien.

¹¹ Disons à tout le moins que les outils sont posés pour élaborer de tels questionnements !

tout comme le mot est le nom d'une chose, la proposition est le nom d'un fait : « toute proposition affirmative, quand on considère la dénotation des mots qui la constituent, doit donc être prise comme un nom propre ; sa dénotation, si elle existe, est le vrai ou le faux ». Est bien à l'œuvre ici une solution de continuité entre mot et phrase ; tous deux correspondent à un certain mécanisme de nomination. Cette continuité ne se retrouve pas chez les Stoïciens pour qui la nomination d'une chose relève du « porteur » seul. Le fait [πραγμα], quant à lui, n'est pas, comme chez Frege, un agrégat d'objets dont on aurait à évaluer la pertinence ; il n'existe que par la pensée et, s'il se rapporte bien à un sujet, il ne s'érige pas sur un mécanisme de référence directe aux objets. On ne trouve pas, chez les Stoïciens, un « atomisme » de référence au monde physique : le fait est une construction de pensée et non une référence point par point au monde. A cet égard, il y a chez Frege une autonomie du sens, celui-ci constituant en quelque sorte l'unité sémantique minimale. Chez les Stoïciens, le *lecton*, à l'échelle de l'objet, ne saurait être qu'incomplet, défailant : il n'est complet, autonome, qu'à l'échelle de la proposition, c'est-à-dire du fait.

Mais, dans le système de pensée frégeen, ce mécanisme de nomination propre à la proposition permet d'établir, par décomposition des différentes dénnotations, la valeur de vérité de celle-ci : « On peut toujours chercher quelle est la dénotation d'une proposition si on peut déterminer la dénotation des parties de la proposition. Tel est le cas, et toujours le cas, quand on veut déterminer la valeur de vérité de la proposition ». Dès lors, la question demeure de savoir ce qui conditionne, chez les Stoïciens, la vérité d'une proposition. En combinant l'analyse du « porteur » avec celle du « fait signifié », on peut déduire une double condition de vérité.

Une proposition telle que « Dion prend la parole » s'analyserait comme l'affirmation de l'existence d'une certaine entité individuée, Dion, à laquelle on adjoindrait par la pensée le fait de prendre la parole. Autrement dit, pour qu'une phrase soit vraie, il faut que l'on puisse constater l'existence de son porteur (référence physique) et l'appartenance à celui-ci du fait qu'on lui attribue (référence rationnelle ou intralinguistique)¹².

Si l'on devait approcher le système stoïcien de la signification par une théorie logique moderne, celle du Wittgenstein du *Tractatus* semble, à tout prendre, lui être plus « fidèle » que celle de Frege. On retrouve en effet dans ce

¹² Une proposition définie comme « celui-ci est assis » ou « celui-ci marche » « existe pour de vrai » [αληθεσ υπαρχει] « quand le catégorème comme être assis advient effectivement à celui qui tombe sous la désignation. » (Sextus Empiricus, *op. cit.* ; VIII, 100). On peut à ce propos rappeler le problème – déjà abordé – des propositions dont le porteur est difficilement déterminable (propositions autoréférentielles, propositions dont le sujet est impersonnel, etc.).

dernier texte, dès ses premiers aphorismes, l'idée d'une prédominance accordée au niveau du fait, et non à celui de l'objet. Cette idée y est bien associée à celle d'une complétude par le fait : « 2.0122 – La chose est indépendante, en tant qu'elle peut se présenter dans toutes situations possibles, mais cette forme d'indépendance est une forme d'interdépendance avec le fait, une forme de non-dépendance. (Il est impossible que des mots apparaissent à la fois de deux façons différentes, isolés et dans la proposition.) ». Par ailleurs, le fait y apparaît également irréductible à l'objet (3.143), ce qui équivaut, pour Wittgenstein comme pour les Stoïciens, à tracer une frontière entre nomination d'un objet et énonciation d'une situation ou d'un fait : « 3.144 – Les situations peuvent être décrites, non nommées. (Les noms sont comme des points, les propositions comme des flèches, elles ont un sens.) » (et pour la nomination propre aux objets : 3.221). Enfin, il existe de nombreuses affinités entre le *lecton* stoïcien et le concept de « signe » chez Wittgenstein ; ce dernier se distingue en effet en « signe simple », « signe composé », « signe propositionnel », et insiste également sur l'idée de forme proprement linguistique. La langue est un domaine bien distinct du monde de la référence – et du « porteur » –, mais c'est néanmoins par elle que nous pouvons appréhender et caractériser le « monde » (hors de la simple nomination d'entités individuées).

Mais ce rapprochement avec Wittgenstein doit être néanmoins largement nuancé ; et ce, dans la mesure où le vocabulaire fondamental du *Tractatus* est constitué de termes dont la fonction est de mettre les deux ordres – physique, logique – dans une relation de correspondance biunivoque. Or, le fondement ultime de cette étroite relation entre domaine linguistique et domaine du « monde », repose sur le postulat de la référence des noms aux objets, selon lequel : « 3.203 – Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification. ». Cette identification de la référence au sens n'est absolument pas stoïcienne. D'autant plus qu'elle sous-tend un « atomisme » de correspondance au monde dont on a vu qu'il ne concordait pas avec la sémantique des Stoïciens, qui traite la référence d'une façon tout à fait particulière. Par ailleurs, précisons qu'avoir rapproché le *lecton* d'un concept de « signe » ne signifie pas qu'il ne doit être interprété que d'un point de vue formel. Cela reviendrait en l'occurrence à dénier l'émergence d'un « sens », distinct de la référence, dans le système stoïcien. Si l'on associe le *lecton* à un concept de « signe », il ne faut évidemment pas entendre ce dernier comme fonctionnant sur le mode référentiel de la désignation d'un objet du monde, ni même comme indication d'un sens qui ne serait que *suggéré*. Le signe doit être conçu en liaison étroite avec ce sens, qu'il désigne *et* instancie (il est à noter que cette dernière remarque ne correspond pas à une distanciation vis-à-vis de Wittgenstein ; nous ne faisons qu'y mettre en garde contre ce qui nous paraît une mésinterprétation possible du *lecton* lorsqu'il est conçu en association avec le

concept de « signe »). Nous reviendrons ultérieurement sur cette idée de « signe », dangereuse parce qu'elle fait souvent jouer entre eux les divers éléments d'un système d'interprétation de la langue – mais donc également, pour la même raison, déterminante. D'ailleurs, ne retrouve-t-on pas dans les deux éléments fondateurs de la dialectique, le *σημαινον* et le *σημαινομενον* (le *τυγχανον*, comme référent « hors langage » ne faisant pas, à proprement parler, partie de la dialectique), cette même racine : « *σημα* » – le signe ?¹³.

Le caractère incorporel du fait constitue sans doute la thèse la plus fondamentale, et la plus originale, du système stoïcien de la signification. Et il n'est donc pas étonnant que ce soit précisément sur celle-ci, que se concentre particulièrement la critique de Sextus Empiricus. Et ce d'autant plus que, comme on l'a déjà vu, les développements que l'on désignerait plus spécifiquement aujourd'hui du nom de « logique », sont une systématisation de la proposition, donc d'un *lecton* complet particulier. Dès lors, toute remise en cause de la notion générale de *lecton* équivaut à saper les fondements même d'un large pan de la dialectique stoïcienne. L'incorporité forme en effet ce qui distingue et isole, le plus proprement, l'exprimable des deux autres éléments de la signification, « porteur » et signifiant. Et, par-là même, on l'a dit, caractérise le fait vis-à-vis de l'objet. Il est troublant de constater que cette thèse stoïcienne s'apparente beaucoup à l'un des arguments majeurs, développé par Strawson et le « second » Wittgenstein, contre la théorie de la vérité-correspondance. Cet argument s'énonce approximativement de la façon suivante :

La théorie de la correspondance considère les faits comme des habitants du monde. Mais les faits ne sont pas localisés dans l'espace et dans le temps, ils ne sont ni ici ni là. Une maison occupe un certain espace, mais le fait de posséder cette maison n'en occupe aucun. De même, on peut marcher sur une certaine distance, mais le fait de marcher n'est pas, quant à lui, « spatialisable ». En conséquence, dire que la proposition *p* est rendue vraie par le fait que *p* est trompeur, car il n'y a pas d'item extralinguistique qui puisse faire quoi que ce soit à la proposition, ou lui correspondre comme une statue et sa copie peuvent correspondre l'une à l'autre.

Bien sûr, on ne retrouve pas cet argument dans la sémantique stoïcienne, qui n'a d'ailleurs pas renoncé à la correspondance au monde physique. Néanmoins, il permet peut-être, en tant qu'indice d'une certaine autonomisation du langage, de mieux comprendre le statut hautement problématique du *lecton* et, corrélativement, le traitement particulier de la référence à l'œuvre dans le système – et fournit du même coup un exemple de notion qui, sans les développements

¹³ Soulignons au passage que le français moderne est à cet égard parfaitement calqué sur le grec ancien.

modernes, resterait sans doute « lettre close ». On retrouve ici la critique de Sextus, qui dénonçait un enfermement dans le « logos » :

« η γαρ αποδειξις λογος εστιν, ο δε λογος
εκ λεκτων συνεστηκεν. »

De fait, le « porteur », comme substrat corporel, constitue le seul mode véritable de « raccord » au monde physique. Ceci est bien la marque d'un souci d'exclusivité dans l'attention portée au langage, pris en lui-même ; exclusivité, que synthétise la notion de « fait », élément rationnel et incorporel.

L'association de l'entité individuelle qu'est le « porteur » et du fait rationnel ou linguistique qu'exprime le lection, autorise à parler de « nominalisme » des Stoïciens. A cet égard, et en accord avec le refus nominaliste des universaux, on peut souligner le fait qu'aucun des exemples donnés par Sextus ne pose une entité universelle comme « porteur » ; celle-ci étant pourtant la base des paradigmes logiques aristotéliens. Or, pour une conception nominaliste du langage, le fait ne saurait avoir, à proprement parler, d'équivalent physique : il est en effet déjà réalité, mais une *réalité de pensée*. La critique de Sextus Empiricus, avait donc tout de même raison de souligner que, le fait étant posé, il devient impossible de le justifier. Mais on peut cependant se demander si une telle critique était vraiment gênante pour les Stoïciens, et si les propos même du sceptique ne tombent pas également sous la coupe de cet enfermement dans le langage. Ne pourrait-on en effet donner à Sextus une réponse analogue à notre aphorisme initial : « La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition sans, justement, répéter la proposition ? »

II - LE MOUVEMENT DIALECTIQUE

Nous sommes désormais en mesure de récapituler les points-clés apparus au cours de notre exposé, et de les confronter plus précisément à l'aphorisme wittgensteinien auquel nous venons à nouveau de faire référence.

- La complétude du signifié, du λεκτον, ne peut être atteinte qu'au niveau de la phrase, non du mot isolé.
- Le λεκτον complet n'est pas nécessairement vrai ou faux ; ce qui ouvre la voie à d'autres dimensions du discours que la dimension, référentielle, de vérité (le vrai n'est pas la norme absolue).
- La notion de *fait incorporel* [πραγμα] (l'idée d'une « pragmatique », au sens moderne, n'est pas loin...).

- La distinction corporel/incorporel, et le statut ambigu à cet égard de la $\lambda\epsilon\chi\iota\varsigma$ comme notion, corporelle, « à cheval » entre l'articulé dénué de sens et l'articulé chargé de sens.
- L'analyse « phénoméno-logique » stoïcienne qui s'appuie sur l'idée de la référence à un substrat corporel extérieur, un objet du monde.

Les trois premiers points vont clairement dans le sens d'une autonomisation de la langue telle qu'elle a été définie en introduction. Mais les deux derniers, par *l'assise corporelle* qu'ils confèrent à la proposition, s'apparentent davantage à une forme de concession à l'aristotélisme. Soulignons cependant que cette dernière affirmation concerne, à proprement parler, plus la référence que le signifiant. Du fait que l'analyse stoïcienne s'opère au niveau de la proposition, et non du mot pris comme unité, il devient en effet difficile d'associer le $\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\omicron\nu$ au seul « nom » aristotélicien.

On a le sentiment que tous les éléments étaient là pour « sauter le pas » de l'autonomie linguistique (à tout le moins quant à la notion de référence extérieure). Que cela n'ait pas été fait n'enlève d'ailleurs rien – bien au contraire ! – à l'originalité de la position stoïcienne ; et la notion de « fait linguistique » est déjà en elle-même un pas décisif vers l'autonomisation.

Wittgenstein, dans les *Recherches philosophiques*, poursuivra la logique de ce mouvement d'autonomisation et renoncera donc au dualisme référent/sens. Mais la persistance, chez les Stoïciens, de ce dualisme ne doit pas occulter l'originalité de leur perspective vis-à-vis d'Aristote. Et c'est alors que leur parenté avec la philosophie de Wittgenstein est utile pour caractériser cette spécificité de leur orientation : ce n'est pas vers la référence que penche leur balance, mais bien vers le *fait* linguistique pris en lui-même. Et cela, en ce que la signification se distingue chez eux de la connaissance. Or, la possibilité de connaissance étant foncièrement liée à la possibilité de référence, le seul fait qu'il y ait place dans leur logique pour des $\lambda\epsilon\kappa\tau\alpha$ complets totalement étrangers à tout critère de vérité, qu'il s'agisse de vérification ou même de vraisemblance, suffit à souligner le retrait patent du rôle du référent (comme facteur premier de connaissance). Pour expliciter ce point, les deux niveaux – celui de la signification et celui de la connaissance – doivent être ressaisis dans le cadre d'une évolution *dialectique* qui, en partant d'Aristote pour aboutir au « second » Wittgenstein, passe par la position stoïcienne.

- Chez Aristote, connaissance et signification sont liées par la volonté d'établir une correspondance exacte des mots aux objets du monde. La norme aristotélicienne est précisément l'expression d'une nécessité de connaissance, par laquelle le langage devient l'outil privilégié d'accessibilité aux choses mêmes. Autrement dit, le critère de *fonctionnalité* de

la langue est celui du vrai, ou du vraisemblable (lorsqu'il s'agit d'un discours fictionnel), c'est-à-dire d'une référence effective ou tout à fait plausible aux objets extérieurs. Ainsi, plus qu'une simple liaison (rapport ponctuel), c'est un véritable rapport de *dépendance* qui unit la signification à la connaissance ; cette dernière étant sans conteste ce qui guide le travail aristotélicien de la langue vers une plus étroite congruence mots/choses (ce qui suppose l'association de chaque chose désignée ou désignable à un mot précis et distinct, et donc la création continue de néologismes, liée à une attention constante pour les faits d'ambiguïté). Pour ainsi dire, la notion de signification, chez Aristote, découle naturellement de la compréhension correcte du rôle du langage comme facteur de connaissance du monde réel.

- La logique stoïcienne, quant à elle, distingue plus catégoriquement la signification de la connaissance en faisant du discours ayant trait au vrai et au faux une *sous-classe* du discours général sensé. Les *λεκτα* en général ont trait à la signification, et l'*ἀξιωμα*, un *λεκτον* parmi d'autres, à la connaissance. Ainsi, en plus d'inverser le rapport de dépendance aristotélicien, les Stoïciens suppriment la nécessité interne qui régissait ce rapport : la connaissance présuppose la production d'un discours sensé, sans pour autant découler nécessairement d'un tel discours. Dès lors, *sous l'égide de la seule signification*, l'analyse de la langue s'ouvre à une multitude de discours sensés, dont la proposition susceptible de vérité ou de fausseté est un cas certes privilégié mais néanmoins particulier.
- Avec le Wittgenstein des *Recherches philosophiques*, la confrontation physique/linguistique disparaît, et conséquemment, la catégorisation [réfèrent / (signifiant/signifié)] devient caduque. Le critère – déjà privilégié chez les Stoïciens – est celui des seuls faits de signification, tels que l'*usage* des termes de la langue les révèle¹⁴. C'est ainsi une signification élargie à toutes les formes que peut prendre le langage, tous les « jeux » qu'il joue (sans en privilégier aucun).

Le mouvement dialectique synthétisé ici tâche d'épouser les formes de l'évolution qui, partant du primat de la connaissance (et donc, du point de vue aristotélicien et frégéen, de la référence ou « dénotation ») aboutit à celui du sens. Et c'est sur cette ligne vectorielle menant au « second » Wittgenstein qu'il faut placer la logique propositionnelle stoïcienne. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'une remarque critique, mais du constat d'un *entre-deux* pôles directeurs, celui de la

¹⁴ Se référer aux premiers aphorismes des *Recherches*, et notamment l'aphorisme 10.

référence et celui du fait. Le choix stoïcien correspond à cet égard à la volonté de rattacher la *proposition*, et non le *mot*, aux objets du monde...une ancre d'appoint, en quelque sorte.

Ainsi, l'argument majeur qui empêche d'assimiler clairement la logique des Stoïciens à une « pragmatique » centrée sur les seuls faits de langue, réside dans l'affirmation qu'ils n'ont pas renoncé à la confrontation monde physique / monde linguistique. Or, c'est à cela qu'il aurait fallu avant tout renoncer pour une auto-nomisation pleine et entière du langage ; autrement dit : une forme de *monisme linguistique*. C'est d'ailleurs ce qui explique que l'on puisse davantage les rapprocher du Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus* que de celui des *Recherches philosophiques*. En effet, outre le primat du fait propositionnel, on retrouve chez ce « premier » Wittgenstein cette même distinction tranchée entre monde physique du référent et monde linguistique du sens (on se réfère ici notamment aux développements de la proposition 2). Bien sûr, cette dernière idée de « sens » (en l'occurrence chez les Stoïciens, le *λεκτον*) détermine, vis-à-vis de la position aristotélicienne, une transformation en profondeur de la distinction (suffisante pour les rattacher davantage aux analyses modernes de la « signification »). Mais, si elle est transformée, elle n'en est pas pour autant remise en question. Chez Aristote, les difficultés de cette opposition entre univers physique du référent et univers linguistique se trouvent pour ainsi dire éludées, d'une part, par le fait qu'on n'y retrouve pas cette caractérisation en « corporel » et « incorporel », et d'autre part, par la correspondance exacte qu'il tâche d'instituer entre mots et choses. Comme on l'a vu, il s'agit avant tout, pour lui, de limiter les risques d'ambiguïté en faisant en sorte qu'une désignation propre soit rattachée à chaque mot. C'est là le cœur de la *norme* aristotélicienne qui vise à bannir, comme *sophistique*, toute situation où le langage, pour ainsi dire, tournerait à vide. Chez les Stoïciens, le raffinement de la distinction que proposent le système ternaire en général et le *λεκτον* en particulier, met à nu le problème d'un point de jonction entre les deux domaines. Le signifiant – et plus spécifiquement la *λεξις* – définit à cet égard une forme d'*intermédiaire*, permettant le passage de l'un à l'autre ; d'où sa classification si élaborée.

Ce qui est donc particulièrement étonnant, c'est de voir à l'œuvre chez les Stoïciens la coexistence d'une référence de type prédicative et d'une notion de fait [*πραγμα*] linguistique, quant à elle, propositionnelle. Avec ce diagnostic en tête, nous pouvons maintenant revenir sur ce problème de « fait d'une signification » que nous avons précédemment brièvement exposé. Soulignons tout d'abord qu'un tel problème ne se pose pas chez Aristote, puisque, pour lui, lorsque nous sommes confrontés à une proposition de la forme « le mot "table" signifie "table" », la

deuxième occurrence de « table » renvoie à un objet du monde (la table sur laquelle, par exemple, je mange), tandis que chez les Stoïciens, elle renvoie à un λεκτον. Le problème visé ici est celui de l'association corporel/incorporel, ou plus exactement du fait que cette distinction soit conçue sur un même *plan* : c'est dans le même mouvement que l'on passe d'un objet du monde (le cri d'un animal par exemple) à un articulé (une λεξις), pour aboutir au λογος, comme articulé empreint de sens (et donc « d'incorporité »). Autrement dit, il n'y a pas annulation d'un domaine par l'autre (où considérer le sens reviendrait à exclure « l'asensé », et réciproquement), mais la parole humaine est analysée dans la continuation du cri animal, avec la λεξις en position médiane.

Son non-articulé →articulé dépourvu de sens →articulé sensé
 ↑ _____φωνη_____↑ ↑ _____λεξις_____↑ ↑ _____λογος

Ainsi, la distinction corporel/incorporel est, pour les Stoïciens, affaire d'*étapes*, et non de *domaines*, comme le souligne bien la réunion sous un même terme de corps « simples » et de corps « composés » (λεξις + λεκτον = λογος).

Paradoxalement, c'est cette conception stoïcienne, en elle-même très différente de celle d'Aristote, qui contribue au « raccrochage » avec la logique hautement référentielle de ce dernier. Par elle, en effet, domaine physique et domaine linguistique sont embrassés d'un même regard, empêchant du même coup la considération exclusive du seul « fait » de langue. Or, c'est de cette dernière perspective que relèvent les phrases du type « le mot "table" signifie "table" » ; autrement dit, une perspective limitée au fait de la signification. Dans un tel cas en effet, la notion de référence au sens propre est laissée de côté pour ne s'intéresser qu'à la vérité d'une proposition *qui ne sort pas du langage*.

Lorsque l'on s'est intéressé au cas ambigu où une λεξις se voyait en quelque sorte associée au « porteur » de la proposition, c'est un tel changement de perspective que l'on avait en vue ; changement dont les jalons sont posés dans la logique stoïcienne, mais qu'on n'y retrouve pas *de facto*. Se pencher sur le fait même d'une signification revient bien à biffer la référence puisque, dans un tel cadre, ce qui s'apparenterait le plus au « porteur » de la proposition est déjà du langage, et non, comme il le faudrait pour respecter pleinement la notion même de « porteur », du hors-langage. Nous retrouvons bien ici notre aphorisme initial puisque, pour Wittgenstein, seule la pratique de la langue permet de rendre compte d'une proposition comme celle que nous interrogeons maintenant, et non une « fusion » entre un son articulé dénué de sens et un sens qui viendrait le « remplir » (ce qui équivaut, dans la perspective wittgensteinienne à la superposition de deux domaines distincts). On est alors amené à envisager une proposition vraie, dénuée de référent extérieur au langage ; ce qui, dans la logique

stoïcienne, semble délicat à établir. D'où l'aspect problématique que peut revêtir la caractérisation de « corporel », car, comme on l'a dit, un son n'est autre qu'un corps qui *peut ou non* renvoyer à autre chose que lui-même, à savoir un sens. Dès lors, faut-il toujours mesurer le son sur une même échelle, qui unirait corporel et incorporel, ou établir, à chacune de ces deux attributions, une échelle particulière ?

Chez les Stoïciens en effet, le *logos* est conçu comme *ajout* d'un sens à un son ; et c'est en cela que l'on parle, du point de vue cette fois wittgensteinien, d'une assimilation de deux domaines distincts. Pour synthétiser ce que l'on vise à travers cette idée de « changement de domaine », exprimant le passage d'une position plus ou moins référentielle à une position purement linguistique, on peut renvoyer à une formule de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* (fin de l'aphorisme 244) : « (...) L'expression verbale de la douleur remplace le cri, et ne le décrit pas [...] *das Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht* ». C'est cette notion de « remplacement » qui est intéressante ici pour notre propos. Elle s'oppose en effet à toute interprétation de l'expressivité comme *substitution équivalente* (ou, à tout le moins, voulue fonctionnellement telle) de la chose par le mot ; et souligne, ce faisant, ce que l'on avait en tête à propos du signifiant qui ne pouvait systématiquement devenir « porteur », bien qu'il soit, comme ce dernier, de nature corporelle. *L'expression* de la douleur *prend la place* du cri (du son naturel), mais ce n'est pas pour autant qu'elle joue le même rôle, qu'elle s'inscrit sur le même *plan* (au contraire). Ce n'est plus à une analyse en différents degrés, ou différents stades, que l'on a ici affaire – analyse qui implique co-existence et donc problème de passage d'une notion à une autre – ; mais à une analyse par *superposition*, et donc changement d'univers de référence (le monde physique du « cri », du son « pur », dans le premier cas, de la seule expressivité dans le second). Ainsi, la formule que l'on vient de citer est, comme l'aphorisme initial, une bonne expression de ce que l'on a appelé l'autonomisation du langage, le fait que la langue ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même, dont les logiques propositionnelles des Stoïciens et du « premier » Wittgenstein amorcent le mouvement, sans pour autant choisir de le mener à son terme.

Ce que l'on vise ici particulièrement, c'est l'idée que, pour se couper totalement de la perspective aristotélicienne, et donc se limiter au seul langage, il faudrait parvenir à ne même plus prendre en compte le fait que c'est par un bruit, un son, que l'on exprime quelque chose. Et alors seulement, *on ne pourrait plus faire du langage d'un autre – qui ne parle pas la même langue ou qui ne respecte pas ce que l'on estime être la norme correcte d'élaboration du « sens » – un simple « bruit », assimilable à un cri animal*. « Ils disent que l'homme ne diffère pas des animaux irrationnels par le *logos* proféré [τῷ προφορικῷ λόγῳ], car les perroquets, les corbeaux et les pies profèrent des sons articulés, mais par

celui qui est mis en place à l'intérieur [τω ενδιαθετω] »¹⁵. On trouve bien, dans cette expression de Sextus Empiricus rendant compte du signifiant stoïcien, l'idée d'une *norme innée* (« ενδιαθετω ») extérieure à la manifestation physique du langage et qui distinguerait la *lexis* humaine de la *lexis* animale. C'est cette norme qu'il nous reste plus précisément à interroger.

En quelque sorte, si l'on considère que le « τυγχανον » constitue le référent *extérieur* au langage, le « σημαιον » – et plus exactement la « λεξις » – devient le porteur *interne* au langage ; c'est-à-dire une notion intermédiaire désignant la corporéité propre de la langue, et la rattachant par-là même au monde physique du « son ». Comme on l'a dit, c'est parce qu'il y a une norme distincte de la sonorité propre au langage humain, qu'un signifiant, compris comme un son susceptible d'accueillir cette norme, est isolable. Cette norme, nous l'avons vu, est à chercher dans un *logos intérieur* qui nous oblige à interroger, plus que nous ne l'avons fait jusque-là, les rapports langage/pensée. Ici encore, on constate que les Stoïciens se distinguent de peu des philosophes du seul « fait » de langage. En effet, l'importance donnée à la notion d'« articulation », qui caractérise, plus que ne l'avait fait Aristote, la sonorité propre à la parole (et donc le « domaine » de celle-ci), marque un élargissement vis-à-vis de systèmes plus directement référentiels.

Pour tâcher d'éclaircir cette idée de norme « intérieure » ou « innée » [ενδιαθετω], nous allons à nouveau nous servir, comme « baromètre », d'un aphorisme de Wittgenstein. « Quand je pense en parlant, je n'ai pas dans l'esprit des « significations » en plus des expressions dont je me sers ; mais le langage lui-même est le véhicule de la pensée. »¹⁶.

Le réflexe interprétatif que l'on a vis-à-vis de cet aphorisme a tendance à s'associer à l'idée d'un rejet wittgensteinien de la conception du langage en termes de « signifiant/signifié », c'est-à-dire selon laquelle il faudrait distinctement trancher entre le sens et la forme (qu'elle soit phonique ou graphologique) d'un mot. En fait, la critique de Wittgenstein concerne bien une telle conception, mais ne traite pas directement de celle-ci : elle se situe plus en amont. Ce qu'interroge ici Wittgenstein, c'est davantage l'hypothèse d'un « sens » propre à la pensée, qui serait distinct du sens même des mots, conçu comme plus figé. C'est ainsi la question d'un soubassement de pensée qui est ici posée ; question qui ne renvoie pas directement à la forme que peut prendre le langage, ni même à sa référence (puisque nous envisageons ici des philosophies du langage qui ne sont pas directement référentielles), mais à la présence d'un substrat « noétique » distinct du langage (le rapprochement – au demeurant possible et intéressant – avec la problématique husserlienne est ici fortuit, et ne sera pas développé). Dans la

¹⁵ Sextus Empiricus, *op. cit.* ; II, 275.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* ; § 329.

perspective wittgensteinienne, il ne servirait en effet à rien de supposer qu'un fait linguistique correspondrait à l'expression « cristallisée » d'un « sens » rationnel plus « fluide », *puisque'on ne pourrait, par définition, en parler*. Ainsi, lorsque l'on parle du seul sens comme critère, et donc d'autonomisation de celui-ci, ce n'est pas l'isolement d'un objet de pensée que l'on vise, mais l'éclaircissement dans son contexte linguistique, du sens propre d'un mot (c'est-à-dire, tel qu'on l'utilise). Or, il semble bien que ce soit plutôt un sens « noétique »

(«...*τη ημετερα παρυφισταμενου διανοια*») que vise («*δηλουμενον*») le fait propositionnel stoïcien – ce qui ne conteste pas, à proprement parler, la structure proprement linguistique du fait puisque la pensée *s'exprime*, au sens étymologique du terme, dans le langage. Néanmoins, on constate que la norme ici posée ne relève pas, stricto sensu, du langage : elle relève plus de l'explicitation de pensées et de rapports de pensées innées. Il y a donc là encore un frein – et peut-être le plus important étant donné la « peau de chagrin » à laquelle est réduit le référent stoïcien – à une autonomie complète du fait de langue. Ainsi, il serait dans les deux cas licite de parler d'une autonomisation du sens, mais selon la perspective envisagée, le sens serait *pensée dans* le langage ou *en tant qu'*il est langage.

Pour récapituler, chez les Stoïciens comme chez Wittgenstein, le sens est prioritairement lié à la pensée, non à la référence ; mais chez les premiers, pensée et langage, bien que coordonnés, restent distincts, quand chez le second, ils sont indissociablement liés (ce qui revient à *cibler* davantage la notion de sens comme n'étant *que* linguistique). En cela, il paraît plus légitime de caractériser le « fait » de langue, dans un cas, comme *expression* (idée d'une intériorité que l'on matérialise dans la langue), et dans l'autre, comme *acte* propre de langage, c'est-à-dire issu d'un domaine spécifique et clos.

Ceci posé, on peut alors faire remarquer que la distinction signifiant/signifié n'a plus véritablement lieu d'être au sein de la problématique wittgensteinienne, qui se resserre autour du seul sens linguistique, indépendamment de la façon dont il pourrait s'incarner dans un « articulé » ou exprimer un substrat de pensée. L'autonomisation du discours que l'on vise ne saurait donc être ramenée à une autonomisation concomitante du signifiant et du signifié dans leur sens stoïcien. Mais, au contraire, si l'on garde en vue le cheminement dialectique précédemment exposé, la position de Wittgenstein correspond précisément au moment du *dépassement* de cette dernière distinction, visant à faire aboutir le processus de cette autonomisation progressive. Bien sûr, comme on l'a déjà fait remarquer, cet exposé dialectique est artificiel et vise simplement à souligner l'*orientation* propre à la logique stoïcienne ; orientation qui va clairement dans le sens d'une autonomisation du discours. Et, à cet égard, la perspective stoïcienne marque, vis-à-vis

d'Aristote, la possibilité d'une analyse plus exclusive du signifiant seul, et du signifié seul (d'où la mise en place, due aux Stoïciens eux-mêmes, de cette terminologie). C'est ainsi au passage à une autonomisation, respectivement, du signifiant et du signifié que l'on assiste ici, et dont les temps forts sont, pour le premier, « l'articulé dénué de sens », et pour le second, le « λεκτον ». Dès lors, même si cette dernière distinction n'assimile pas la dialectique stoïcienne à la problématique wittgensteinienne, elle ne concourt pas non plus – loin de là ! – à la rapprocher de la norme anti-sophistique aristotélicienne.

Enfin, il est nécessaire de prendre la mesure d'une distinction entre un signifié (« intérieur ») et un signifiant qui l'extériorise, surtout lorsque cette distinction intervient dans un contexte de relégation de la référence au monde. Dans un tel cadre, les manifestations sensibles du sens se resserrent autour du seul signifiant (lui-même s'étant davantage autonomisé). On peut peut-être par ce biais établir un lien avec l'idée moderne de « formalisme » : puisque le sens n'a plus pour appui, pour pôle directeur, une référence extérieure, il ne lui reste que sa seule forme, le « signe » [σημα] qui l'extériorise et le fixe. *Or, le contenu de la signification ne correspondant plus à une essence qu'il importe de mettre au jour, il devient donc, d'un point de vue logique, plus indifféremment substituable (par l'intermédiaire d'un signe plus « neutre » susceptible de recevoir diverses significations).* Ne peut-on alors voir en cela un sol propice à l'émergence d'un certain formalisme ? Hypothèse que les « tropes »¹⁷ de la dialectique stoïcienne – dont la rigueur abstraite et méticuleuse suscitait les railleries des logiciens aristotéliciens – tendraient à confirmer. N'oublions pas en effet que l'acte de naissance du formalisme moderne est indissociable de la philosophie hilbertienne du « signe », conçu comme un mixte d'intuitions concrètes et de formes logiques plus abstraites (« simple fixation des résultats acquis ») : « *Am Anfang, so beisst es hier, ist das Zeichen* »¹⁸.

APPENDICE N°1

Logique stoïcienne et calcul des propositions

Lorsque l'on associe respectivement la logique aristotélicienne et la logique stoïcienne au calcul des prédicats et au calcul des propositions, et que l'on rend ainsi compte de l'ancien par le moderne, on occulte alors un peu hâtivement deux difficultés majeures :

¹⁷ Cf. Appendice n° 1.

¹⁸ Hilbert, cité et commenté par Cavallès in *Méthode axiomatique et formalisme*, chap. III, p. 94 (« La philosophie du signe »).

- 1) Le calcul des prédicats présuppose un formalisme de type propositionnel ; ce qui signifie que, du point de vue logique seul, *l'ordre d'apparition historique se trouve inversé*.
- 2) Les deux calculs sont en fait *complémentaires*. Et, plus généralement, le formalisme propre à la logique des propositions constitue une partie commune à tous les systèmes formels classiques.

A cette lumière, il devient dès lors difficile d'expliquer la *rivalité* qui existaient entre les écoles aristotélicienne et stoïcienne. Gourinat déduit de cet état de fait que le rapprochement avec la logique moderne n'est pas véritablement pertinent ; et il est alors en mesure de souligner le cadre pratique plus global dans lequel s'inscrivent les recherches stoïciennes. Notamment, il met ainsi en lumière une *visée dialogique*, propre à la dialectique stoïcienne, qui n'a guère sa place dans les logiques mathématiques modernes. Il ne s'agit pas ici de remettre en question la perspective de Gourinat, dont nous pensons au contraire qu'elle est essentielle à la compréhension de la spécificité des analyses stoïciennes. Cependant, il nous est également apparu que, prise au pied de la lettre (et interprétée de façon quelque peu abusive), elle pouvait contribuer à négliger les affinités existant entre les perspectives stoïciennes et les formalisations modernes.

On ne peut effectivement assimiler inconditionnellement les analyses antiques à ce qui n'en est, finalement, que leurs *traductions* modernes, car, en procédant ainsi, on est amené à *aplanir* les divergences existant entre école aristotélicienne et école stoïcienne. Ces dernières se considéraient comme des systèmes *rivaux*, ce que la caractérisation moderne comme « calcul des prédicats » et « calcul des propositions » (qui a certes le mérite de les distinguer plus proprement que cela n'avait été fait jusqu'alors) ne suffit pas à expliquer puisque ces deux calculs, on l'a dit, sont en fait complémentaires. On commencera peut-être à y voir un peu plus clair si l'on se souvient que la logique stoïcienne a eu besoin des transformations de la logique moderne pour se voir légitimer et que, par ailleurs, ces transformations n'ont pu être acquises que par l'éclatement du cadre d'analyse aristotélicien. Nous retrouvons là notre hypothèse de travail qui recherchait les causes de cette rivalité dans une plus grande *proximité* des analyses stoïciennes avec les développements modernes de la logique formelle et de la philosophie du langage.

Eu égard à cette affinité avec les conceptions modernes, on peut d'emblée souligner que la raison de cette rivalité semblait notamment résider dans le fait que les Stoïciens admettaient l'existence de syllogismes qui ne révèlent rien (nous reviendrons sur le cas du fameux « $p \Rightarrow p$ », longtemps tourné en dérision), ce qui n'est pas le cas de l'école aristotélicienne. Dans la perspective stoïcienne en effet, un syllogisme est un raisonnement déductif *d'après sa forme même*. Ce que met

bien en lumière la notion de « trope » – par exemple : « Si le premier, le second ; or le premier, donc le second » – très proche, on le constate, de notre « variable propositionnelle » : « Le trope est comme la forme du raisonnement »¹⁹.

Mais si le cas du trope est particulièrement probant dans notre perspective, il ne doit pas pour autant être surévalué (l'emploi des tropes n'est d'ailleurs pas systématique ; plus courants sont au contraire les raisonnements concrets) ni nous conduire à faire outrageusement pencher la balance en faveur du formalisme moderne. Nous devons plutôt tâcher de maintenir le précaire équilibre entre spécificités irréductibles et affinités avec les développements modernes. Dans cette optique, il nous a semblé judicieux de synthétiser, sous forme de tableau, certaines caractéristiques déterminantes de la dialectique stoïcienne, parmi celles qui induisent son rapprochement avec la logique moderne (calcul des propositions) et celles qui, au contraire, l'en éloignent²⁰.

¹⁹ Diogène Laerce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 75.

²⁰ Les données propres à l'élaboration de ce tableau synoptique, généralement admises, sont essentiellement puisées dans la très exhaustive thèse de J. B. Gourinat : *La Dialectique des Stoïciens*.

Caractéristiques « modernes »	Caractéristiques « spécifiques »
<p>1) Logique largement <i>axiomatisée</i> et parmi ses axiomes, qui sont à la fois des <i>indémontrables</i> et des <i>règles d'inférence</i>, plusieurs sont considérés comme tout à fait essentiels par la logique formelle contemporaine. Prenons pour exemple les trois premiers indémontrables qui correspondent respectivement au « <i>modus ponens</i> », au « <i>modus tollens</i> » et au « <i>modus ponendo-tollens</i> » (ces indémontrables sont de véritables schémas d'inférences permettant la mise en place de déductions formelles).</p> <p>2) On peut retrouver dans les analyses stoïciennes des propositions non-simples bon nombre des « <i>tables de vérité</i> » modernes.</p> <p>3) Utilisation d'un <i>symbolisme</i> (les tropes).</p> <p>4) <i>Bivalence</i> de la proposition – Problème posé à cet égard par le paradoxe du menteur²¹ (dont la postérité logique est remarquable, et qui sera notamment réactivé lors des polémiques logico-mathématiques du début du vingtième siècle). Pour Chrysippe, une telle proposition est inexplicable parce que dépourvue de signifié.</p> <p>5) Les propositions ont également une autre caractéristique, qui correspond à ce que nous appelons leurs <i>modalités</i> : elles sont possibles, impossibles, nécessaires ou non-nécessaires. Mais les Stoïciens ont</p>	<p>1) Les propositions complexes des Stoïciens <i>ne sont pas systématiquement vérifonctionnelles</i> [la propriété de vérifonctionnalité exprime le fait que la valeur de vérité des propositions complexes dépend de la valeur de vérité des propositions simples qui la composent].</p> <p>2) Les propositions <i>ne sont pas interdéfinissables</i> : l'implication par exemple ne peut pas être réduite à la négation d'une conjonction.</p> <p>3) La proposition n'est jamais conçue comme une entité intemporelle ; son existence même suppose une <i>localisation spatio-temporelle déterminée</i>, et quelqu'un pour la penser et la dire – Importance <i>dialectique</i> de dialogue entre deux interlocuteurs.</p> <p>4) La théorie stoïcienne s'intéresse conjointement à des propositions qui ne jouent pas de rôle syllogistique (par exemple la « subimplication », la causale et la proposition de degré). Caractéristique mettant en lumière le souci stoïcien de prise en compte de toutes les formes de propositions, et non pas seulement de celles présentant un intérêt « logique ». Il y a là une marque de <i>l'interpénétration du logique et du grammatical</i>.</p>

²¹ La première formulation de ce paradoxe remonte au mégarique Eubulide. Ce qui est pour nous l'occasion de souligner que ce que l'on appelle la « logique stoïcienne » devrait plutôt être désignée comme « mégarico-stoïcienne » étant donné que les Stoïciens l'ont construite en réactivant certains acquis mégariques.

<p>conscience que les modalités (auxquelles ils ajoutent le « persuasif » et le « probable ») ont un statut à part, puisqu'ils en traitent séparément. Ils isolent les modalités en tant que propriétés des propositions (ce ne sont pas des opérateurs).</p>	
---	--

Remarques complémentaires

A propos de l'*implication* :

Il est remarquable que, parmi les « tables de vérité » stoïciennes, figure celle de la relation d'implication (qui était d'ailleurs déjà définie avec les mégariques), et que celle-ci n'est pas conçue en termes temporels ou en termes de causalité, mais de manière strictement logique. En outre, des concepts techniques définissent aussi dans les implications l'antécédant (*ηγουμενον*), le conséquent (*ληγον*) et leur relation de consécution (*ακολουθειν*).

Enfin, il convient à ce propos de rappeler le caractère innovant que revêt l'attention particulière accordée par les Stoïciens à des propositions de la forme « $p \Rightarrow p$ » (« s'il fait jour, il fait jour »). Car, ce qui peut sembler là anodin ou trivial est en fait la marque d'un véritable souci formel pour les schémas d'inférence. Et c'est d'ailleurs précisément dans ce type d'innovations stoïciennes, longtemps tournées en ridicule par les tenants de l'école aristotélicienne, que se sont retrouvés les logiciens du vingtième siècle.

APPENDICE N°2

La question sur laquelle se penchera brièvement cet appendice sera de savoir si l'on pourrait légitimement interpréter le déplacement stoïcien comme une *concession* à la sophistique. Et, plus généralement, ce qui nous intéressera ici sera de déterminer en quoi les conceptions linguistiques s'orientant vers une autonomisation du discours peuvent naturellement générer des *attitudes* proprement sophistiques²². Nous ne nous situons donc plus tout à fait (même si les perspectives sont très liées) dans le cadre d'un éclaircissement de la logique stoïcienne, mais tâchons plutôt d'évaluer ce que cette caractéristique d'autonomie constamment retrouvée peut avoir de sophistique. Et, en utilisant toujours la position wittgensteinienne comme *horizon caricatural*, à cet égard, de

²² Nous parlons d'« attitudes » sophistiques et non, bien sûr, d'un retour vers la sophistique. Car c'est nécessairement par delà l'analyse – anti-sophistique – aristotélicienne que les Stoïciens et les philosophes du « fait » linguistique se rapprochent de certaines des analyses sophistiques !

l'orientation stoïcienne, nous verrons que sur bien des points, les philosophes du « fait linguistique » marchent dans les traces du sophiste...

Cependant, il n'est absolument pas exclu que ce bref aperçu (conçu initialement comme un « test de cohérence » de notre propos) puisse également permettre de rendre davantage justice à la spécificité des analyses stoïciennes vis-à-vis de certaines interprétations un peu trop orientées vers la seule « logique » (au sens où nous l'entendons aujourd'hui). Notamment, on sera ainsi en mesure de souligner plus proprement le caractère *dialogique* de la dialectique stoïcienne (quelque peu malmené jusqu'ici par notre volonté de mise en lumière des affinités électives existant entre approche stoïcienne et approche moderne) ; c'est-à-dire l'analyse pratique d'une langue saisie sur le vif, « en situation ». N'oublions pas en effet que cela n'a certainement rien de fortuit si la dialectique et la rhétorique constituaient, dans le système des Stoïciens, les deux faces d'une même discipline qu'ils appelaient, précisément, leur « logique ». Il faut donc bien que ces deux approches d'un même objet (les règles d'utilisation du langage) ne soient pas aussi distinctes que ce que leurs évolutions modernes pourraient donner à croire.

A l'épreuve de la sophistique

On a tâché avec les Stoïciens de suivre un mouvement par lequel le langage s'arrache progressivement du simple compte rendu du monde phénoménal ; cela nous a conduit, grâce notamment à la notion de *lecton*, à isoler clairement un domaine du *sens* propre à la langue, et ce, au sein même de la problématique des rapports entre univers physique et univers linguistique. Ce qui est intéressant, c'est de voir que, partant de cette problématique née de la volonté aristotélicienne de contrer les arguments des sophistes, les Stoïciens sont pourtant en butte à des critiques finalement assez proches de celles qu'Aristote adressait à ces mêmes sophistes. En effet, dans un cas, comme on l'a vu, le reproche était celui d'un enfermement dans le langage, dans l'autre, c'est celui d'une « complaisance »²³ dans le seul domaine du discours. C'est ce rapprochement des philosophies du « fait » avec la sophistique que nous allons tâcher ici de rendre manifeste.

Pour les sophistes, la fonction du langage n'est *pas* de représenter le monde. Le langage est donc d'emblée conçu par eux comme autonome, soit parce qu'il se confond entièrement au monde, soit parce qu'il en constitue un domaine bien particulier avec ses règles propres. La première conception est exprimée par Antisthène dans un texte cité par Proclus²⁴ :

²³ « λογου χαριν », Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1009a, 21.

²⁴ *In Cratylum*, 429 b, chap. 37.

« πας γαρ, φησι, λογος αληθευει· ο γαρ λεγων τι λεγει· ο δε τι λεγων το ον λεγει· ο δε το ον λεγων αληθευει » ; la seconde est à rapprocher davantage de celle de Gorgias²⁵ :

« λογος δε ουκ εστι τα υποκειμενα και οντα ουκ αρα τα οντα μνηνομεν τοις πελας αλλα λογον, ος ετερος εστι των υποκειμενων » Le langage est ainsi pour les sophistes une réalité à part entière, devant être étudiée et utilisée selon les possibilités qu'elle recèle et qui ne sont donc pas celles dictées par la nécessité d'une référence exacte au monde (soit parce que cette référence est déjà indissolublement comprise dans le langage, soit parce qu'elle est impossible). Dès lors, c'est la « puissance » [δυναμις]²⁶ du langage, comme simple réalité communautaire, que vont étudier les sophistes, c'est-à-dire sa capacité effective à influencer sur les comportements de ses dépositaires. Nous pouvons déjà à cette lumière revenir sur certains grands points du système ternaire stoïcien, nous réservant de développer ultérieurement d'autres caractéristiques sophistiques.

1. Caractéristiques « sophistiques » proprement stoïciennes (ou, plus exactement, induisant un rapprochement avec la sophistique) :

- a) L'autonomie du signifiant et notamment la place qui est réservée, au sein de la λειξις, à un articulé dénué de sens. Cette dernière caractéristique marque en effet un souci exclusif pour une sonorité propre à la langue que la perspective aristotélicienne ne pouvait véritablement distinguer.
- b) La reconnaissance logique d'autres normes de discours que celle du « vrai » et du « vraisemblable ». A cet égard, on se penchera brièvement, avec l'exemple des tragédies de Sénèque, sur les spécificités du théâtre stoïcien, qui bouscule manifestement les règles aristotéliciennes.

Les incorporels, qui ne sont pas des êtres, ne sont toutefois pas *rien*, ils sont quand même *quelque chose*, une réalité de pensée. Autrement dit, si tout être est corps, ce que nous avons dans l'esprit, par exemple les notions, ne sont pas des corps, ce sont des non-êtres, mais non pas des néants. Certes, en ce que cette thèse stoïcienne suppose le dégageement d'un domaine du sens, et donc une rupture entre le mot et la chose, elle ne saurait être comme telle assimilable à la sophistique. En effet, comme le sous-tendaient les expressions précédemment citées d'Antisthène et de Gorgias, le λογος n'est pas pour les sophistes séparable

²⁵ Citée par Sextus Empiricus, *op. cit.*, I, 84.

²⁶ Platon, *Gorgias*, 455d.

de l'ον, soit parce qu'il se confond avec ce dernier, soit parce qu'il en est une manifestation particulière. Dans la perspective d'un Gorgias, c'est même, semble-t-il, parce que le discours est une réalité sensible comme les autres, qu'il ne peut être ramené à « ce sur quoi il porte » :

« και μην ουδε ενεστι λεγειν οτι ον τροπον τα ορατα και ακουστα υποκειται, ου-τως και ο λογος, ωστε δυνασθαι εξ υποκειμενου αυτου και οντος τα υποκειμενα και οντα μηνυεσθαι »²⁷.

Néanmoins, en ce que la dimension stoïcienne de la signification se coupe, comme on l'a vu, de la référence, elle acquiert, ce faisant, une forme d'autonomie qui la rapproche peut-être davantage des analyses sophistiques que de la signification aristotélicienne. Le *lection* est incorporel (c'est là une opposition à la sophistique) et ne relève donc pas du monde sensible, mais dans la mesure où il n'est pas rien pour autant, il *est* non-étant, et en ce sens *est* donc sur un mode qui lui est propre. Et il est troublant de constater ici que cette analyse rejoint en partie les thèses de ce même Gorgias sur le non-étant ; thèses qui permettaient notamment de légitimer l'être propre du discours (qui, s'il n'est pas « ce sur quoi il porte », n'en est pas pour autant non-être) : « Car si le ne pas être est ne pas être, le non-étant serait non moins que l'étant : en effet, le non-étant est non-étant tout comme l'étant étant ; de sorte que sont, pas plus que ne sont pas les choses effectives. »²⁸.

Par ailleurs, s'agissant cette fois de la *lexis*, on a souligné l'importance que revêt pour les Stoïciens la sonorité propre à la langue. On trouve chez Aristote une notion de *lexis* – une bonne partie du livre III de la *Rhétorique* lui est consacrée ainsi que trois chapitres (20 à 22) de la *Poétique* – ; mais celle-ci n'est pas pour lui dissociable de l'expression des mots :

« λεγω δε (...) λεξις ειναι την δια της ονομασιας ερμηνειαν »²⁹. Chez les Stoïciens au contraire, l'incorporéité du *logos* intérieur permet d'*isoler*, dans la notion d'« articulation », l'aspect proprement corporel du langage... d'où la possibilité d'un « articulé dénué de sens ». L'écart vis-à-vis d'Aristote est minime, mais n'en induit pas moins la majoration du rôle de la voix seule, comprise comme simple sonorité du langage. Or, la voix étant un corps, elle agit : Chrysippe impute d'ailleurs la bonne ou la mauvaise réaction de l'auditeur au son de la voix³⁰. La

²⁷ Sextus Empiricus, *op. cit.* ; I, 86.

²⁸ Gorgias, *Sur le non-étant ou sur la nature*, [3], 25.

²⁹ Aristote, *Poétique*, 6, 1450b, 15/16.

³⁰ Strabon, *Géographie*, I, 2,6.

bonne qualité du son phonétique produit déjà à soi seule la *κινησις* de l'âme³¹ : on mesure ainsi l'importance que peut avoir une telle théorie s'agissant des arts de la rhétorique et de la poétique. La lexis stoïcienne ouvre dès lors davantage que la lexis aristotélicienne à d'autres dimensions du discours. Chez Aristote en effet, la lexis a la même fonction dans les vers et dans la prose :

« ο και επι των εμμετρων και επι των λογων εχει την αυτην δυναμιν »³². Autrement dit, l'expression poétique est bien, comme l'expression prosaïque, la communication par le biais de l'élaboration des mots ; à ceci près qu'elle doit se plier aux exigences du mètre. Au contraire, les Stoïciens semblent s'être davantage « armés » pour distinguer l'expressivité poétique de l'expressivité prosaïque et même, plus exactement, pour poser un primat de la première sur la seconde (dans la mesure où l'*action* d'une modulation poétique de la voix sera sans doute plus efficace, plus captivante). La voix qui sonne juste et la musique sont d'ailleurs associées dans l'exposé sommaire de la théorie stoïcienne du son que l'on trouve chez Diogène Laërce³³. Face à ce privilège donné à l'expressivité poétique – privilège qui est sans aucun doute une des explications majeures du grand nombre de textes stoïciens consacrés à Homère –, la prose est bien quant à elle le « *πεζος λογος* » de Strabon, c'est-à-dire le langage qui marche à pied, au sens imagé et péjoratif où il serait descendu du char ou du cheval de la poésie.

S'agissant plus spécifiquement du théâtre stoïcien, d'autres grands points d'opposition à Aristote peuvent également être dégagés. Les tragédies de Sénèque sont à cet égard particulièrement révélatrices ; néanmoins, dans la mesure où elles sont largement postérieures aux textes stoïciens cités jusqu'ici, il importe de les utiliser de façon prudente. De fait, il ne serait pas absurde d'attribuer les grandes caractéristiques que l'on va tâcher de dégager plus aux évolutions du théâtre romain vis-à-vis du théâtre grec qu'à une application au sens strict de la pensée stoïcienne. Cependant, étant donné, d'une part, l'influence non négligeable du stoïcisme sur la culture romaine et, d'autre part, la forme souvent pédagogique, voire polémique, que revêt le stoïcisme propre à Sénèque, on peut supposer probante une étude sous cet angle des tragédies de celui-ci. (Soulignons qu'il ne s'agit pas ici d'effectuer un commentaire suivi de ces tragédies, mais plutôt d'en rappeler quelques grands traits d'analyse généralement admis et de les situer vis-à-vis de la norme aristotélicienne).

³¹ Aetius, *De placitis reliquiae*, IV, 20, 2 :

« ...επι παν το κινουν και ενοχλουν σωμα εστι κινει δε ημας η ευμουσια, ενοχλει δε η αμουσια ».

³² *Poétique* ; 6, 1450b, 16/17, (suite de la citation précédente d'Aristote).

³³ *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* ; livre VII, 44.

On a montré qu'était à l'œuvre dans le stoïcisme une ouverture à d'autres normes de discours que celle – référentielle – du vrai ou du vraisemblable. C'est cet aspect qui va tout particulièrement nous intéresser ici. En accord avec cette dernière norme, Aristote classait ainsi, par ordre d'importance, les différents éléments constitutifs de la tragédie : intrigue [μυθος], caractères [ἦθη], pensée [διανοια], expression [λεξις]³⁴. On a déjà souligné pour les Stoïciens l'importance de la *lexis* (qui ne se situerait certainement pas chez eux en queue de liste). Mais ce qui ressort le plus, par opposition à la classification aristotélicienne, c'est leur déni d'un quelconque rôle prédominant pour l'intrigue. Une pièce de Sénèque se caractérise comme une suite de scènes, de tableaux, mettant avant tout en valeur les caractères (monologues, ou, à l'inverse, stichomythies, sont particulièrement récurrents). L'intrigue est reléguée au second plan, et se déroule pour l'essentiel dans l'intervalle entre ces scènes. Or, chez Aristote, la place prépondérante dévolue à l'intrigue est à la base de la définition même de la tragédie comme « imitation d'action » [μιμησις πραξεως]³⁵. C'est donc précisément cette définition même de la tragédie comme mimétique que semble remettre en question le théâtre stoïcien de Sénèque. On n'y retrouve pas en effet le souci de cohérence et de progressivité qui constitue le moteur de l'intrigue aristotélicienne :

« λεγω δ' επεισοδιωδη μυθον εν ω τα επεισοδια μετ' αλληλα ουτ' αναγκη ειναι »³⁶. Ce qualificatif d'« επεισοδιωδη » s'appliquerait sans doute au théâtre de Sénèque, où l'accent est mis sur les situations extrêmes des mythes : situations « hors-nature » au cours desquelles les passions sont poussées à leur paroxysme et dévoilent des caractères exceptionnels. En accord avec cet aspect très « visuel » d'un théâtre tourné vers le hors norme, on peut également souligner la complaisance dans les spectacles horribles, les scènes de magie ou meurtres d'enfants qu'Aristote aurait également formellement réprouvés :

« Οι δε μη το φοβερον δια της οψεως αλλα το τερατωδες μονον παρασκευαζοντες ουδεν τραγωδια κοινωνουσιν »³⁷.

Par ailleurs, la mise en valeur des caractères et de leurs passions, qui se traduit comme on l'a vu par la fréquence de longs monologues ou, à l'inverse, par de nombreux dialogues en stichomythies, révèle le rôle majeur joué par la rhétorique au sein du théâtre stoïcien. Cette dernière caractéristique correspond au troisième élément de la classification aristotélicienne : la *dianoia*³⁸. Chez Aristote

³⁴ *Poétique* ; 1450a 38, b 16.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Op. cit.*, 1451b, 35.

³⁷ *Op. cit.*, 1453b, 8, 9, 10.

³⁸ Aristote, in *Poétique* 1456a 35, renvoie d'ailleurs pour l'étude de celle-ci aux livres sur la rhétorique.

comme chez les Stoïciens, caractères et discours sont évidemment intimement liés, mais chez les seconds le rôle de ce « binôme » est prépondérant et supplante même manifestement le *muthos*, pourtant défini dans la *Poétique* comme « αρχη και οιον ψυχη (...) της τραγωδιας ». C'est ainsi en quelque sorte à un « théâtre rhétorique » que l'on a affaire avec Sénèque, théâtre qui privilégie l'*effet* produit sur le spectateur/auditeur, au détriment de l'agencement des faits (principal garant de la norme de vraisemblance). La fonction homéopathique – déjà présente chez Aristote – de discours et de représentations qui s'adressent à la partie irrationnelle de l'âme, se voit ainsi rehaussée au premier plan (privilège donné aux mythes, aux caractères et aux passions hors normes, etc.). Autrement dit, avec Sénèque, le théâtre stoïcien semble bien le lieu d'un retour – mesuré – à une valeur plus sophistique du discours.

2. Caractéristiques sophistiques plus générales des logiques du « fait » (à travers notamment la philosophie de Wittgenstein) :

Chez Aristote, la norme (référentielle) du vrai visait à guérir la *maladie* sophistique du langage. Comment procédait notamment cette mise au ban du discours sophistique (comme « simple bruit »)? Elle posait au fondement de la communication entre les hommes des unités référentielles de signification : les essences. Or, ne pas respecter ce *point focal* des essences revient dans la perspective aristotélicienne à manquer le ressort véritable de la communauté linguistique, et donc à poser que tout est *accident* [συμβεβηκοτα]. C'est là le danger que la notion aristotélicienne d'*équivocité* veut cerner³⁹. Si un mot peut avoir plusieurs significations, ne pas adopter le point de vue de l'essence revient à n'en privilégier aucune. Ainsi, dans la perspective – sophistique – de l'équivocité, les différentes attributions d'une chose à un même nom se valent, et c'est en ce sens qu'elles sont « accidentelles ».

Avec le second Wittgenstein et l'aboutissement du mouvement d'autonomisation, on va retrouver, dans le seul souci du sens, ce refus de l'essence qu'Aristote dénonçait chez les sophistes⁴⁰. Ainsi, pour Wittgenstein, c'est la philosophie elle-même qui devient *maladie*, puisqu'elle cherche sous l'impulsion d'un « désir de vérité » (Frege), qui est précisément désir de l'essence, à *forcer* le

³⁹ *Métaphysique*, Γ, 4, 1007a.

⁴⁰ Notamment : *Recherches philosophiques*, aphorismes 92 à 116 : « Lorsque les philosophes usent d'un mot – « savoir », « être », « objet », « moi », « proposition », « nom » – et qu'ils aspirent à saisir l'essence de l'objet, il faut se demander toujours : « Ce mot a-t-il effectivement ce sens-là dans le langage qui est son pays d'origine ? » – Nous ramenons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien. » (aphorisme 116).

langage. Cette recherche de l'essence correspond en effet à une tentative d'idéalisation du langage, alors même qu'il est déjà parfaitement fonctionnel dans son *usage* courant.

Dans ce schéma très strict d'opposition entre Aristote et Wittgenstein, on voit combien il peut être intéressant, pour finir, de faire le lien entre la philosophie sophistique du langage, c'est-à-dire proprement le hors norme aristotélicien, et les philosophies contemporaines du « fait » qui rejoignent, par-delà Aristote, l'« immanentisme linguistique » des sophistes. Bien sûr, cette association n'est pas *assimilation*, loin de là, mais elle semble suffisante pour montrer la cohérence du schéma d'opposition constamment retrouvé, entre une norme référentielle, d'une part, et une « auto-nomie » du langage, d'autre part.

Dans la mesure où ce travail de comparaison demanderait par lui-même une étude distincte et approfondie, nous nous bornerons ici, de façon synoptique, à indiquer quelques axes majeurs de convergence et à développer certains points problématiques.

SOPHISTIQUE	PHILOSOPHIES DU « FAIT »
<ul style="list-style-type: none"> - Il semble que l'on puisse bien parler d'une « pragmatique » sophistique, au sens où le discours fait acte, par le seul fait de l'énonciation (priorité, donc, des actes du langage). - Etude des effets propres au langage et à lui seul. 	<ul style="list-style-type: none"> - Dénomination même de « philosophies pragmatiques ». - Actes, « jeux », de langage. - Notion centrale d'« usage » de la langue, comme critère général d'analyse.
<ul style="list-style-type: none"> - Une telle pragmatique s'appuie nécessairement sur la communauté, le dogme, linguistique. On peut à cet égard citer les cas paradigmatiques de recours à la sophistique que sont les procès, les discours politiques, etc., tous faits essentiels de communauté. 	<ul style="list-style-type: none"> - Le langage est par nature, et fonctionnellement, communautaire. - Enracinement du commerce linguistique dans le consensus. - Notion wittgensteinienne d'une communauté de « formes de vie ».
<ul style="list-style-type: none"> - La « norme » du vrai/faux est assujettie à l'ordre du discours et à ses exigences propres. 	<ul style="list-style-type: none"> - Relégation – relative – de la norme du vrai, qui dépend du « jeu » de langage dans lequel elle s'exprime et est délimitée par les règles particulières à celui-ci.
<ul style="list-style-type: none"> - L'incommunicabilité des sens (Gorgias)*. 	<ul style="list-style-type: none"> - La question du langage privé*.
<ul style="list-style-type: none"> - Vision du langage comme « outil »*. 	<ul style="list-style-type: none"> - Métaphore de l'outil (essentielle chez Wittgenstein) pour rendre compte du langage*.

Les deux derniers points sont davantage sujets à caution et demandent donc à être plus clairement développés, voire même discutés.

a) *La question du langage privé*

La question du langage privé se fonde pour une bonne part sur l'incommunicabilité des sens. Comment communiquer la teneur d'une expérience qui m'est propre ? Et, puisqu'elle est particulière, *privée*, comment supposer que l'autre puisse la percevoir de la même façon ? C'est la question du langage comme *communauté* de sens qui se pose ici.

Chez les sophistes, c'est à Gorgias qu'il revient d'avoir mis en lumière cette difficulté, dans la troisième partie de son traité sur le non-être (celle qui affirme que même si quelque chose était connaissable, ce ne pourrait être communiqué à autrui). « De même en effet que la vue ne vient pas à connaître les sons de la voix, de même l'ouïe n'entend pas non plus les couleurs, mais des sons ; et celui qui dit, dit, mais non pas une couleur, ni une chose »⁴¹. Et plus loin⁴² : « D'ailleurs, même s'il est possible de connaître et de dire ce qu'on connaît, comment donc celui qui entend aura-t-il la même chose dans l'idée ? ». En accord avec la perspective générale de Gorgias posée au début de cette partie, le discours étant une réalité propre relevant de la seule audition, il ne peut exprimer ce qui relève des autres sens. De plus, quand bien même il le pourrait, il ne pourrait par contre *communiquer* une expérience personnelle à un autre, un auditeur de ce discours. C'est ce second argument que reprendra plus spécifiquement Wittgenstein, en l'appliquant, notamment, aux sens⁴³ : les sens relevant d'une expérience privée, comment un langage fonctionnellement *communautaire* pourrait-il les exprimer ? « Si je dis de moi-même que ce n'est qu'à partir de mon propre cas que je sais ce que signifie le mot « douleur » – ne devrais-je pas dire la même chose d'autrui également ? Et comment puis-je généraliser ce cas unique de manière aussi irréfléchie ? »⁴⁴. Ce faisant, Wittgenstein *mêle* les deux thèses de Gorgias pour n'en obtenir qu'une : dans la mesure où il est de nature communautaire, le langage ne peut communiquer la nature privée des sens – la racine commune (!) entre les deux termes « communauté » et « communiquer » révélant d'ailleurs, en français, la nature propre au langage. Soulignons cependant que pour Gorgias le langage n'a

⁴¹ Gorgias, *op. cit.*, [10].

⁴² *Op. cit.*, [11].

⁴³ Cette question est très longuement débattue dans les *Recherches philosophiques*, mais l'on peut se référer plus particulièrement aux aphorismes 242 à 248, ainsi qu'à l'aphorisme clef 293.

⁴⁴ *Op. cit.*, début de l'aphorisme 293.

rien à communiquer : il n'est qu'une réalité communautaire audible (thèse que la racine commune entre les deux termes rend précisément difficile à comprendre en français).

Ainsi, Wittgenstein ne souscrirait pas à cette idée d'un langage propre à chaque locuteur, mais il rejoint par contre Gorgias lorsqu'il s'agit d'en faire un argument critique contre une communicabilité des sens. Autrement dit, Wittgenstein et Gorgias se rejoignent pleinement sur le primat accordé à l'idée d'une nature foncièrement et fonctionnellement *communautaire* du langage ; mais pour l'un cela implique *communication*, pour l'autre non.

C'est ainsi à des difficultés similaires que sont confrontés Gorgias et Wittgenstein : difficultés caractéristiques de théories immanentistes du langage.

b) *Le langage comme « outil »*

Cette notion d'« outil » demande à être éclaircie, d'une part parce qu'on la trouve également chez Aristote (l'« *οργάνον* » aristotélicien) et, d'autre part, parce que si elle n'est pas employée de façon foncièrement différente chez Wittgenstein et chez les sophistes, elle ne va pas cependant sans quelques nuances distinctives, chez l'un et chez les autres.

S'agissant de l'« *οργάνον* » aristotélicien, titre qui regroupe en un tout les six traités « logiques » du corpus, précisons tout d'abord qu'il n'est sans doute pas d'Aristote lui-même. Et s'il renvoie bien à une idée d'« instrument », d'« outil », on s'accorde en général pour dire que c'est afin de marquer le caractère *propédeutique* des textes auxquels il renvoie. Ce qui suppose que l'on ait affaire en cela plutôt à une *technique* propre à obtenir une connaissance, qu'à une connaissance au sens strict, une science de quelque chose. On retrouve bien ici la perspective *normative* d'Aristote, pour qui le langage ne peut être effectif que s'il est guidé par une visée référentielle de connaissance (que le sophiste étouffe en lui lorsqu'il refuse, par exemple, le principe de non-contradiction). Avec l'*Organon*, cette visée devient une technique délimitée : c'est ainsi d'un outil que l'on applique à la langue (pour pallier ses dysfonctionnements) qu'il s'agit ici, *et non de la langue considérée en elle-même comme outil*.

Pour Wittgenstein, la langue ne doit pas être modelée selon le « patron » établi par les modalités d'un outil, quel qu'il soit ; son fonctionnement même, tel que la pratique le montre, *est assimilable* à un outil⁴⁵. C'est ce qu'exprime la notion majeure d'*usage*. Le langage est orienté vers la fonctionnalité de liens communautaires, et il est constamment modelé et testé selon les besoins d'une situation qu'il modèle lui-même dans une relation de réciprocité.

⁴⁵ Aphorisme 11 des *Recherches philosophiques* : métaphore de la « boîte à outils ».

Plus spécifiquement, dans le cadre sophistique, le langage est plutôt un *outil de persuasion*, au sens où l'objet du discours importe moins que l'effet produit sur l'auditeur. Et c'est sur la base d'un tel critère que peut être mesurée la « puissance » du langage. Plus que d'un « outil », ce serait donc plutôt d'une « arme » qu'il faudrait en ce sens parler. Et l'on trouve d'ailleurs chez Platon, dans la bouche de Gorgias, cette idée d'un usage « guerrier » du langage :

« δει μεντοι, ω Σωκρατες, τη ρητορικη χρησθαι ωσπερ τη αλλη παση αγωνια »⁴⁶. Ainsi, la perspective tend ici à limiter à un but plus *uniforme* l'association du langage à un outil : les sophistes veulent *concentrer* le langage en un art, un art de la persuasion. Il y a bien en cela une volonté de se limiter au seul domaine du discours, à sa puissance propre, mais on n'y retrouve moins l'attachement des philosophies contemporaines à la « langue naturelle », qu'il s'agirait de *décrire* dans ses manifestations spontanées. La pensée sophistique vise en effet davantage à l'élaboration d'une science du discours éloquent qu'à une analyse descriptive des conditions pragmatiques de l'émergence du sens. C'est en cela que vision utilitariste et vision descriptive peuvent être opposées. Mais cette distinction ne doit pas occulter la base commune sur laquelle elle prend place. En effet, cette notion d'utilitarisme sophistique, dans laquelle entre d'ailleurs pour beaucoup la critique platonicienne, n'est possible que parce que le langage est en fait *déjà* outil : un outil de communauté. Autrement dit, les sophistes *ne forcent pas la nature du langage* en l'« utilitarisant » ; tout au plus pourrait-on dire, dans une perspective platonicienne, qu'ils l'exploitent outre mesure.

Ainsi, pour Wittgenstein comme pour la sophistique, le langage est fondamentalement outil, au sens où il entretient les mécanismes communautaires et contribue à en élaborer d'autres.

Cet appendice visait essentiellement à tester la cohérence d'ensemble de notre travail. Etant donné en effet les divergences constatées entre le système stoïcien et la théorie référentielle de la signification aristotélicienne, il devait être possible de faire le pont entre, d'une part, la philosophie stoïcienne et les philosophies contemporaines ayant permis d'en rendre compte, et, d'autre part, la position que la norme aristotélicienne permettait d'ostraciser, c'est-à-dire la position sophistique.

La grande difficulté de base était de parvenir à *situer* la théorie stoïcienne, qui, tout en réemployant certaines des conceptions d'Aristote, divergeait néanmoins manifestement de celui-ci. En quelque sorte, nous disposions d'une référence « en amont », mais la référence « en aval » nous faisait défaut. C'est cette référence que les philosophies de Wittgenstein nous ont fournie. Il nous a été alors

⁴⁶ *Gorgias* ; 456c.

possible de définir la place intermédiaire occupée par la logique stoïcienne, place cependant plus proche des philosophies pragmatiques que des philosophies référentielles. Enfin, le lien véritable que l'on a montré entre ces philosophies du « fait » et la sophistique a permis d'*entériner* la relégation stoïcienne de la norme aristotélicienne.

A posteriori, on mesure ainsi la puissance de cette norme aristotélicienne par le fait qu'il ait fallu si longtemps avant d'avoir une plus juste appréciation de la logique stoïcienne. Il fallait pour cela attendre une remise en cause plus radicale de ce « garde-fou »... ou, plus exactement, de ce « garde-sophiste ».

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Aetius, *De placitis reliquiae*, éd. H. Diels, coll. Doxographie Graeci, 1879 [repr. De Gruyter, 1965].
- Aristote, *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, éd. Vrin, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1989.
- Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ , trad. J. Tricot, éd. Vrin, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1991.
- Aristote, *Poétique*, trad. B. Gernez, éd. Les Belles Lettres, coll. classiques en poche, 2002.
- Aristote, *Réfutations Sophistiques*, trad. J. Tricot, éd. Vrin, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1995.
- Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, I, II, trad. R.G. Bury, Harvard University Press, coll. Loeb classical Library, 1976-1987.
- Diogène Laerce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Grenaille, éd. Garnier-Flammarion, coll. Classiques Garnier, 1965.
- Gorgias, « Sur le non-étant ou sur la nature » (texte du Pseudo-Aristote : *Sur Melissus, Xénophane et Gorgias*, 979a12-979b22) in le dossier qui accompagne le texte de Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, trad. B. Cassin, éd. du Seuil, coll. Points essais.
- Platon, *Gorgias*, trad. A. Croiset, éd. Les Belles Lettres, coll. des universités de France, 1972.
- Strabon, *Géographie*, trad. G. Aujac, éd. Les Belles Lettres, coll. des universités de France, 1969.
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, éd. Suhrkamp, coll. Taschenbuch Wissenschaft, vol. I, 1984 [*Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, éd. Gallimard, coll. TEL, 1986].
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, éd. Suhrkamp, coll. Taschenbuch Wissenschaft, vol. I, 1984 [trad. G.G. Granger, éd. Gallimard, coll. TEL, 2002].
- L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, éd. Basil Blackwell, 1977 [*Remarques mêlées*, trad. G. Granel, T.E.R., 1984].

Sources secondaires

- J.L. Austin, *Philosophical Papers*, 2^e éd. Urmsom/Warnock, 1970 [*Écrits Philosophiques*, trad. L. Aubert & A-L. Hacker, éd. du Seuil, coll. La couleur des Idées, 1994].
- R. Blanché & J. Dubucs, *La Logique et son histoire*, éd. Armand Colin, coll. « U » Série Philosophie, 1996.
- B. Cassin, *L'Effet sophistique*, éd. Gallimard, coll. NRF Essais, 1995.

- J. Cavaillès, « Méthode axiomatique et formalisme » in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, éd. Hermann, 1994.
- G. Frege, « Sens et Dénotation » & « La Pensée » in *Écrits Logiques et Philosophiques*, trad. C. Imbert, éd. du Seuil, coll. Points Essais, 1994.
- H.J. Glock, « Vérité », in *A Wittgenstein Dictionary*, éd. Blackwell, 1996 [*Dictionnaire Wittgenstein*, trad. H. Roudier de Lara et Ph. de Lara, éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2003].
- J-B. Gourinat, *La Dialectique des Stoïciens*, éd. Vrin, coll. Philosophie des sciences, 2000.
- G. Hottois, *Penser la logique*, 2^e éd. De Boeck Université, coll. Méthodes en sciences humaines, 2002.
« Sens », « Signe », « Signifiant/signifié », in *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, collectif sous la dir. de B. Cassin, éd. Le Seuil & Dictionnaire le Robert, 2004.