



Philosophie antique. *Logos endiathetos* et théorie des *lekta* chez les Stoïciens

Martin Achard

Volume 57, numéro 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401346ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401346ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Achard, M. (2001). Philosophie antique. *Logos endiathetos* et théorie des *lekta* chez les Stoïciens. *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 225–233.
<https://doi.org/10.7202/401346ar>

PHILOSOPHIE ANTIQUE

LOGOS ENDIATHETOS ET THÉORIE DES LEKTA CHEZ LES STOÏCIENS

Martin Achard

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Le présent article est une discussion de l'interprétation proposée par Claude Panaccio de la théorie stoïcienne du logos endiathetos. Deux points sont plus précisément abordés : 1) la question du rapport entre le logos endiathetos et les lekta ; et 2) la question du caractère, linguistique ou prélinguistique, du logos endiathetos.*

ABSTRACT : *This paper is a discussion of Claude Panaccio's interpretation of the Stoic view of logos endiathetos. Two questions are more specifically addressed : 1) what is the relation between logos endiathetos and lekta ? and 2) is logos endiathetos tied to language or not ?*

Il est de plus en plus rare, dans l'actuel contexte d'hyperspécialisation du savoir, de trouver des ouvrages qui s'emploient à donner une vue d'ensemble d'un sujet d'envergure. De telles études sont pourtant de la première utilité, car elles permettent aux chercheurs de déceler des rapports et des filiations théoriques d'un type particulier. En proposant ainsi, dans son tout dernier livre¹, une histoire sur la longue durée de l'importante problématique du langage mental, Claude Panaccio aura certainement contribué à ouvrir de nouvelles avenues de réflexions, dont quelques-unes des plus fécondes pourraient bien concerner le stoïcisme. Pour ne donner qu'un exemple, en effet, l'ontologie stoïcienne n'attribue d'*étance* proprement dite qu'aux existants concrets et particuliers², c'est-à-dire qu'aux entités corporelles (σώματα³), et considère les universaux comme des objets fictifs ou « sans consistance » (φαντάσματα⁴), c'est-à-dire comme des objets qui non seulement sont inférieurs, sur le plan de la teneur ontologique, à ce qui « est » (ὄν) au sens propre, mais encore à ce qui, comme le temps et le lieu, tombe sous la catégorie du « quelque chose » (τι) sans pourtant

1. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil (coll. « Des travaux »), 1999.

2. SYRIANUS, *In Aristot. Metaphys.*, 104, 17-21 (= SVF II 361).

3. ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristot. Topica*, 301, 19-25 (= SVF II 329a).

4. Voir en effet STOBÆUS, *Eclog.*, I 136, 21-137, 6 (= SVF I 65) ; et D.L. VII, 49-51 (= SVF II 52, 55, 60 et 61) et VII, 60-61.

« être » (ὄν ὅν⁵). Contrairement à ce qu'on a quelquefois prétendu dans le commentarisme⁶, donc, l'ontologie stoïcienne est une théorie franchement nominaliste⁷. Or en soulignant le lien qui existe chez Guillaume d'Ockham entre l'optique nominaliste et le développement « d'une syntaxe et d'une sémantique compositionnelles⁸ », et en relevant le fait que les Stoïciens ont proposé, « pour une catégorie donnée de propositions » (à savoir les « propositions singulières dites *définies*, qui sont de forme "ceci est F" »), la première « théorie compositionnelle connue des conditions de vérité »⁹, Panaccio laisse entrevoir un filon conceptuel que les spécialistes de la philosophie hellénistique gagneraient sans doute, dans leur effort de reconstitution du système stoïcien, à mieux exploiter¹⁰.

5. ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristot. Topica*, 359, 12-16 (= SVF II 329b). Les universaux étaient donc, pour les Stoïciens, des οὐτινα (sur ce, voir derechef STOBÆUS, *Eclog.*, I 136, 21-137, 6 [= SVF I 65] et D.L. VII, 60-61). Pour une bonne revue et une juste appréciation des sources que nous possédons relativement aux catégories ontologiques que reconnaissent les penseurs de l'ancien stoïcisme, on consultera P. PASQUINO, « Le statut ontologique des incorporels dans l'ancien stoïcisme », dans *Les Stoïciens et leur logique*, actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), éd. J. BRUNSCHWIG, Paris, Vrin, 1978, p. 375-386 (et plus spécialement p. 375-378).
6. Voir en effet D. SEDLEY, « The Stoic Theory of Universals », dans *Spindel Conference 1984 : recovering the Stoics (Southern Journal of Philosophy, XXIII suppl., éd. R. EPP, 1985)*, p. 88 ; et A.A. LONG, D. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 182.
7. Il est vrai, comme l'observent LONG et SEDLEY (cf. note précédente), que les Stoïciens concevaient également les universaux comme des ἐννοήματα (voir ainsi AETIUS, *Placita*, I 10, 5 [= SVF I 65]). Mais contrairement à l'approche classique, qui distingue le nominalisme du réalisme et du conceptualisme, « la philosophie récente, qui associe volontiers le langage et la pensée, se contente en général d'une opposition binaire entre le nominalisme et le réalisme ou, plus souvent, entre le nominalisme et le platonisme » (C. PANACCIO, « La question du nominalisme », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1, *L'univers philosophique*, dirigé par A. JACOB, Paris, PUF, 1989, p. 566 ; d'une façon générale, on se référera à ce dernier article pour une élucidation de l'idée de nominalisme : notons au passage que, d'après Panaccio, « Aristote [...] passerait facilement », aujourd'hui, « pour nominaliste » (*ibid.*, p. 567) ; or les Stoïciens, comme on sait, se sont engagés avec nettement plus de résolution que le Stagirite dans la voie du rejet des universaux : comme le note LONG et SEDLEY eux-mêmes, en effet, « it may be surmised that », pour les Stoïciens, « to be a "something" is above all to be a particular, whether existent or non-existent. The Stoic world is occupied exclusively by particulars, and [...] talk of universals like "man", though legitimate, must be understood as being reducible to talk of token men » [*The Hellenistic philosophers*, vol. 1, p. 164]).
8. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 26. Voir surtout p. 253-278 (et plus spécialement p. 253 et 278).
9. *Ibid.*, p. 61.
10. Les présupposés méthodologiques d'une semblable suggestion, que PANACCIO énonce dans l'introduction de son ouvrage (p. 20, 21 et 25 ; on consultera également avec profit, du même auteur, l'article « De la reconstruction en histoire de la philosophie », publié dans *La philosophie et son histoire*, essais et discussions édités par G. BOSS, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 173-195 ; de même que, dans ce dernier collectif, la très intéressante « Discussion de la Conférence de Claude Panaccio », p. 293-312), les présupposés méthodologiques d'une telle suggestion, disions-nous (qui fait intervenir l'idée que des développements théoriques postérieurs peuvent quelquefois — et sous certaines conditions — « aider à comprendre » [*Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 20] des doctrines plus anciennes), ne devraient en principe être récusés par aucun spécialiste du stoïcisme. Rappels en effet que c'est le développement de la logique formelle à l'époque moderne, et plus particulièrement le développement de la théorie du calcul des propositions, qui a rendu possible la « redécouverte » de la logique stoïcienne au cours du dernier siècle : or, comme l'a observé J.M. RIST, « there is little doubt that it has been the rediscovery of Stoic logic which has spearheaded our new appreciation of the Stoic school as a whole » (« Stoicism : Some Reflections on the State of the Art », dans *Spindel Conference 1984 : recovering the Stoics*, p. 2). Au XIX^e siècle, en effet, la logique stoïcienne était si méprisée par les logiciens et les historiens de la philosophie qu'un savant aussi réputé que Prantl n'hésita pas à qualifier celle-ci de « *blödsinniger Formalismus* »

En guise de préliminaire à ce type d'exploration théorique, et en guise aussi de réponse, bien modeste il va sans dire, aux vœux exprimés par Panaccio dans l'introduction de son ouvrage¹¹, nous voudrions dans le présent article formuler quelques remarques sur deux des hypothèses interprétatives avancées par notre auteur au sujet de la conception stoïcienne du *logos endiathetos*, et répondre, comme par avance, à certaines objections qui pourraient être soulevées contre celles-ci. Nos développements nous permettront de signaler, en conclusion, un fait assez intéressant concernant l'histoire de l'élaboration des catégories grammaticales traditionnelles et le rapport pouvant exister entre celles-ci et les catégories de la pensée conceptuelle.

I. L'ESPRIT HUMAIN PEUT-IL, À PROPREMENT PARLER, APPRÉHENDER LES LEKTA ?

Quel lien existe-t-il entre le *logos endiathetos* et les *lekta* (*lekta* qui, comme le résume avec précision Panaccio, ont dans le système stoïcien « le triple rôle de porteurs privilégiés des valeurs de vérité, de contenus des états cognitifs et de signifiés des phrases orales¹² ») ? Panaccio adopte sur ce point une position remarquablement claire : le *logos endiathetos* devait correspondre, pour les Stoïciens, à la « séquence des états ou des processus psychologiques dans et par lesquels l'esprit *appréhende* ces contenus abstraits que sont les *lekta*¹³ », ou, pour citer une formule plus explicite encore, à la « séquence structurée d'états mentaux ou de mouvements de l'âme, reproduisant tant bien que mal sur le plan psychique la forme logique des *lekta* ainsi appréhendés¹⁴ ». Si l'on se tourne vers les textes qui nous sont parvenus, on peut assez facilement constater qu'il existait bel et bien, chez les Stoïciens, un lien entre le

(cité dans R. BLANCHÉ, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 93) ! Ce n'est qu'avec l'article de J. LUKASIEWICZ, qui fut publié en polonais en 1934 (et dont on trouve une utile traduction anglaise, « On the history of the logic of propositions », dans l'ouvrage *Jan Lukasiewicz, Selected Works*, éd. L. BORKOWSKI, Amsterdam, North-Holland, 1970), qu'on a commencé à comprendre, en utilisant des notions qu'avait développées la logistique, que la logique des Stoïciens était, en fait, une forme relativement sophistiquée de calcul des propositions. Notons d'ailleurs, et de façon tout à fait remarquable, que dans toute l'histoire de la recherche sur la philosophie antique depuis le XIX^e siècle, c'est très probablement cet exemple de la « redécouverte » de la logique stoïcienne qui fournit l'illustration la plus manifeste et la moins contestable de la fécondité du type d'approche que défend Panaccio.

11. « J'espère seulement que le travail accompli [dans mon livre] paraîtra, comme je le crois, suffisamment fécond pour qu'on veuille bien se donner la peine de le compléter ou de le corriger là où il demande à l'être » (*Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 14).
12. *Ibid.*, p. 60. La meilleure discussion récente du concept stoïcien de λεκτόν se trouve, à notre avis, dans l'article de M. FREDE, « The Stoic notion of a *lekton* », publié dans *Language, Companions to ancient thought* 3, éd. S. EVERSON, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 109-128. L'importance de cette notion dans le système stoïcien, et sa grande originalité sur le plan philosophique, sont bien connues : comme le résumait admirablement É. BRÉHIER dans son ouvrage classique, en effet, la « réalité logique, l'élément primordial de la logique aristotélicienne est le concept. Cet élément est pour les Stoïciens tout autre chose ; ce n'est ni la représentation (φαντασία) qui est la modification de l'âme corporelle par un corps extérieur, ni la notion (έννοια), qui s'est formée dans l'âme sous l'action d'expériences semblables. C'est quelque chose de tout à fait nouveau que les Stoïciens appellent un exprimable (λεκτόν) » (*La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1920 [2^e éd.], p. 14).
13. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 61.
14. *Ibid.*, p. 62.

logos endiathetos et les *lekta*. Comme nous l'apprend Diogène Laërce, en effet, toutes les impressions (φαντασίαι), c'est-à-dire tous les processus psychologiques que subissent les êtres dotés de raison sont d'un type particulier : ce sont des impressions rationnelles ou des νοήσεις, c'est-à-dire des pensées¹⁵. Or les *lekta*, comme nous le rapportent de concert Diogène et Sextus Empiricus, sont précisément ce qui subsiste (ὑπάρχειν) avec les impressions rationnelles, c'est-à-dire avec les pensées¹⁶.

Ces passages ne clarifient pas, toutefois, la question du *type* de lien qui devait exister pour les Stoïciens entre le *logos endiathetos* et les *lekta*. Et c'est ici qu'on pourrait entrevoir une difficulté, puisque selon certains commentateurs, en effet, les *lekta* sont pour les Stoïciens produits par les impressions rationnelles, ne sont en d'autres mots que des *parasites* des états psychiques : « Lekta », écrit ainsi Long, « are defined in terms of language and presentation and this points to their temporal dependence on the duration of thoughts and sentences. Lekta do not denote a world of propositions but the content of thought and significant discourse »¹⁷. Or si cette lecture était fondée, il ne serait pas exact d'affirmer, comme le fait Panaccio, que l'esprit *appréhende* les *lekta*, puisque pour *appréhender* les *lekta*, en effet, il faut bien que ceux-ci subsistent, d'une certaine manière, indépendamment de l'esprit. Et il ne serait pas non plus exact de prétendre que les états mentaux *reproduisent* la forme logique des *lekta*, puisqu'en fait, les états mentaux produiraient, tout simplement, les *lekta*. Il faut d'ailleurs se rappeler (et la difficulté tient en bonne partie à ceci) que pour les Stoïciens les *lekta* sont des incorporels. Or il est bien connu que, dans la physique stoïcienne, seuls les corps peuvent, au sens *propre*, agir et pâtir¹⁸. Il est donc parfaitement légitime de demander comment l'esprit, qui est pour les Stoïciens une entité corporelle, peut appréhender et reproduire les *lekta*, puisque ces processus supposent en effet que l'esprit est, d'une certaine manière, affecté par les *lekta*.

Malgré cette difficulté, Panaccio nous semble avoir entièrement raison d'affirmer que l'esprit *appréhende* les *lekta* et *reproduit* la forme logique des *lekta*. Il est au moins deux textes qui, à notre sens, justifient cette interprétation. Le premier est signalé par D. Sedley dans un collectif tout récent : *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*¹⁹. Dans la section de cet ouvrage consacrée aux théories physiques et métaphysiques des penseurs hellénistiques, en effet, Sedley écrit, à l'occasion d'un

15. VII, 49-51.

16. D.L. VII, 63 (= SVF II 181) et SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VIII, 70 (= SVF II 187).

17. « Language and Thought in Stoicism », dans *Problems in Stoicism*, éd. A.A. LONG, London, The Athlone Press, 1971, p. 97. Voir également É. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 22 et suiv. ; M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 (2^e éd.), p. 63 ; J. CHRISTENSEN, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhague, Munksgaard, 1962, p. 25 ; G. WATSON, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast, Queen's University, 1966, p. 42 ; A. GRAESER, « The Stoic Theory of Meaning », dans *The Stoics*, éd. J.M. RIST, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1978, p. 89-90 ; et J. BRUNSCHWIG, « La philosophie à l'époque hellénistique », dans *Philosophie grecque*, sous la direction de M. CANTO-SPERBER, Paris, PUF, 1997, p. 536 : « il faut bien reconnaître [au *lekton*] », écrit Brunschwig, « une sorte d'existence parasitique par rapport à la réalité corporelle de l'énonciateur, du destinataire et du signifiant oral ou écrit du message linguistique qui le véhicule ».

18. Voir par exemple CICÉRON, *Acad. Posteriora*, I 39 (= SVF I 90).

19. Éd. K. ALGRA *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

court développement sur la notion stoïcienne de *lekton*, qu'un *lekton* « is a formal structure onto which rational thoughts, like the sentences into which they can be translated, must be mapped²⁰ ». Or pour étayer cette interprétation (qui rejoint exactement, et de façon complètement indépendante — comme on l'aura noté —, celle de Panaccio), Sedley attire notre attention sur une courte ligne, extrêmement révélatrice, qu'on trouve chez Diogène Laërce. Selon les Stoïciens, rapporte en effet Diogène, « certaines choses sont [...] conçues par transition (κατὰ μετάβασις), comme les *lekta* et le lieu²¹ ». Or cette brève remarque, qui doit être prise au sérieux (puisqu'elle intervient en effet dans un passage où sont soigneusement distingués différents processus intellectuels, comme l'opposition, l'analogie, la combinaison, la transposition, etc.), indique clairement que la forme de raisonnement par laquelle on arrive à concevoir les *lekta* et le lieu est la même. Or comme l'ont bien montré un certain nombre de travaux récents, le lieu n'est pas pour les Stoïciens un produit de l'esprit humain, mais bien plutôt « an integral part of the structure of the universe²² ». Et, en conséquence, puisque le processus intellectuel par lequel sont conçus les *lekta* est le même processus que celui par lequel est conçu le temps, et puisque le temps n'est pas un produit de l'esprit humain mais une sorte de « structure objective du monde » appréhendée par l'esprit humain, il faut croire que, pour les Stoïciens, les *lekta* n'étaient pas de purs produits de l'esprit humain, et qu'ils pouvaient être appréhendés par l'esprit humain.

Il est cependant un passage qui, bien que rarement cité dans les études sur le stoïcisme, est selon nous plus décisif encore. Julia Annas, dans un ouvrage assez influent, a bien relevé l'importance de ce dernier²³. Mais les préoccupations d'Annas étant différentes des nôtres, elle n'en tire pas les conclusions que nous nous apprêtons à en tirer. Ce passage est particulièrement crucial car il permet d'éclaircir deux points. D'une part, en effet, il semble maintenant acquis que l'esprit *appréhende* (plutôt que produit) les *lekta*. Mais comment les *lekta*, qui sont incorporels, peuvent-ils agir sur l'esprit humain ? D'autre part, peut-on affirmer que l'esprit non seulement appréhende les *lekta*, mais *reproduit* (ce qui est une affirmation plus précise) leur forme ? Est-ce que la structure des *lekta* est, autrement dit, reproduite sur le plan psychique ? Le passage qui nous semble spécialement révélateur se trouve chez Sextus Empiricus. Le voici :

De la même façon, affirment-ils [les Stoïciens], que le maître de gymnastique ou le maître d'armes prend en certaines occasions les mains de l'enfant pour le diriger et lui montrer comment effectuer certains mouvements, alors qu'en d'autres occasions il se tient à distance et effectue certains mouvements afin d'être imité (πρὸς μίμησιν) par lui, certains

20. *Ibid.*, p. 401.

21. VII, 53 (nous traduisons).

22. D. SEDLEY, « Hellenistic physics and metaphysics », dans *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, p. 397 (pour les références et un résumé des explications, lire p. 396-400). Et, notons-le, comme le temps est, à l'instar du *lekton*, un incorporel, cette donnée entre en contradiction directe avec la présomption sur laquelle LONG assoit (voir *supra*, n. 17) son interprétation (le fait, écrit en effet celui-ci, que « *lekta* are incorporeal [...] entails that they have no independent existence » [« Language and Thought in Stoicism », p. 96]).

23. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 79-80.

des objets qui produisent les impressions (comme le noir, le blanc et, d'une façon générale, tous les corps) atteignent et touchent (ψαύοντα καὶ θιγγάνοντα) la partie directrice de l'âme et laissent leur empreinte sur celle-ci, alors que d'autres objets sont plutôt comme les *lekta* incorporels, et dans ces cas la partie directrice de l'âme subit une impression en relation avec eux (ἐπ' αὐτοῖς) plutôt que par eux (οὐχ ὑπ' αὐτῶν²⁴).

Or ces lignes sont, comme on l'aura constaté, sans équivoque. Elles confirment en effet que les *lekta* peuvent agir sur la partie directrice de l'âme, c'est-à-dire sur l'esprit, même si cette action n'est pas comparable à celle d'un corps sur un autre corps — et n'est donc pas, en ce sens, une action au sens *propre* ou *premier* du terme. Pour les Stoïciens, en effet, notre esprit n'est pas affecté *par* les *lekta* (οὐχ ὑπό), mais il est affecté *en relation* (ἐπί suivi du datif) avec ceux-ci. La distinction est quelque peu sibylline, mais elle atteste qu'il existe un mode d'action des *lekta* sur l'esprit. Et il est, d'ailleurs, assez facile de comprendre pourquoi les Stoïciens avaient éprouvé le besoin de mettre en place cet appoint théorique : les preuves constituent en effet, pour eux, une sorte de *lekta* ; or toute preuve doit évidemment pouvoir convaincre, c'est-à-dire, en un sens du moins, *agir*.

Mais il y a plus. Notre passage, de fait, compare explicitement l'esprit affecté par le *lekton* à un enfant qui *imite* un modèle. Or comme l'âme est pour les Stoïciens un souffle (πνεῦμα), c'est-à-dire une entité corporelle, il faut nécessairement comprendre cette imitation ou cette représentation (μίμησις) en un sens très précis. On trouve la confirmation de ce fait dans un autre passage de l'*Adversus mathematicos* de Sextus. En VII, 228-231²⁵, effectivement, ce dernier rapporte qu'il existait un désaccord entre Cléanthe et Chrysippe au sujet de la nature de l'impression (τύπωσις) que laissent les objets sur notre esprit. Selon Cléanthe, en effet, cette impression était en tout point comparable à celle d'un sceau sur de la cire, ce qui implique, par exemple, que, lorsque nous contemplons un triangle, la matière qui compose notre esprit (ou du moins une partie de la matière qui compose notre esprit) prend littéralement une forme triangulaire. Mais selon Chrysippe (qui était sur ce point, on peut bien le dire, plus subtil que son prédécesseur), l'altération était d'un type différent, comparable à la modification que subit l'air lorsque celui-ci est frappé et informé par la parole. Mais quoi qu'il en soit de cette mésentente, on voit bien — et là est l'élément important — que pour les Stoïciens la μίμησις n'était pas qu'une façon de parler. L'ἡγεμονικόν (l'esprit) *reproduit* la forme des objets, et lorsque ces objets sont des *lekta* (c'est-à-dire des entités logiques), on peut certainement affirmer que l'esprit *reproduit* la forme logique des *lekta*. L'interprétation adoptée par Panaccio possède donc de solides assises textuelles.

24. *Adv. math.*, VIII, 409 (nous traduisons).

25. (= SVF II 56).

II. LE *LOGOS ENDIATHETOS* EST-IL LINGUISTIQUE OU PRÉLINGUISTIQUE ?

Est-ce que, cependant, la séquence d'impressions psychiques reproduisant la forme des *lekta* relevait pour les Stoïciens d'une langue de communication donnée, ou était, au contraire, prélinguistique ? Comme le rapporte Panaccio dans son livre, C. Chiesa a récemment soutenu l'idée que pour les Stoïciens le *logos endiathetos* s'identifiait au langage, et ressortissait, par le fait même, à une langue naturelle²⁶. L'argumentation avancée par Chiesa pour étayer sa position est toutefois, comme l'a noté Panaccio, « très indirecte et peu convaincante²⁷ ». Mais Chiesa n'est pas le seul commentateur à croire que, pour les Stoïciens, la pensée était linguistique. C'est une opinion que partagent, en effet, des interprètes aussi autorisés que A.A. Long²⁸, A.C. Lloyd²⁹, G. Verbeke³⁰ et aussi, semble-t-il, J. Brunschwig³¹. Néanmoins, il nous semble possible, à partir des textes, de développer une argumentation visant à montrer que, pour les Stoïciens, le *logos endiathetos* était prélinguistique. Voici succinctement de quelle façon.

Nous venons de le dire : il est tout à fait exact d'affirmer, comme le fait Panaccio, que la forme ou la structure des *lekta* est, pour les Stoïciens, reproduite dans la pensée. En conséquence, la question de savoir si la pensée est linguistique revient tout simplement à la question de savoir si les *lekta*, qui sont reproduits dans la pensée, sont linguistiques. Il est vrai que, lorsqu'on regarde uniquement les passages qui font allusion à des liens et à des relations entre les *lekta* et les mots, ou entre les *lekta* et les impressions rationnelles, ou entre ces trois, on peut demeurer perplexe. Deux passages, en particulier, posent des problèmes d'interprétation et pourraient *peut-être*, lorsqu'on fait fi des lumières apportées par d'autres textes, être interprétés dans le sens d'une assimilation de la pensée au langage : Diogène Laërce VII, 49³² et Sextus

26. C. CHIESA, « Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens », *Revue internationale de philosophie*, 178 (1991), p. 301-321 (voir plus spécialement p. 315-320).

27. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, p. 62.

28. « Language and Thought in Stoicism », p. 82.

29. « Grammar and Metaphysics in the Stoa », dans *Problems in Stoicism*, p. 58.

30. « La philosophie du signe chez les Stoïciens », dans *Les Stoïciens et leur logique*, p. 403-404. Verbeke offre sans doute les énoncés les plus explicites : pour les Stoïciens, écrit-il en effet, « l'activité de penser se fait à l'aide du langage, il n'y a pas de pensée sans paroles » (p. 403) ; ou encore « La pensée ne se distingue pas de la connaissance sensible par le caractère universel de son objet, ni par le fait qu'elle dévoile la structure essentielle des choses, mais parce qu'elle traduit en paroles les données empiriques : on passe de la pure image sensible aux structures du langage : aux mots, aux propositions et aux raisonnements » (p. 404).

31. Voir en effet « La philosophie à l'époque hellénistique », p. 527 : la logique, affirme Brunschwig dans son exposé de la philosophie stoïcienne, est « l'exploration rationnelle et méthodique des éléments et des structures du *logos*, sous ses deux aspects *indissolublement liés* de langage (*logos prophorikos*, exprimé ou proféré) et de raison (*logos endiathetos*, consistant en une disposition intérieure) » (nous soulignons).

32. « L'impression ouvre la voie, puis la pensée, ayant la capacité de parole, exprime en mots ce qu'elle subit sous l'effet de l'impression » (nous traduisons). Ce passage est, comme on pouvait s'y attendre, invoqué par LONG (« Language and Thought in Stoicism », p. 82) et VERBEKE (« La philosophie du signe chez les Stoïciens », p. 403, n. 14) à l'appui de leur interprétation.

Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 70³³. Mais comme l'a bien montré M. Frede dans deux articles assez importants, « Principles of Stoic Grammar³⁴ » et « The Origins of Traditional Grammar³⁵ », il faut également examiner, pour comprendre ce qu'est un *lekton*, les indications que donne Diogène Laërce, dans son compte rendu de la philosophie du Portique, sur les divisions et les parties de la dialectique stoïcienne (VII, 41 et suiv.). Or lorsqu'on considère ces indications, on peut voir qu'il existe, en faveur de l'idée que le *logos endiathetos* est prélinguistique, un axe de justification très probant. Pour les Stoïciens, comme le rapporte en effet Diogène à partir de la ligne VII, 43, la dialectique (qui est elle-même une ramification de la λογική) se divise en deux parties : l'une concerne le signifiant, c'est-à-dire le langage, et l'autre le signifié, c'est-à-dire le *lekton*. Or ces deux parties se divisent à leur tour, et ces subdivisions montrent à l'évidence qu'il existait pour les Stoïciens une différence *de nature* entre le langage et les *lekta* : l'étude du langage, en effet, porte sur les « parties du discours, les solécismes, les barbarismes, les équivoques » et les objets du même type ; tandis que l'étude des *lekta* s'occupe de matières entièrement différentes, dont notamment les seuls sujets que nous rangeons aujourd'hui sous la logique, à savoir « les syllogismes, les sophismes », et leurs parties, etc. Or cela laisse voir, comme l'a noté Frede³⁶, que la distinction entre le langage et les *lekta* était réelle et structurante, puisque les deux *définissent* des champs d'études bien distincts. D'ailleurs, on pouvait déjà apprécier l'ampleur de l'écart qui existait selon les Stoïciens entre ces deux réalités en considérant simplement la distinction opérée par ceux-ci entre le fait de dire (λέγειν) et le fait de proférer (προφέρεσθαι) : ce premier verbe, en effet, et comme le rapporte expressément Diogène³⁷, était appliqué exclusivement aux *lekta*, et ce second, aux sons articulés par la voix. Et l'on ne saurait en outre ignorer, pour expliquer la présence d'une distinction aussi méticuleusement articulée dans la philosophie du Portique, l'intérêt très marqué des Stoïciens pour les paradoxes logiques, et la nécessité — pour pouvoir confronter et résoudre certaines difficultés — de discriminer entre les *apparences* que peut quelquefois engendrer la forme *langagière* d'une affirmation, et la signification *réelle* de cette affirmation, signification qui correspond évidemment au *lekton*³⁸. En somme, une distinction aussi nette et importante, sur le plan conceptuel, serait inconcevable si le *logos endiathetos*, qui reproduit la forme des *lekta*, était linguistique, c'est-à-dire si la pensée était identique au langage. Et puisqu'il y a donc, chez les Stoïciens, une différence *de*

33. « Ils [les Stoïciens] affirment qu'un *lekton* est ce qui subsiste avec une impression rationnelle, et une impression rationnelle est une impression dont le contenu peut être exprimé par la parole » (nous traduisons). Derechef, ce passage est invoqué par LONG (« Language and Thought in Stoicism », p. 82, n. 24) et VERBEKE (« La philosophie du signe chez les Stoïciens », p. 404, n. 21) à l'appui de leur interprétation.

34. Dans *The Stoics*, p. 27-75 (repris dans M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 301-337 ; nous utilisons ce recueil).

35. Dans *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, éd. R.E. BUTTS et J. HINTIKKA, Dordrecht, D. Reidel, 1977, p. 51-79 (repris dans M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, p. 338-359 ; nous utilisons ce recueil).

36. « The Origins of Traditional Grammar », p. 352.

37. VII, 57.

38. On notera d'ailleurs, à cet effet, que la liste des écrits de Chrysippe transmise par Diogène comprend un Περὶ τῆς κατὰ τὰς λέξεις ἀνωμαλίας πρὸς Δίωνα δ' (VII, 192).

nature entre les *lekta* et le langage, il faut en conclure que les *lekta* ne sont pas linguistiques ; et puisque par ailleurs les contenus de nos pensées sont les *lekta*, il faut en conclure que la pensée, c'est-à-dire le *logos endiathetos*, était pour les Stoïciens prélinguistique.

*
* * *

Cette conclusion, et les autres précisions données par Diogène dans la suite de son exposé sur les divisions de la dialectique chez les Stoïciens, ont toutefois, semble-t-il, une conséquence assez intéressante. Il est en effet unanimement reconnu aujourd'hui que les Stoïciens ont joué un très grand rôle dans l'élaboration des catégories grammaticales traditionnelles. Or Frede, dans les deux articles auxquels nous venons de faire allusion, « Principles of Stoic Grammar » et « The Origins of Traditional Grammar », a bien fait ressortir le fait suivant. Les deux théories qui représentent les deux principales contributions des Stoïciens à l'élaboration d'une grammaire au sens actuel du terme sont la théorie des *cas* et la théorie des *temps* du verbe. Or on peut clairement voir, en suivant les divisions de la dialectique stoïcienne chez Diogène Laërce, que ces deux théories étaient rattachées à la partie de la dialectique qui s'occupe des *lekta*, et *non* à la partie qui s'occupe des signifiants. En fait, comme le remarque Frede, les distinctions stoïciennes entre les différents cas et les différents temps n'ont été appliquées à la sphère du langage qu'*après coup*, par des grammairiens qui ont repris, en les modifiant sur certains points, les catégories stoïciennes³⁹. Ces catégories étaient, à l'origine, des catégories du *lekton* plutôt que du langage. Or comme la pensée, le *logos endiathetos*, reproduit pour les Stoïciens la forme des *lekta*, il semble alors nécessaire de croire que, pour ceux-ci, le nominatif, le génitif, l'indicatif ou l'impératif étaient, d'une certaine manière, des catégories d'une pensée non linguistique. Cette tendance n'est évidemment chez les Stoïciens qu'embryonnaire, et ne saurait par exemple être comparée à la transposition systématique qu'opère Ockham des catégories grammaticales à l'analyse du langage mental. Mais il demeure que si, comme ce semble bien être le cas, une partie des catégories grammaticales que nous utilisons encore aujourd'hui avaient pour ancêtres des distinctions opérées à l'intérieur d'une sphère qui se voulait plus profonde que celle du langage, il y aurait là une certaine ironie de l'Histoire. Et c'est, croyons-nous, l'un des nombreux mérites du livre de Claude Panaccio que de permettre, en retraçant comme il le fait l'histoire sur la longue durée de la problématique du langage mental, de soupçonner l'existence de cette ironie.

39. « The Origins of Traditional Grammar », p. 345.