

1. Recherches sémantiques, par T. TODOROV (épuisé).
2. Logique et linguistique, par E. COUMET, O. DUCROT, J. GATTEGNO (épuisé).
3. Linguistique française. Le verbe et la phrase, par A.-J. GREIMAS et J. DUBOIS (épuisé).
4. La grammaire générative, par N. RUWET (épuisé).
5. Pathologie du langage, par J. DUBOIS, L. IRIGARAY, P. MARCIE et H. HÉCAEN (épuisé).
6. La glossématique. L'héritage de Hjelmslev au Danemark, par K. TOBEGY (épuisé).
7. Linguistique française. Théories grammaticales, par M. ARRIVÉ et J.-CL. CHEVALIER (épuisé).
8. La phonologie générative, par S. A. SCHANE (épuisé).
9. Les modèles en linguistique, par M. GROSS (épuisé).
10. Pratiques et langages gestuels, par A.-J. GREIMAS (épuisé).
11. Sociolinguistique, par J. SUMPFF (épuisé).
12. Linguistique et littérature (épuisé).
13. L'analyse du discours, par J. DUBOIS et J. SUMPFF (épuisé).
14. Tendances nouvelles en syntaxe générative, par N. RUWET (épuisé).
15. La linguistique en U.R.S.S., par R. L'HERMITTE (épuisé).
16. Psycholinguistique et grammaire générative, par J. MELHER (épuisé).
17. L'énonciation, par TZVETAN TODOROV (épuisé).
18. L'ethnolinguistique, par B. POTTIER (épuisé).
19. La lexicographie, par Josette REY-DEBOVE (épuisé).
20. Analyse distributionnelle et structurale, par J. DUBOIS et Françoise DUBOIS-CHARLIER (épuisé).
21. Philosophie du langage, par J. SUMPFF (épuisé).
22. Sémiotique narrative : récits bibliques, par C. CHABROL et L. MARIN (épuisé).
23. Le discours politique, par L. GUESPIN, J.-B. MARCELLESI, D. MALDIDIER, D. SLAKTA (épuisé).
24. Épistémologie de la linguistique, par J. KRISTEVA (épuisé).
25. Neurolinguistique et neuropsychologie, par H. HÉCAEN.
26. La grammaire générative en pays de langue allemande, par D. CLÉMENT et B. GRUNIG.
27. La sémantique générative, par F. DUBOIS-CHARLIER et M. GALMICHE (épuisé).
28. La traduction, par J.-R. LADMIRAL (épuisé).
29. La paraphrase, par D. LEEMAN.
30. Logique et langage, par RYSZARD ZUBER (épuisé).
31. Sémiotiques textuelles, par M. ARRIVÉ et J.-C. COQUET (épuisé).
32. Le changement linguistique, par S. LECOINTRE et J. LE GALLIOT.
33. S. K. Saumjan et la grammaire générative applicative, par R. L'HERMITTE et H. WŁODARCZYK.
34. La linguistique en Grande-Bretagne dans les années soixante, par J. DURAND et D. ROBINSON.
35. Problèmes et méthodes de la sémiologie, par J. J. NATTIEZ.
36. La néologie lexicale, par L. GUILBERT.
37. Analyse du discours, langue et idéologies, par M. PÊCHEUX (épuisé).
38. La grammaire des cas, par J. M. ANDERSON et F. DUBOIS-CHARLIER.
39. Linguistique et pédagogie des langues, par F. KOSKAS et J.-R. LADMIRAL.
40. Problèmes de sémantique psychologique, par J.-F. LE NY.
41. Typologie du discours politique, par L. GUESPIN.
42. Argumentation et discours scientifique, par L. DANON-BOILEAU.
43. Modalités : logique, linguistique, sémiotique, par I. DARRAULT.
44. Les troubles de la lecture, l'alexie, par H. KREMIN et F. DUBOIS-CHARLIER.
45. Formation des discours pédagogiques, par C. DÉSIRAT et T. HORDÉ.
46. Langage et classes sociales. Le marrisme, par J. B. MARCELLESI.
47. Aphasie et agraphie, par Jean DUBOIS.
48. Quantificateurs et référence, par M. GALMICHE.
49. Saussure et la linguistique pré-saussurienne, par Claudine NORMAND.
50. Linguistique et latin, par C. TOURATIER.
51. Poétique générative, par D. DELAS et J.-J. THOMAS.
52. Analyse linguistique du discours jaurésien, par G. CHAUVEAU.
53. Le discours juridique : analyses et méthodes, par D. BOURCIER.
54. La métaphore, par J. MOLINO.
55. Analyse de discours et linguistique générale, par J.-M. MARANDIN.
56. La langue des signes, par F. GROSJEAN et H. LANE.
57. Apprentissage et connaissance d'une langue étrangère, par C. PERDUE et R. PORQUIER.
58. Au-delà de la sémiolinguistique. La sémiotique de C. S. PEIRCE, par F. PERALDI.
59. Conduites langagières et sociolinguistique scolaire, par F. FRANÇOIS.
60. Syntaxe générative et syntaxe comparée, par A. ROUVERET.
61. Bilinguisme et diglossie par J.-B. MARCELLESI.
62. Analyse du discours politique par Jean-Jacques COURTINE.
63. Formes syntaxiques et prédicats sémantiques, par M. GROSS.
64. Le temps grammatical, logiques temporelles et analyse linguistique, par R. MARTIN et F. NEF.

MARS 1982

LANGAGES

65

LANGAGES

Signification et référence dans l'antiquité et au moyen âge

par

**Marc BARATIN
Françoise DESBORDES**

F. DUPONT, J. PÉPIN, I. ROSIER

Larousse

CONSEIL DE DIRECTION

J. DUBOIS - A.-J. GREIMAS - B. POTTIER
B. QUEMADA - N. RUWET

La composition de ce numéro a été confiée à
Marc BARATIN et Françoise DESBORDES

Sommaire

Présentation

| | |
|---|-----|
| Marc BARATIN. — L'identité de la pensée et de la parole dans l'Ancien Stoïcisme | 9 |
| Florence DUPONT. — Cicéron, sophiste romain | 23 |
| Françoise DESBORDES. — Le langage sceptique | 47 |
| Marc BARATIN et Françoise DESBORDES. — Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin | 75 |
| Jean PÉPIN. — Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne | 91 |
| Irène ROSIER. — La théorie médiévale des Modes de signifier | 117 |

Abonnement à partir du 1^{er} janvier 1982

Un an, quatre numéros :

| | |
|-----------------|--------|
| France | 135 FF |
| Étranger | 136 FF |
| Le numéro | 38 FF |

Spécial enseignants (un an, quatre numéros) :

| | |
|--------------|--------|
| France | 128 FF |
|--------------|--------|

Larousse

13-21, rue du Montparnasse, 75006 Paris - C. C. P. Paris 6245-85

**Signification et référence
dans l'antiquité et au moyen âge**

SPECIAL

PRÉSENTATION

Dans son effort de délimitation d'un champ de recherches, la linguistique refoule son histoire du côté de l'anecdotique, sans utilité sinon sans intérêt. Toute théorie non opératoire dans le champ défini est réputée non linguistique : c'est largement le cas pour les théories que fait connaître cette histoire, et dont on ne retient que les éléments dits précurseurs, dans une conception de la linguistique comme science cumulative résultant d'un progrès sélectif.

La clôture du champ est justifiée *a posteriori* par le rendement qu'elle permet, mais elle demeure fragile et comme poreuse dans la mesure même où ce rendement est sa seule justification. Cette fragilité est à l'occasion perçue dans les problèmes que pose la délimitation de frontières avec d'autres points de vue sur le langage, mais elle n'est jamais dénoncée en tant que telle parce que la linguistique ne se propose évidemment pas de fournir la théorie de ce qu'elle exclut de son champ. Toutefois, l'examen de ce qu'elle exclut, résidu des théories qu'elle a dépassées, peut conduire à s'interroger sur l'effort de clôture de la linguistique, voire à remettre en question l'existence même d'une clôture. De plus, et c'est plus grave, cette histoire pourrait montrer que la linguistique n'a pas abandonné certaines des positions antérieures, devenues alors, malgré qu'elle en ait, des présuppositions non perçues.

La linguistique date sa fondation scientifique de la conception saussurienne qui « se place de prime abord sur le terrain de la langue » par l'exclusion de tout autre point de vue sur le langage. De ce fait, sont évacuées *a priori* toutes les théories précédentes qui, fondées sur la notion de représentation, renvoient à autre chose qu'à la langue. C'est l'enjeu de l'arbitraire du signe. Toutefois les oppositions saussuriennes langue/parole, signifié/signifiant..., aboutissent en pratique à l'établissement d'une dissymétrie du type invariant/variables, qui reconstitue la notion de représentation là-même où elles devaient l'exclure. Qu'il s'agisse en effet de grammaire générative ou de morphématique, l'idée de traduction, de représentation, s'insinue si peu que ce soit entre l'énoncé et sa structure, entre les deux faces du signe. L'omniprésente problématique de la « correction » en est le meilleur témoin, qui suppose l'incorrect et par là la déviance d'une réalisation par rapport à l'invariant représenté.

C'est précisément par le biais de la correction que Platon puis Aristote donnent son assise à la notion de représentation, pour fonder le discours scientifique lui-même.

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'Article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

Commission paritaire n° 56492

© Librairie Larousse, Paris. Printed in France

Contre les conceptions magiques ou sophistiques d'une parole active, ils soutiennent que le réel se reflète dans la pensée, qui se reflète dans le langage. Dès lors, la validité de la connaissance et la possibilité de sa transmission dépendent de la correction du langage — c'est-à-dire d'une *conformité*, envisagée du reste de diverses façons, vérité étymologique, « norme », etc. Cette conception qu'on peut dire grossière n'a pas cessé d'être raffinée, mais elle reste à la base des recherches sur le langage comme instrument de communication : l'utilisation, même implicite, de la notion de représentation, découle de la dualité posée entre ce qu'il y a à communiquer et un instrument pour le communiquer. Cette dualité est ainsi toujours présente dans les notions de *signification* et de *référence*, considérées comme purement linguistiques, mais qui ne sont que des manifestations ponctuelles du problème plus général de la représentation.

Pour rendre compte de cet échec à expulser la notion de représentation, il peut être instructif d'examiner d'autres théories qui se sont elles aussi placées dans une perspective de non représentation, comme la linguistique actuelle.

Ces théories procèdent à une réduction de la notion de représentation, soit en en réduisant la pertinence dans l'analyse du langage, soit au contraire en posant que le dualisme constitutif de la notion de représentation est si radical que ses deux termes sont sans commune mesure. Dans le premier cas, le langage n'est pas conçu comme représentation, dans le second, l'analyse aboutit à définir l'existence d'un non représentable qui de ce fait échappe au langage. Tandis que le premier postulat vise à dégager l'analyse linguistique de toute transcendance, le second constitue au contraire la base d'une articulation entre la linguistique et la théologie.

A l'encontre des théories de Platon, d'Aristote et d'un certain nombre de leurs continuateurs, certains des choix les plus marquants de l'Antiquité font ainsi purement et simplement l'économie de la notion de représentation, en refusant ses applications dans l'analyse du langage.

Une première application de la notion de représentation consiste à poser que l'énoncé est *second par rapport à la pensée*. Deux théories différentes s'opposent à cette conception, et l'on pourrait les résumer en deux formules : *penser, c'est dire, et dire, c'est faire*. La théorie stoïcienne nie ainsi toute préexistence à la pensée : d'une part il n'y a pas de signifié sans signifiant, et d'autre part la conception que les Stoïciens ont du signe exclut la possibilité d'établir une distinction entre le signifié et ce qu'on appellerait le concept ; il y a par conséquent concomitance nécessaire et absolue entre la pensée et la parole : *penser, c'est dire*. (cf. Marc Baratin, *L'identité de la pensée et de la parole dans l'Ancien Stoïcisme*). La théorie cicéronienne ne nie pas qu'il y ait préexistence, ou même concomitance, de la pensée, mais ce point n'est pas essentiel. Il s'agit de poser que la parole ne consiste pas à informer mais à agir sur l'interlocuteur : dire, c'est faire. Il y a là une réhabilitation de la rhétorique qui doit être nettement marquée : la rhétorique cicéronienne est une analyse de la parole comme acte, essentiellement politique (cf. Florence Dupont, *Cicéron, sophiste romain*).

Une autre application de la notion de représentation consiste à poser que l'énoncé est *second par rapport à la langue*, c'est-à-dire à concevoir l'énoncé comme représentation d'une structure linguistique préexistante. Cette théorie, qui est de tradition celle des grammairiens, est dès l'Antiquité fortement articulée à la conception de l'énoncé comme représentation de la pensée : poser que le langage doit relever d'une certaine conformité, et par là que l'on ne doit pas dire n'importe quoi, constitue un appel à une législation interne qui montrerait, à partir de la langue elle-même, l'impossibilité de tout dire. A cette théorie s'opposent explicitement les Sceptiques, pour qui il n'y a rien d'autre que la parole actualisée. La question centrale est alors de savoir si le langage est un système ou un corpus (cf. Françoise Desbordes, *Le langage sceptique*).

En face de ces théories de la non représentation qui procèdent de l'exclusion de la notion de représentation, d'autres analyses du langage sont également fondées sur la non représentation, mais au nom de l'existence d'un non représentable. La radicalisation linguistique de cette réflexion apparaît avec l'interrogation de saint Augustin : si les mots sont des signes, de quoi sont-ils les signes ? L'analyse d'Augustin le conduit alors à poser qu'on ne peut être sûr de ce que représentent les signes que lorsqu'ils se représentent eux-mêmes. Pour le reste, tout ce que la parole pourrait paraître représenter est incommensurable avec elle (cf. Marc Baratin et Françoise Desbordes, *Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin*). Cette perspective a d'autres implications. Parler de Dieu ne pose pas seulement le problème de la saisie de Dieu mais aussi celui de la communication de cette saisie. Ainsi axée sur la communication, l'analyse qu'on pourrait dire théologico-linguistique se développe en une réflexion sur la hiérarchie des langages, langage intérieur, langage prononcé et langage écrit, qui conduit à une mise en parallèle des rapports écriture/parole, parole/pensée, pensée/transcendance, sur le mode de la représentation dévaluée, empreinte, symbole ou signe — où l'écriture joue évidemment le rôle de matrice (cf. Jean Pépin, *Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne*).

Les applications de la notion de représentation sont enfin refusées d'une dernière façon, qui fonde la conception actuelle, et qui consiste à en rejeter l'analyse hors du champ de la linguistique. Cela revient à admettre éventuellement la pertinence et la validité de la notion de représentation à propos du langage, mais à nier que l'analyse du langage doive pour autant prendre cette notion en compte. Cette conception était déjà celle des Modistes, pour qui l'analyse du langage doit se limiter à la constitution interne de cet *instrument* de la représentation, cependant que les problèmes posés par la représentation elle-même relèvent de la logique (cf. Irène Rosier, *La théorie médiévale des modes de signifier*). Se trouve alors exclu du champ de la linguistique tout ce qui concerne les rapports de l'énoncé et de ce qu'il est censé représenter.

Cette problématique de la non représentation n'est qu'un aspect parmi d'autres dans la diversité des modes d'analyses du langage que l'histoire de la linguistique révèle. Il en est beaucoup d'autres, tant sur des points aussi généraux que sur des

points de détail¹. Nous souhaitons seulement que les articles ici rassemblés contribuent à un réexamen de la *pluralité* fondamentale de la linguistique. Car la délimitation actuelle du champ de la linguistique n'est peut-être pas déterminée par la langue, mais bien par la linguistique elle-même, donc par son histoire.

Marc Baratin, Françoise Desbordes

1. Cf. par exemple notre ouvrage, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique, I. Les théories*, Paris Klincksieck, 1981.

Marc BARATIN
Université de Paris-Sorbonne

L'IDENTITÉ DE LA PENSÉE ET DE LA PAROLE DANS L'ANCIEN STOÏCISME

Je ne pense que quand je parle.
GAMBETTA

Dès l'Antiquité, le système philosophique de l'Ancien Stoïcisme a été victime d'un phénomène de rejet. Alors que Chrysippe, le « second fondateur » de l'Ecole¹, est crédité de plusieurs centaines d'écrits, ce qui n'est pas invraisemblable si l'on veut bien compter l'équivalent de nos modernes compte-rendus, notes d'information ou réactions d'humeur, aucun ne nous est parvenu. L'essentiel de nos connaissances nous vient de deux sources marginales : les ouvrages du philosophe sceptique Sextus Empiricus, qui cite abondamment les Stoïciens pour les réfuter, et le résumé de la doctrine stoïcienne présenté par le compilateur Diogène Laërce. La fidélité de ce résumé paraît d'autant plus grande que son auteur s'abstient de toute intervention personnelle. Mais précisément, la lecture de Diogène Laërce, en donnant une impression certainement exacte de la démarche de l'Ancien Stoïcisme, permet de comprendre le rejet dont cette philosophie a été l'objet. C'est presque une caricature des systèmes dogmatiques à prétention universalisante : la doctrine se développe par le seul moyen d'une succession de définitions où tout est censé se tenir et où l'on doit *a priori* tout accepter si l'on admet un seul élément. Le résultat de cette démarche fut l'inverse de ce que les Stoïciens devaient en escompter. L'influence de leur doctrine fut essentiellement *partielle*. Leurs épigones officiels, ceux du Moyen Stoïcisme et du Stoïcisme Tardif, mais aussi tous ceux qui à l'occasion se sont inspirés de l'Ancien Stoïcisme, ne se sont jamais attachés à l'ensemble de la doctrine mais seulement à tel ou tel de ses aspects, en négligeant le reste, et surtout en négligeant l'articulation de l'aspect envisagé avec le reste de la doctrine. C'est notamment le cas de l'analyse linguistique de l'Ancien

1. Chrysippe (vers 280 — vers 205 av. J.-C.) fut, à la tête de l'Ecole stoïcienne, le successeur de Zénon de Citium et de Cléanthe d'Assos. C'est le principal représentant de l'Ancien Stoïcisme. Les deux autres phases du stoïcisme sont le Moyen Stoïcisme, dominé par Panétius de Rhodes et Posidonius d'Apamée aux II^e et I^{er} s. av. J.-C., et le Stoïcisme Tardif, presque uniquement préoccupé par des problèmes éthiques (Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle).

Stoïcisme². La place qui lui est accordée dans l'ensemble de la doctrine est très importante, et l'influence qu'elle a eue dans l'Antiquité est considérable, mais cette analyse a été presque immédiatement isolée de son contexte, perdant par là une partie du sens qu'elle ne pouvait manquer d'avoir dans un système aussi clos.

L'Ancien Stoïcisme lui-même a une grande part de responsabilité dans cette fragmentation de son système. Cet ensemble de définitions se prête en tant que tel à des découpages ponctuels parce qu'une présentation par définitions dissimule l'importance relative de chacune par rapport aux autres. L'effet de cette fragmentation est que l'on reconnaît volontiers que les Stoïciens se sont intéressés à l'analyse linguistique, mais, considérée en elle-même, elle est jugée trop philosophique par les linguistes, et trop linguistique par les philosophes.

On peut à l'inverse essayer de reconstituer, au travers de ces classements, le sens de la démarche qui y conduit, pour saisir par là dans sa nécessité la place de l'analyse linguistique dans leur doctrine et l'importance qu'elle y revêt.

1. L'analyse du signifiant et du signifié : pas de contenu de pensée en dehors d'une forme linguistique.

L'Ancien Stoïcisme divise la philosophie en trois parties, la logique, la physique et l'éthique, dont le développement doit s'effectuer dans cet ordre. La logique est elle-même divisée en dialectique et rhétorique. La dialectique est donc ce par quoi commence le discours philosophique stoïcien. Elle est à son tour scindée en deux parties, l'une portant sur le signifiant et l'autre sur le signifié³.

Le signifiant de la doctrine stoïcienne est découpé selon trois réalisations possibles. Le *signifiant vocal* (*phônê*) n'est *a priori* ni articulé ni porteur de signification, et comprend donc aussi bien la voix animale que la voix humaine. Le *signifiant prononcé* (*lexis*) est caractérisé par le fait qu'il est articulé, mais sans être *a priori* porteur de signification. Enfin le signifiant énoncé (*logos*) est doublement caractérisé par le fait qu'il est articulé et porteur de signification. Les Stoïciens appellent *sêmainon* (signifiant) la notion même de signifiant, envisagée indépendamment de ses réalisations. A

la suite de cette présentation, Diogène Laërce donne la définition des *éléments du prononcé*, c'est-à-dire des sons élémentaires, puis celle des *constituants de l'énoncé*, nom, verbe, conjonction, etc. Suivent les définitions des critères de correction de l'énoncé, puis de certains types formels d'énoncés.

De son côté, l'analyse des signifiés est présentée comme corrélatrice à une étude des *contenus de pensée*, car tout ce qui est signifié, ce sont des contenus de pensée. Toutefois, ces contenus de pensée ne sont eux-mêmes des signifiés que quand ils s'incorporent dans un signifiant, c'est-à-dire dans le cadre de la langue : considérés indépendamment de cette incorporation, ce sont des *énonçables*, constituant le contenu virtuel des énoncés. Ainsi, selon le point de vue, les Stoïciens parlent de contenu de pensée (*pragma*)⁴, quand celui-ci est envisagé indépendamment de son incorporation dans un signifiant, d'énonçable (*lekton*) en tant que ce contenu de pensée est le contenu virtuel de l'énoncé, de signifié enfin (*sêmainomenon*) quand le contenu de pensée se réalise dans un signifiant. Dans son exposé, Diogène Laërce isole tout d'abord l'énoncé assertif, c'est-à-dire l'expression linguistique d'un contenu de pensée susceptible d'être vrai ou faux. Cette analyse passe par une définition du prédicat, conçu comme noyau de l'énoncé. Puis Diogène Laërce définit les énoncés non assertifs, c'est-à-dire les modalités d'énoncés. La suite de l'analyse porte sur les diverses formes de l'assertion, forme simple quand elle est affirmative, négative, etc., forme composée quand les assertions sont coordonnées, disjointes, constituées en système conditionnel, etc. Cette présentation aboutit au calcul des propositions, c'est-à-dire à l'analyse de la validité des relations que les énoncés entretiennent entre eux.

La place initiale accordée à la dialectique dans le système stoïcien, et la division de cette dialectique en étude du signifiant et étude du signifié, sont conformes à la problématique qui traverse la philosophie grecque. Cette problématique tient à une interrogation sur la possibilité et la validité de la science, et, par là, sur l'énoncé scientifique. Dès lors qu'un énoncé assertif apparaît comme une certaine représentation du monde, qu'est-ce qui, dans cet énoncé, garantit sa validité par rapport à ce qu'il décrit ? En d'autres termes, est-ce qu'un énoncé peut comporter les garanties de l'information qu'il énonce, et est-ce que par là un discours scientifique est possible en dehors des garanties particulières et extra-linguistiques que ses conditions d'énonciation peuvent lui apporter⁵ ?

A cette question, deux réponses sont apportées avant l'Ancien Stoïcisme. La réponse platonicienne est un constat d'échec. D'une part les mots n'ont pas de relation

2. Elle est présentée par Diogène Laërce, *Vie des Philosophes*, VII, 55-83. Pour une traduction, cf. Marc Baratin et Françoise Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, (I. *Les théories*). Klincksieck, 1981, pp. 121-128.

3. Les deux termes sont parallèles aux termes français : *to sêmainon* (le signifiant) est le participe actif substantivé du verbe *sêmainein* (signifier) et *to sêmainomenon* (le signifié) est le participe passif substantivé du même verbe.

4. Sur ce terme de *pragma*, cf. note 16.

5. C'est cette même problématique qui rend compte de la division de la *logique*, ou étude du langage, en deux parties : la dialectique est l'étude du langage dans son strict rapport aux choses, tandis que la rhétorique est l'étude du langage comme moyen de communication, c'est-à-dire dans son rapport à l'interlocuteur.

de conformité automatique aux choses, et de ce fait ils ne sont pas indicatifs de ces choses auxquelles ils sont attribués : par là, il est possible d'attribuer à une chose un nom qui n'est pas le sien ⁶. D'autre part, un énoncé peut tout aussi bien énoncer ce qui est que ce qui n'est pas ⁷. Il est donc possible de dire le faux, et par conséquent un énoncé n'est pas vrai de par sa seule constitution d'énoncé. Donc un énoncé ne peut être tenu pour valide par rapport à ce qu'il décrit si on l'abstrait de ses conditions d'énonciation : seul, « il n'est pas de force à se défendre ni à se porter secours à lui-même » ⁸.

La solution aristotélécienne est différente. Pour Aristote, il ne s'agit pas d'établir une relation entre les mots et les choses mais entre les signifiés et les référents correspondants. Un même mot peut avoir plusieurs signifiés, mais chaque signifié ne correspond qu'à un seul référent. C'est donc en dissociant la forme des éléments du système linguistique et ce qu'ils signifient qu'on peut faire la théorie de la relation de la langue et des choses, et par là donner au discours scientifique, en tant que signifié spécifique, les moyens de garantir sa validité par rapport aux choses qu'il décrit. Ce point de vue conduit Aristote à isoler les signifiés des signifiants, et à classer les signifiés ⁹. Cette classification des signifiés, et l'analyse de leurs relations, permettent le calcul des prédicats et la syllogistique, c'est-à-dire la vérification de la validité des énoncés scientifiques comme organisations spécifiques de signifiés : le syllogisme est ce mode d'organisation des signifiés dont la validité est vérifiable indépendamment de toute condition d'énonciation.

Les philosophes de l'Ancien Stoïcisme fondent leur analyse sur cette bipartition du signifiant et du signifié, mais dans une perspective radicalement distincte de celle d'Aristote. Cette bipartition de l'analyse n'a pas ici pour fonction d'isoler le signifiant et le signifié mais à l'inverse de dégager leur association. Ces deux éléments sont en effet l'objet d'analyses spécifiques mais chacun est envisagé en fonction de l'autre. L'analyse du signifiant progresse ainsi de façon à cerner et à caractériser ce type particulier de matière phonique qui est porteur d'un signifié : dans la classification stoïcienne, c'est l'énoncé. L'énoncé est inclus dans l'analyse du signifiant : c'est d'abord et fondamentalement du signifiant, mais en tant qu'il est porteur d'un signifié. L'analyse du signifiant est donc assurément spécifique : il s'agit de caractériser de la matière phonique, mais dans son rapport au signifié.

De même, l'analyse du signifié est limitée au cadre antérieurement défini, c'est-à-dire à l'énoncé : le dégagement du prédicat comme noyau de l'énoncé, la différencia-

6. C'est tout l'objet du *Cratyle* : quelle que soit l'origine des mots, naturelle ou conventionnelle, leur conformité aux choses n'a rien d'évident.

7. Cf. *Sophiste*, 261 d - 264 b.

8. *Phèdre*, 275 e.

9. C'est la démarche suivie dans les *Catégories*.

tion des énoncés selon leurs modalités, le classement des énoncés assertifs, limitent l'analyse des « contenus de pensée » au seul cadre de l'énoncé, c'est-à-dire, étant donné ce qui a été vu précédemment, au signifié en tant qu'il correspond à un signifiant. Là encore, l'analyse du signifié est spécifique : les caractérisations dont le signifié est susceptible sont distinctes de celles du signifiant, mais le signifié n'est envisagé qu'en tant qu'il correspond à un signifiant. Il n'y a donc pas de « contenus de pensée » en dehors d'une forme linguistique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de pensée sans parole, parole intérieure ou émise. En revanche les Stoïciens admettent qu'il puisse exister des formes linguistiques sans contenu de pensée correspondant : comme ils envisagent trois réalisations du signifiant, selon qu'il n'est ni articulé ni porteur de signification, ou seulement articulé, ou à la fois articulé et porteur d'une signification, ils admettent que le signifiant puisse ne pas correspondre à un signifié. L'association du signifiant et du signifié doit donc être une *adéquation*, ce qui autorise *a contrario* l'usage de la notion de correction linguistique : dès lors que le signifiant ne correspond pas automatiquement à un signifié, il peut lui correspondre plus ou moins exactement. Par conséquent, il n'y a pas de pensée sans parole, mais à l'intérieur de la parole, le rapport entre le signifiant et le signifié peut être plus ou moins adéquat. Les modalités de cette adéquation, c'est-à-dire les critères de la correction linguistique, sont brièvement indiqués par Diogène Laërce ¹⁰. L'essentiel est que la bipartition de l'analyse n'aboutit pas à analyser le signifiant et le signifié de telle façon qu'ils se trouveraient isolés l'un de l'autre : il s'agit au contraire de cerner leur association.

2. La théorie de l'énoncé et ses implications : la pensée ne procède que par relations.

Le point où se réalise cette association est l'énoncé, et lui seul. La notion de mot est exclue de cette analyse. On doit en conclure que le mot ne constitue pas par lui-même un point de jonction entre un signifiant et un signifié. L'explication de ce point de vue nous est fournie par une remarque communément attribuée aux Stoïciens, et plus précisément à Chrysippe ¹¹. Cette remarque, fondamentale dans la pensée stoïcienne, est que tout mot est ambigu. Entre la présentation de Diogène Laërce et cette remarque, le lien n'est pas trop obscur. Partant de la constatation que la séquence phonique correspondant à l'élément appelé « mot » est susceptible de correspondre à des signifiés variables selon les contextes où elle apparaît, ce qu'Aristote avait déjà largement noté à propos de l'homonymie et de la synonymie, les Stoïciens en tirent la conclusion que ce type de séquence phonique n'est pas *en lui-même* le lieu d'une jonction entre

10. *Vies...*, VII, 59. Deux types de critères sont retenus, les uns positifs (la *grécité*, la *clarté*, la *concision*, la *justesse* et l'*élégance*), et les autres négatifs (le *solécisme* et le *barbarisme*).

11. Cf., entre autres, Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XI, 12.

un signifiant et un signifié : il ne l'est qu'en tant qu'élément de la séquence plus large où il apparaît, c'est-à-dire l'énoncé¹². L'idée est ainsi qu'un mot n'est pas en lui-même porteur d'un signifié, mais seulement en tant qu'il est le constituant d'un énoncé. Il n'y a donc pas de mots dans cette analyse, mais seulement des constituants de l'énoncé, qui se définissent selon le type de sens dont ils sont porteurs dans un énoncé ou selon la fonction qu'ils y occupent, c'est-à-dire toujours par rapport à l'énoncé¹³.

Dès lors que l'analyse du signifié est ainsi limitée au cadre de l'énoncé, non seulement il n'y a pas de pensée sans parole mais il n'y a pas de pensée en dehors de l'énoncé. Or l'énoncé est une combinatoire : par l'usage qu'ils font de la notion de prédicat, les Stoïciens présentent ce que signifie l'énoncé comme étant la combinaison de deux éléments, dont l'un, le prédicat, est ce qui est dit de l'autre¹⁴. Puisque la pensée ne peut s'effectuer que dans le cadre de l'énoncé, et que l'énoncé est une combinatoire, la pensée ne s'effectue que par combinaison. Par là, on ne pense que des relations : l'énonçable, c'est-à-dire le contenu virtuel de l'énoncé, est ainsi présenté comme procédant d'une mise en relation¹⁵. De ce fait, ce ne sont pas les êtres eux-mêmes qui sont objets de pensée, mais les relations dans lesquelles ils entrent. Ces relations dans lesquelles ils entrent, ce sont les événements dont ils sont l'occasion. On ne pense donc pas des êtres mais des événements¹⁶.

12. C'est le principe qu'Augustin développe dans le *De dialectica*, IX, en l'attribuant aux « dialecticiens », c'est-à-dire aux Stoïciens : « Quand les dialecticiens disent que tout mot est ambigu, il s'agit de mots considérés isolément... Tout mot est ambigu, et l'on explique un mot ambigu avec des mots, bien sûr, mais avec des mots combinés, qui ne sont plus dès lors ambigus ».

13. Un énoncé peut être lui-même ambigu : Diogène Laërce en cite un exemple (*Vies...*, VII, 62), et Galien, qui présente la typologie stoïcienne des ambiguïtés (*Sur les sophismes*, IV), le reprend également, quoique sous une forme un peu différente. Il apparaît d'après cet exemple, et les autres cités par Galien, qu'un énoncé n'est ambigu que lorsqu'il ne permet pas par lui-même de désambiguïser l'un des mots qu'il comporte, c'est-à-dire lorsqu'un de ces mots reste, au moins partiellement, ambigu. Un énoncé ambigu ne l'est donc que par contre-coup, alors qu'un mot l'est intrinsèquement. On comprend par là la place marginale que ce phénomène occupe dans la classification de Diogène Laërce : il ne s'agit que d'un phénomène exceptionnel, non d'une caractéristique intrinsèque.

14. Les réalisations formelles de cette combinaison sont variables : l'élément à propos duquel on dit quelque chose peut être inclus dans le verbe (*graphô* : j' - écris) ou dénommé (*Sôkratês graphêi* : Socrate écrit) et le prédicat lui-même peut se présenter sous plusieurs formes (verbe seul s'il est intransitif, verbe combiné à un autre élément s'il est transitif, etc.).

15. *Vies...*, VII, 53.

16. Il est caractéristique que les Stoïciens, pour désigner le troisième terme du triangle dont les deux autres sommets sont le signifiant et le signifié, emploient le terme de *tugkanon* (ce qui se produit, l'événement). La présentation qu'en fait Sextus Empiricus, qui applique cette notion

Une application de ce principe nous est fournie par la définition que les Stoïciens donnent du nom. Ils le définissent en effet comme signifiant non pas un être mais la caractéristique d'un être¹⁷. Ce qui précède apporte un premier éclairage à cette définition. Soit par exemple un objet du monde sensible, un « être » quelconque. Il faut que quelqu'un constate l'existence de cet être pour qu'il soit susceptible d'être dénommé. Mais précisément, ce que cette personne constate, ce n'est pas cet être en soi, c'est qu'il lui « tombe sous le sens » : c'est cette « relation de contact » (*periptôsis*) qui constitue en l'occurrence le contenu de pensée¹⁸. La dénomination n'est pas alors celle de l'être dont il s'agit mais celle de cette relation, puisque c'est elle seule qui a été pensée. Diogène Laërce écrit de même qu'« on a pensé la mort par antinomie à la vie »¹⁹. On a donc pensé une relation, celle d'antinomie à la vie, et c'est à cette relation que le nom de *mort* est affecté. Cela ne contrarie pas le principe selon lequel il n'y a pas de pensée en dehors de l'énoncé, car une fois dénommée, cette relation n'apparaît plus comme telle. Diogène oppose en effet très clairement deux temporalités : on *pense* la mise en relation constitutive de l'énoncé, mais on *a pensé* la mort par relation d'antinomie à la vie. Autrement dit, en énonçant le mot *mort*, on ne *pense* plus une relation d'antinomie à la vie : cette relation est ce à quoi ce mot a été affecté, mais une fois cette dénomination faite, le mot *mort* ne constitue plus en lui-même une relation : c'est seulement le constituant d'un énoncé, c'est-à-dire d'une autre relation.

Dès lors que dénommer, c'est affecter un nom à une relation, la définition stoïcienne du nom s'éclaire. Cette relation est en effet ce qui caractérise un être, tandis qu'il est lui-même inaccessible. Si l'on admettait qu'un être pût échapper à toute relation avec d'autres êtres, il ne serait ni caractérisé ni caractérisable : il ne serait même pas. En revanche un être est caractérisé s'il lui arrive quelque chose, s'il est l'objet d'un événement, autrement dit s'il entre dans une relation. Le nom par conséquent, comme constituant de l'énoncé, c'est-à-dire dans un énoncé, et en tant qu'il est une dénomination affectée à une relation, ne signifie pas un être mais la caractéristique d'un être. Cette caractéristique peut être spécifique, c'est le cas du nom propre qui dans un énoncé signifie ce qui caractérise un être particulier, mais elle peut être aussi commune, c'est le cas du nom commun qui dans un énoncé signifie ce qui caractérise

à un être et en fait par là l'équivalent exact du référent, est impropre par rapport à la doctrine de l'Ancien Stoïcisme, et provient selon toute vraisemblance d'une réinterprétation secondaire. Le terme de *pragma*, qui a pu paraître surprenant à certains exégètes pour exprimer la notion de « contenu de pensée », est à mettre en relation avec ce *tugkanon* : les deux termes signifient « ce qui se produit », mais envisagés de deux points de vue différents, d'où la traduction d'« événement » et de « contenu de pensée ».

17. *Vies...*, VII, 58.

18. *Vies...*, VII, 53 : « Ce qui est perceptible aux sens (*ta aisthêta*) a été pensé par contact (*kata periptôsin*) ».

19. *Vies...*, VII, 53.

plusieurs êtres. Donc un énoncé composé d'un nom et d'un verbe est l'expression d'une relation où se trouve impliqué ce qui a antérieurement été une relation. Le système est indéfiniment récurrent : on ne pense que des relations.

Mais ce système pose un problème d'origine absolue : s'il n'y a que des relations, et que les noms sont des dénominations de relations, donc d'énoncés, quel était le statut de la dénomination initiale ? Il est possible de refuser simplement que le problème soit posé : c'est la démarche moderne vis-à-vis de l'origine du langage. Mais les Anciens n'envisagent pas de ne pas poser un problème sous prétexte que sa solution ne peut être qu'aléatoire : il leur faut, mais il leur suffit, qu'elle soit cohérente avec le reste de l'analyse. Les Stoïciens recourent ainsi à la fiction de l'onomatopée, qui permet de poser que dans les dénominations originelles, le signifiant était indicatif du signifié²⁰. Par là, les premiers mots constituaient par eux-mêmes un point de jonction entre un signifiant et un signifié, et en tant que tels, ils étaient par eux-mêmes indicatifs d'une relation. Ils n'étaient pas encore ambigus. Ils le sont devenus parce que le lexique s'est développé à partir de ces premiers mots, ce développement obscurcissant progressivement la relation entre les signifiants et les signifiés et permettant toutes les variations²¹. L'essentiel est de saisir que la théorie de l'onomatopée n'est pas un point de doctrine dicté par le désir de théoriser dans une analyse linguistique la constatation enfantine qu'il existe des onomatopées dans le lexique : c'est au contraire une solution cohérente qu'on peut apporter à l'intérieur de ce système de relations si l'on accepte de poser le problème de leur origine.

L'effet de cette analyse, considérée dans son ensemble, dépasse le cadre de la linguistique et détermine la conception stoïcienne de la physique, qui dans cette philosophie succède à la logique. Cette physique est fondamentalement matérialiste : pour les Stoïciens, le monde est un ensemble de « corps », dans la mesure où seul existe ce qui est capable d'exercer une action ou d'en subir une ; or seule la matière a cette capacité. En d'autres termes, chaque élément du monde n'a d'existence que par les relations qu'il entretient avec d'autres éléments : la matière n'existe qu'au travers des événements. Ainsi, de même que la linguistique stoïcienne exclut le mot au profit du

constituant de l'énoncé, leur physique ne reconnaît de statut aux choses que par rapport au monde. Le monde se différencie donc nécessairement des choses en ce que lui n'est en relation avec rien, ce qui fait de lui un ensemble clos, comme l'est l'énoncé : « Le monde est un corps parfait, mais ses éléments ne sont pas parfaits parce qu'ils ont une certaine relation au tout et n'existent pas par eux-mêmes »²². C'est l'application à la physique du modèle dégagé dans l'analyse du langage. Et précisément, de même qu'il faut pour la langue la fiction de l'onomatopée, il faut dans la physique une sorte de premier moteur qui assure la relation initiale et par là garantit l'unité du monde. C'est la Raison : puisque le monde est un ensemble clos de relations, tout se tient, le monde est cohérent. Il est donc organisé par une rationalité, qu'on peut interpréter ou non comme une divinité.

Il faut souligner que l'ensemble de cette conception est contenue dans la constatation que tout mot est ambigu. Dès lors en effet que le sens n'apparaît que dans l'énoncé, et que l'énoncé est une mise en relation, on ne pense que des relations. C'est donc à partir de cette réflexion sur l'ambiguïté des mots que l'analyse s'organise.

3. La théorie de l'énoncé et ses implications : la conception stoïcienne du signe.

La conception de l'énoncé comme point de jonction entre le signifiant et le signifié permet de saisir la théorie stoïcienne du signe et par là de préciser la relation de la pensée et de la parole.

La notion de signe ne se distingue guère jusqu'aux Stoïciens de celle d'indice : c'est l'élément de médiation qui permet la connaissance d'un autre élément. Partant de là, les Stoïciens affectent spécifiquement cette notion au domaine linguistique. On peut reconstituer leur démarche d'après le texte de Sextus Empiricus qui nous rapporte cette conception du signe²³, et compte tenu de l'analyse présentée dans le texte de Diogène Laërce. Soit une situation donnée où il y ait du feu et où il y ait de la fumée. Les Stoïciens refusent de considérer que la fumée en elle-même puisse être un signe ; en soi la fumée n'est que de la fumée : pour que la fumée soit *signe* du feu, il faut d'abord que la fumée et le feu soient constitués en objets de pensée. C'est par le biais de sa représentation, c'est-à-dire de l'empreinte qu'elle produit dans l'esprit de qui la perçoit, que la fumée peut constituer, en association avec la représentation du feu, l'indice qu'il y a du feu. Partant de cette conception de l'indice, les Stoïciens en restreignent le champ au domaine linguistique. Comme il n'y a pas de pensée sans

22. Plutarque, *Sur les Contradictions des Stoïciens*, XLIV. La formule est attribuée à Chrysippe.

23. Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, II, 244-256.

20. Sur cette théorie stoïcienne de l'onomatopée, cf., par exemple, l'exposé d'Augustin dans le *De dialectica*, VI.

21. Dans l'exposé d'Augustin (*De dialectica*, VI) on voit avec quelle insistance les Stoïciens soulignaient que le développement du lexique procède lui-même par relations : à partir d'un terme onomatopéique, on crée, pour représenter quelque chose de semblable à ce qui est représenté par ce terme, un terme phonétiquement semblable au premier, mais de telle sorte qu'il n'y a plus alors de relations d'onomatopée entre ce terme créé et la chose désignée. De là, il peut aussi y avoir des relations de simple proximité, des relations de contrariété, etc., qui permettent, à partir d'un nombre limité d'onomatopées originelles, de rendre compte de l'immensité d'un lexique.

parole, le contenu de pensée qu'est l'objet de la représentation est verbalisé du fait même qu'il est un contenu de pensée : les Stoïciens soulignent qu'il n'y a de représentation que verbalisée. Donc c'est cette représentation en tant qu'elle est verbalisée qui peut constituer un signe. Mais la représentation verbalisée de la fumée ne peut s'effectuer sous la seule forme du mot *fumée* : comme il n'y a pas de contenu de pensée en dehors de l'énoncé, la représentation de la fumée, en tant que celle-ci est perçue par les sens, s'effectue par définition sous la forme d'une relation, c'est-à-dire sous la forme d'un énoncé qui serait en français du type *il y a de la fumée*, expression de la relation par contact qui s'établit entre la fumée et celui qui la perçoit. Mais considéré en soi, cet énoncé n'est pas un élément de médiation : il est seulement la forme linguistique qui correspond à la représentation du fait qu'il y a de la fumée. Donc, c'est dans *s'il y a de la fumée*, *il y a du feu* que *il y a de la fumée* est le signe de *il y a du feu*, l'énoncé antécédent étant posé comme impliquant l'énoncé conséquent, c'est-à-dire comme étant l'élément de médiation par lequel on arrive à l'énoncé conséquent. C'est la base de la définition stoïcienne du signe telle qu'elle est rapportée par Sextus : « le signe est un énoncé assertif, c'est l'énoncé antécédent dans une assertion d'implication »²⁴.

La base de cette analyse est bien que le signe est un élément de médiation : il n'y a pas de signe qui ne soit signe de quelque chose. Mais si le signe est lui-même un élément de médiation, il n'y a pas en revanche de médiation entre le signe et ce qu'il signifie : la relation est immédiate. Il est donc nécessaire que le signe et ce qu'il signifie soient concomitants. Cette concomitance se réalise dans l'assertion d'implication : cette assertion d'implication constitue en soi une unité, et c'est cette unité qui assure l'immédiateté de la relation du signe à ce qu'il signifie. Toutefois, cette unité se constitue à partir de deux éléments, le signe et ce qu'il signifie, qui sont hiérarchisés puisque l'un permet d'accéder à l'autre. En d'autres termes, le signe fonctionne comme un élément de médiation qui le met dans une situation d'antériorité de fait par rapport à ce qu'il signifie, c'est l'énoncé antécédent par rapport à l'énoncé conséquent, mais à l'intérieur d'un ensemble, l'assertion d'implication, dont l'unité garantit l'immédiateté de cette relation. Les Stoïciens soulignent ainsi le paradoxe du signe, caractérisé à la fois comme relation de succession et relation de simultanéité.

4. Les implications de la conception du signe : le problème du signifié et du concept.

Cette analyse exclut que la langue soit intrinsèquement constituée de signes. On comprend par là que les Stoïciens ne distinguent pas le *signifié* et le *concept* de la même

façon que les Modernes. Dans la linguistique moderne, cette distinction est en effet entièrement conditionnée par une conception de la langue comme ensemble de signes. Si l'on pose qu'un élément linguistique est en soi un signe, il faut éviter l'absurdité qui consisterait à dire que le signifiant est l'élément de médiation par lequel on accède au signifié, c'est-à-dire finalement que la combinaison d'un signifiant et d'un signifié constitue un signe parce que le signifiant est signe du signifié. Le seul moyen d'échapper à cette aporie est de distinguer le signifié et ce que les Stoïciens appellent le contenu de pensée, disons le concept : il faut bien que le signe soit signe de quelque chose, et pour éviter qu'il ne soit le signe de son propre signifié, il faut qu'il soit le signe d'autre chose. C'est le concept qui occupe cette fonction actuellement. Mais dès lors que l'analyse linguistique des Stoïciens ne les conduit pas à poser que la langue est intrinsèquement constituée de signes, ils n'ont pas à distinguer le signifié et le concept comme étant deux entités radicalement distinctes. La distinction qu'ils établissent est seulement une question de point de vue, selon que l'on envisage ou non le contenu de pensée par rapport à son intégration dans le signifiant, comme on l'a vu.

Du fait que les Stoïciens ne distinguent pas le signifié et le concept comme deux entités distinctes, leur théorie exclut que la parole puisse être la représentation de la pensée : la pensée est seulement indissociable de la parole. Par là, il n'y a aucune place dans la théorie stoïcienne pour un quelconque indicible, pour tout ce qu'on pourrait penser mais pas dire, ce que la distinction entre signifié et concept engendre comme mécaniquement, malgré qu'on en ait. Cette conception stoïcienne est fondamentalement dictée par le principe, issu de leur analyse linguistique, que les signes n'existent pas indépendamment d'un sujet : il n'y a pas de signes, il n'y a que de l'activité signifiante.

5. Validité et véridicité des énoncés : le pari de l'information et le recours à l'éthique.

La théorie stoïcienne de la science est l'aboutissement de l'ensemble de cette analyse. Le discours scientifique doit se présenter sous la forme d'une succession valide d'énoncés vrais. Comme en effet les choses n'existent qu'au travers d'événements qui s'organisent les uns par rapport aux autres à l'intérieur du monde, et qu'on ne peut penser que ces événements, sous forme d'énoncés, la description exacte de tout ou partie de l'organisation du monde doit se présenter sous la forme d'une succession valide d'énoncés vrais. Ce qu'on appelle le calcul des propositions est destiné à garantir la validité de cette succession. C'est la fonction de ce que les Modernes nomment en un sens restrictif la logique : c'est le moyen de garantir que dans une succession d'énoncés, si le premier est vrai, tous les autres le sont aussi.

Toutefois, cette analyse repose sur un pari, qu'on pourrait appeler le pari de l'information. Le premier énoncé d'une succession ne pose pas en effet un problème

24. *Contre les logiciens*, II, 245. La définition de Sextus comporte d'autres éléments, mais qui ne concernent pas notre propos.

de validité, c'est-à-dire de rapport entre énoncés et par là d'analyse interne à la parole : il pose un problème de véridicité, c'est-à-dire de rapport entre la parole et le monde. L'énoncé assertif est défini dans le texte de Diogène Laërce comme étant intrinsèquement une prise de position sur la réalité²⁵ : il faut à un moment ou à un autre ancrer l'énoncé dans le réel qu'il est censé décrire. Les Stoïciens se sont efforcés de réduire au maximum cet ancrage : ils insistent sur le fait que dans ce rapport direct de l'énoncé au monde il ne faut employer que des déictiques, c'est-à-dire ces éléments linguistiques qui par eux-mêmes constituent une plongée de l'énoncé dans le monde²⁶. Ce qu'on pourra dire à partir de ce premier énoncé ne relèvera plus du rapport d'un énoncé au monde mais du rapport entre les énoncés, garanti dès lors par le calcul des propositions, c'est-à-dire par l'analyse de la parole elle-même. Mais même réduit à l'extrême, l'ancrage de l'énoncé dans le monde échappe, lui, aux garanties apportées par cette analyse de la parole. Les deux problèmes sont en effet entièrement distincts. Tandis que la *validité* des énoncés les uns par rapport aux autres relève de l'analyse de la parole, la *véridicité* des énoncés ne dépend, elle, que du sujet qui la garantit : comme le locuteur prend position sur la réalité, et par là se porte garant de la véracité de ce qu'il énonce, cette véracité est à la mesure de la garantie qu'il peut offrir par lui-même, c'est-à-dire qu'il faut, mais qu'il suffit, pour que ses énoncés soient vrais, qu'il connaisse effectivement la réalité dont il parle.

Dans cette perspective, les Stoïciens ont à la fois besoin de la notion de représentation, qui permet de poser que l'énoncé représente le monde, ou du moins un événement du monde, et de la notion plus limitée de *représentation cataleptique*, qui est cette représentation en tant qu'elle est juste, et par là en tant que l'énoncé correspondant est vrai. Mais seule une éthique peut décider de cette justesse et la garantir. Seul en effet celui qui connaît l'organisation du monde peut savoir que les représentations qu'il en a sont justes ; or celui qui connaît l'organisation du monde s'y conforme de ce fait même : s'il conçoit que tout se tient, il connaît sa place dans cet ensemble et il sait qu'il ne peut pas échapper à cette place, et par là aux événements où il se trouve impliqué. Vivre conformément au monde, c'est la définition stoïcienne de la sagesse, et dans cette mesure, seul le sage peut produire des énoncés qui soient nécessairement vrais, et pas seulement accidentellement. La sagesse, comme conformité de soi à l'ordre du monde, est ainsi la seule garantie de la véracité d'un énoncé. Un énoncé produit par tout autre qu'un sage peut être vrai, mais rien ne garantit qu'il le soit à coup sûr, et l'on peut bien approuver ou nier tout énoncé, cette approbation ou cette dénégation ne comporte par elle-même aucune garantie si l'on n'est pas soi-même un sage. Mais ce pari de l'information, qui pose qu'elle peut être juste mais qui doit pour cela recourir à une éthique, aboutit à une aporie circulaire : seul celui qui a des représentations justes peut savoir qu'il a des représentations justes.

La solution qu'apportent les Stoïciens à la problématique de l'énoncé scientifique consiste ainsi à isoler radicalement le sujet de l'énonciation dans une éthique de la solidité. La science est en soi parfaitement possible, mais la sagesse, qui seule peut y conduire, est un art difficile.

Tout cela parce que tout mot est ambigu en dehors d'un énoncé.

25. *Vies...*, VII, 65.

26. Cf. Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, II, 96-102.

CICÉRON, SOPHISTE ROMAIN

La question du sujet.

Cicéron. Qui par la force des choses se trouve à l'origine d'une conception de la parole qui exhibe son sujet. Par la force des choses, car il n'a pas construit systématiquement une théorie romantique de l'écriture, lieu d'expression d'un sujet dont l'identité singulière se confondrait avec la biographie douloureuse ; il en a posé les bases, l'a rendue possible des siècles plus tard. Cicéron a subi les effets de son projet politique fondamental : placer l'*orator* à la tête de l'Etat en montrant que le maître de la parole persuasive est à cause de cette maîtrise destiné à diriger les affaires de la *Respublica*. Cette démonstration s'inscrivait dans une pratique particulière des paroles politique et judiciaire, celle de la Rome républicaine, et ne pouvait se faire qu'au moyen de deux discours contradictoires hérités de la Grèce, celui des rhéteurs, eux-mêmes héritiers des sophistes, et celui de leurs adversaires historiques, les philosophes. C'est ce projet politique qui amène Cicéron à formuler des propositions nouvelles sur la nature de la parole persuasive — *oratio* — dans une célèbre trilogie constituée par le *Brutus*, l'*Orator* et le *De oratore*¹. Projet aux implications complexes qui le conduit à mêler des considérations de philosophie politique, d'histoire littéraire, d'histoire grecque et romaine, des conseils pratiques sur l'usage de la parole oratoire et des éléments de théorie linguistique. Il s'en suit que ces trois œuvres forment une sorte de labyrinthe à plusieurs entrées. Parmi ces entrées, nous avons choisi une question linguistique, le lien qui unit la parole et son sujet, dans la mesure où Cicéron en parle en termes nouveaux par rapport aux philosophes et aux rhétoriciens qui l'ont précédé. Mais entrée qui est d'abord historique et politique, car c'est le concept romain, concept éthico-politique, d'*auctoritas* qui lui a imposé et permis cette révolution copernicienne à l'intérieur de la tradition grecque, puisque les discours sur la parole à Rome, comme tous les discours théoriques et techniques, sont des importations d'origine grecque.

Qu'est-ce que l'*auctoritas* ? Un concept romain qui parle d'une persuasion étrangère à l'argumentation. L'*auctoritas* romaine a sa meilleure traduction quand elle est transcrite par « autorité » dans l'expression « argument d'autorité ». L'*auctoritas* est la suprématie sociale et personnelle d'un Romain sur ses concitoyens ; l'*auctoritas* pro-

1. Dans les notes nous utiliserons les abréviations suivantes : *Brutus* = Br., *De Oratore* = De Or., *Orator* = Or.

voque la confiance et la loyauté — *fides*² — des égaux et des inférieurs, elle est le fondement de cette société romaine hiérarchisée car elle provoque la reconnaissance des capacités supérieures de ceux qui sont socialement supérieurs. L'*auctoritas* est un mélange de puissance politique et de prestige social³. Impossible à Rome de parler de persuasion dans l'espace politique sans rencontrer l'*auctoritas*, notion totalement absente du discours des sophistes et des rhéteurs. Cette notion qui est intouchable, car elle est une pratique politique fondamentale, l'ancienne aristocratie romaine l'oppose à la persuasion par la parole. C'est pourquoi elle refuse toute dignité politique à l'orateur en en faisant un praticien des tribunaux, un technicien utile mais rien de plus. Contre cette dévalorisation de la persuasion rhétorique, Cicéron élabore la notion d'éloquence en montrant qu'elle rend compte des réalités romaines : la persuasion politique relève bien de la parole mais cette parole n'est efficace que parce qu'elle est un développement de l'*auctoritas*. Ainsi l'éloquence politique garantit-elle aussi bien que l'*auctoritas* le fonctionnement des institutions politiques dans la mesure où l'*auctoritas* servait à reproduire dans l'espace politique la hiérarchie sociale et à donner le pouvoir à ceux qui, dans la noblesse, incarnaient le plus brillamment les valeurs traditionnelles. Ainsi la persuasion de la parole éloquente se confond-elle dans certaines circonstances avec celle de l'*auctoritas*, car le discours de l'orateur a toutes les vertus de celui qui le produit. L'efficacité de l'*oratio* est de l'ordre de l'autorité et cette autorité est celle de son sujet.

Mais Cicéron n'en vient pas pour autant à une conception transparente de la parole, parole qui laisserait voir grâce à son effacement le sujet qui parle, alors qu'un usage pernicieux et trompeur le voilerait, le fard de la rhétorique et les ornements du style posant un masque sur celui qui parle. Car il serait contraire à l'expérience quotidienne du forum de prétendre que la parole sans art d'un cœur droit et juste l'emporte sur les ruses du méchant rhéteur. Cicéron veut montrer au contraire que l'éloquence est une et que la parole de l'avocat est la même que celle de l'orateur qui parle au sénat, qu'il n'y a pas la persuasion idéale et la persuasion vulgaire. Cet idéalisme, aux deux sens du terme, serait contraire et à son projet politique, identifier l'orateur et l'homme politique, et à la réalité historique. Socrate a perdu son procès et la pratique quotidienne du forum prouve l'efficacité de la rhétorique. S'il contourne les préjugés de l'aristocratie par la dialectique, Cicéron se garde bien des rêves de la philosophie qui aboutiraient à l'effondrement de la *Respublica*. Au contraire, il démontre la conception platonicienne du langage comme représentation, cette machine de guerre que Platon avait montée contre la démocratie en établissant une série de dichotomies : entre la pensée et le langage, la forme et le fond, le corps et l'âme, les idées et les

apparences sensibles. Il rompt avec la conception d'un langage informant et déformant, véhicule plus ou moins transparent de l'idée et du vrai. Car les exigences philosophiques à l'égard du langage ne sont pas celles de la politique et ne peuvent qu'aboutir à son dysfonctionnement.

La réalité contraint donc Cicéron à renouer avec les sophistes, avec Gorgias qu'il ne rougit pas de citer, avec tous ceux que son temps appelle les rhéteurs et qui se veulent de purs techniciens de la parole. Car la persuasion qui se pratique dans la République romaine, il la considère *a priori* comme juste ; les jurys, le sénat, le peuple, choisissent toujours entre deux discours le meilleur, ce qui ne signifie pas nécessairement la meilleure décision. Mais il n'est pas dans l'intention de Cicéron de critiquer les institutions romaines dans leur principe ou dans leur fonctionnement ; ces institutions sont bonnes car elles sont le fondement de la *Libertas*. Défendre cette *Libertas*, c'est aussi défendre toutes les formes de persuasion qui s'y pratiquent contre des attaques venues de l'Est, contre ces Grecs qui, vaincus par les armes, ont envoyé leurs philosophes semer le doute chez leurs vainqueurs. Un siècle plus tôt⁴, Carnéade le sceptique leur avait joué un de ses fameux numéros d'illusionniste en plaidant successivement et de façon tout aussi convaincante pour et contre la Justice. Il avait prouvé aux Romains qu'aucune évidence ne tenait contre un discours habile, menaçant ainsi l'*auctoritas*. La technique de la parole apparut comme l'ennemie des valeurs. Le premier réflexe des Romains fut d'interdire la ville aux philosophes, mais la prohibition est toujours une mesure vaine. Mieux valait accueillir la philosophie et s'en faire une alliée, la réconcilier avec la rhétorique. C'est ce à quoi s'efforce Cicéron, prenant en compte dans une nouvelle conception de la parole persuasive le sujet de cette parole, et en le nourrissant de philosophie. Tentative qui impliquait la prise en considération du phénomène de l'énonciation dans sa totalité, impliquait de ne pas séparer les effets d'un énoncé, du sujet et des circonstances de l'énonciation.

Nous suivrons donc cette voie sur laquelle ouvre l'entrée choisie afin de voir quelle conception de la parole s'y élabore. En signalant d'emblée la sortie, enfin, une des sorties, elle aussi historique. Car c'est la parole rhétorique telle que la représente Cicéron, parole d'un sujet singulier et supérieur qui, chassée de l'espace politique par les guerres civiles puis par l'Empire, donnera naissance à la seule activité libérale envisageable pour l'aristocratie romaine réduite à la vie privée : l'écriture ou si l'on veut, la littérature. Un tel déplacement ne fut possible que parce que chez Cicéron l'*oratio* n'est pas seulement une parole persuasive ponctuelle mais aussi une illustration des vertus de l'orateur. Toute la personne est mobilisée par l'art oratoire, est présente dans le style — *elocutio* — du texte prononcé. En un mot parce que Cicéron affirme : le style c'est l'homme.

2. La *fides* est le ciment de toute la société, la garantie du contrat social.

3. Pour tout ce qui concerne l'*auctoritas* et les valeurs éthico-politiques à Rome, cf. J. Helle-gouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, en particulier pp. 294-320.

4. En 155 av. J.-C.

La parole persuasive des sophistes : une parole sans sujet.

Il est nécessaire, pour comprendre la rupture qu'apporte Cicéron à l'intérieur de l'histoire de la rhétorique antique, de faire un rapide retour sur la Grèce. La Grèce, c'est-à-dire la cité, Athènes, les sophistes, la Grèce où toute parole persuasive relevant de la rhétorique est une parole sans sujet, anecdotique, passagère, indigne de mémoire, alors que dans l'Empire romain, cette parole devient le lieu d'expression du sujet, constitue des monuments, concurrence la poésie et donnera lieu finalement à l'idéologie du génie.

Athènes : l'assemblée, le tribunal où juge et vote *Dèmos*. Le peuple d'Athènes est une collectivité d'anonymes. L'orateur qui défend ou combat un projet de loi, le plaideur qui parle pour lui-même ou contre un autre citoyen, font tous leurs efforts pour se fondre dans la masse, se confondre avec *Dèmos*, être semblables à tous les autres citoyens, incarnant ainsi le citoyen exemplaire, réalisant l'idéal démocratique comme le combattant de Marathon ou le rameur de Salamine. A l'assemblée et au tribunal, rien ne différencie ceux qui parlent de ceux qui écoutent, du moins en droit ; l'oublier dans un discours, tenter de faire valoir une autorité quelconque serait antidémocratique en même temps qu'inefficace. C'est pour cette raison, par esprit démocratique, que la cité interdit l'usage des avocats : le simple citoyen parle devant de simples citoyens. Il ne peut jouer d'aucune supériorité personnelle, d'aucun charisme. Ainsi son discours se réduit-il nécessairement à lui-même : c'est le discours qui persuade et non l'homme. A l'assemblée, destinataire et destinataire se confondent, le peuple est persuadé par le peuple, chaque orateur est *Dèmos* qui se scinde momentanément ; les discours se succèdent, s'affrontant entre eux, différenciés non par la personnalité des orateurs mais par l'analyse qu'ils proposent de l'objet du débat. Aucun citoyen n'a *a priori* qualité pour parler plus vrai et plus juste. Le débat a une fonction heuristique, seul *Dèmos* sait découvrir le vrai et le juste. *Dèmos* est le sujet commun de tous les discours prononcés qui, idéalement, constituent tous les discours possibles de *Dèmos* sur l'objet du débat, le projet de loi rédigé par un groupe de citoyens qui représente lui aussi *Dèmos*, la *Boulè*. Les membres de la *Boulè*, n'ont, eux non plus, aucune capacité particulière, puisqu'ils sont tirés au sort parmi les citoyens. En acceptant de présenter ce projet, les bouleutes ont simplement reconnu qu'il y avait matière à vote et à débat. Ce projet est celui d'un citoyen parmi d'autres et seul *Dèmos* pourra juger de sa valeur intrinsèque. L'institution démocratique de l'assemblée a pour but de rendre possible précisément une parole persuasive sans sujet afin que la décision soit l'émanation de la collectivité et non le ralliement à un homme possédant la vérité. La parole de l'orateur n'est pas l'expression d'un jugement juste dont le vote serait la reconnaissance. C'est au contraire dans la mesure où l'orateur disparaît comme individu, où il se confond avec *Dèmos*, que son discours est convaincant. S'il n'en était pas ainsi, la démocratie deviendrait une tyrannie.

Tel est l'usage de la parole qu'enseignent les sophistes. Il n'y a rien en deçà ou au delà du discours. Aucune vérité ne le précède avec laquelle l'orateur aurait des rap-

ports personnels. Si *Dèmos* s'interroge, c'est qu'il ne sait pas encore. Il a toutes les données du problème et la parole va servir à les explorer. Quand il aura jugé et voté, le jugement et la loi auront l'autorité de *Dèmos* qui se constitue par le vote comme sujet de cette nouvelle parole contraignante et exécutoire qui n'a plus rien à voir avec la rhétorique car l'autorité de la loi et de la sentence échappe à la linguistique sophistique. Ni la loi ni la sentence ne brillent par elles-mêmes de l'éclat de la justice et de la vérité. Elles n'ont pas à convaincre. L'enregistrement de la loi par l'écriture devient le signe conventionnel de la nature particulière de son sujet. L'écriture l'arrache aux circonstances particulières d'une énonciation, temps et sujet, afin d'en faire la parole de *Dèmos*, sujet intemporel et collectif. Le discours rhétorique est sans sujet afin d'être sans autorité, la loi a, elle, *Dèmos* pour sujet. Donc cette absence du sujet dans la formulation de la loi n'est qu'une convention, elle ne signale pas un rapport « objectif » au référent mais seulement que la loi vaut indépendamment des circonstances d'une énonciation, car son sujet, qui lui donne autorité, est intemporel et collectif, c'est *Dèmos*. Une des ruses de la philosophie consistera à assimiler l'argumentation rhétorique et la loi comme discours sans sujet.

Dèmos enfin n'est pas l'intermédiaire entre des valeurs qui seraient celles de la démocratie, et les lois où ces valeurs s'incarneraient. La démocratie se confond avec le fonctionnement des institutions démocratiques et c'est ce fonctionnement qui garantit les lois et les sentences. Il n'y a pas d'au-delà du politique et du juridique. C'est pourquoi le langage que les sophistes analysent dans le contexte de la persuasion démocratique ignore la question du référent comme celle du sujet de l'énonciation.

La parole persuasive des poètes : un sujet divin.

A cette parole rhétorique on peut opposer la parole inspirée, parole des poètes et des devins qui a été aussi celle de la philosophie à ses débuts⁵. Parole de vérité, parole intemporelle, inspirée par les Muses filles de la divine Mémoire, *Mnémosyne*, parole sacrée. De la poésie on peut dire qu'elle est une parole d'autorité car elle persuade par son charme — *charis* —, la grâce signe de l'inspiration. Le poète dit toujours vrai parce qu'il est poète et que son chant est beau. Lui seul peut décerner la gloire, décider de la valeur d'un athlète ou d'un guerrier conformément ou non à l'opinion. Lui seul juge l'exploit. Mais le poète n'est pas le sujet de la parole poétique. Le charme de son verbe passe par le chant qui lui est donné par la Muse, mais ce charme n'est pas présent dans la parole poétique prise isolément, il n'est pas séparable de son énonciation, il n'est pas fixé dans l'écriture. Pour qu'il opère, il faut qu'un poète dise le poème en public⁶. Ainsi la parole poétique est-elle une parole susceptible d'avoir plu-

5. J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, pp. 297-304.

6. Sur ce point, cf. *L'Ion* de Platon.

sieurs sujets d'énonciation successifs, à condition toutefois qu'ils soient inspirés par la Muse qui en est le véritable sujet. C'est ainsi que saisie en dehors de cette situation particulière d'énonciation, la parole peut apparaître comme une parole sans sujet. Le cas se présente quand elle est mémorisée par l'écriture et c'est cette poésie écrite que considèrent des philosophes comme Platon et Aristote⁷. Mystification de l'écriture. Le charme est alors attribué à la matérialité du texte, ses images, sa musicalité. La poésie opère pour les Platoniciens une persuasion trompeuse et irrésistible qui est celle de l'utilisation rusée du langage. Nous reconnaissons au passage le détournement de la technique d'analyse des sophistes qui réduit toute parole persuasive à elle-même et élimine le sujet de l'effet de persuasion. Si la Muse est absente du poème, et elle l'est automatiquement quand le texte produit est isolé des circonstances de sa production et de son énonciation, il n'y plus de sujet : le texte, rien que le texte. Le poème mémorisé sur le modèle de la loi donne l'illusion d'être sans sujet.

Platon et le sujet malfaisant.

Platon, comme tous les réalistes qui l'ont suivi, qu'ils soient idéalistes ou matérialistes, introduit une catégorie nouvelle dans l'analyse du langage que nous avons en simplifiant appelée le référent. Ainsi, pour la première fois, l'autorité de la parole n'est due qu'à l'énoncé. Le discours philosophique opère une persuasion qui prétend, en effet, ne rien devoir ni à l'inspiration divine ni à une institution. Le discours philosophique affirme persuader par sa vérité, indépendamment des conditions de son énonciation. Or la parole vraie est celle qui est adéquate à son référent, qui parle correctement de ce dont elle prétend parler. Pour soutenir une telle conception, Platon élabore sa fameuse théorie de la remémoration dont l'origine est trop claire : elle est le résultat du déplacement de la catégorie de la mémoire divine. Mais cette remémoration n'est pas l'apanage d'une catégorie sociale particulière, celle des aèdes et des rhapsodes. Ainsi dans le discours vrai y a-t-il élimination d'un sujet particulier, ce n'est pas l'homme qui parle mais la Vérité. La dialectique empruntée aux sophistes sert à détruire les idées reçues, les opinions ; la succession de discours opposés n'aboutit pas à un vote collectif, *Dèmos* est absent, le philosophe lui a contesté son autorité ; ces discours s'annulent mutuellement afin de laisser place au vrai en un discours autre qui a le statut d'une parole inspirée par les divines idées. La Vérité, la Justice existent comme réalités, indépendamment des situations concrètes, de toute vie politique réelle. Incarnées dans le langage, elles y sont toujours dégradées. Car la parole est chute et masque. La parole idéale serait pure transparence et toute forme de persuasion qui exploite les possibilités séductrices du langage est tromperie. Toute rhétorique est ornement, fard, déguisement, piège, parce qu'elle est épaississement de la parole.

7. Aristote, *Poétique*, et Platon, *République*, VIII et IX.

Platon introduit ainsi une dichotomie entre forme et fond, toujours relative, qui permet de remonter des formes sensibles à l'idée pure.

Il est clair que la critique platonicienne dénonce la persuasion liée à la parole même, à la forme et non au contenu, et unit dans une même réprobation poèmes et discours oratoires. Ce faisant, elle introduit le sujet dans la parole, mais uniquement comme sujet malfaisant. La parole persuade non parce qu'elle est inspirée ou argumentée mais parce qu'elle est piège au profit de celui qui l'a machinée. Elle séduit par la matérialité du langage en jouant sur ce qu'il y a de plus matériel en l'homme, les passions et le plaisir. La parole rhétorique ou poétique est captieuse. Elle sert à faire croire à des mensonges élaborés par le sujet dans un but intéressé. Toute technique de persuasion implique une volonté d'agir sur les autres au lieu de leur dévoiler la vérité, une volonté de séduction et de tromperie. La cité idéale est politiquement silencieuse, la parole idéale tend au silence, elle s'efface devant le référent.

Ainsi le sujet de l'énonciation est-il présent dans la matérialité de son énoncé, comme sujet malfaisant et trompeur. Une telle conception de la parole persuasive produit une représentation nouvelle du débat rhétorique. L'affrontement n'a plus rien d'heuristique ; un combat a lieu entre une cause juste et une cause injuste. Les sophistes, eux, parlent d'une cause faible et d'une cause forte, ce qui n'a rien à voir. Combat qui ne devrait pas avoir lieu si le méchant, le défenseur de la cause injuste, n'avait l'espérance de tromper l'auditoire. L'affrontement est celui de la force et de la ruse au lieu d'être l'ordalie de la vérité.

Crassus contre Antoine et Scaevola : Rome peut-elle identifier parole persuasive et parole politique ?

Rome, comme Athènes, est une cité de la persuasion. Gouverner, c'est persuader l'auditoire, aussi bien au sénat que dans les assemblées populaires. Faire une carrière politique, c'est d'abord défendre dans les tribunaux, au forum, ses amis. Mais Rome n'est pas Athènes et Cicéron n'a pas les facilités de Gorgias dans la mesure où les Romains n'admettent pas d'identifier persuasion politique et persuasion judiciaire. Il n'y a pas à Rome homologie entre l'institution du tribunal et celle des assemblées politiques. Rome n'est pas *Dèmos* mais *Senatus Populusque Romanus*, les citoyens sont égaux juridiquement mais non politiquement. La persuasion s'opère dans des lieux d'énonciation différents. C'est pourquoi les Romains distinguent traditionnellement la persuasion qui opère au sénat, la persuasion politique, et la persuasion qui opère au forum, la persuasion judiciaire. Cette dernière seulement relèverait de la rhétorique et à elle seule seraient applicables les règles héritées des sophistes grecs. En effet, dans la mesure où se retrouve seulement au tribunal l'égalité civique, les discours tenus tendraient à abolir le sujet, à condition toutefois que la cause n'ait aucune portée politique, que ce soit une affaire d'héritage ou de mur mitoyen. Ce point de vue est celui

d'Antoine et de Scaevola dans le *De oratore* ⁸. Leur adversaire, Crassus ⁹, affirme en revanche qu'il est contraire à l'histoire et à la pratique réelle de « reléguer l'orateur dans les tribunaux et les misérables débats populaires comme on condamne un esclave à la meule » ¹⁰. Il montre qu'il faut identifier l'homme politique et l'orateur, car la persuasion dans une société civilisée est une. En effet, quand un homme agit sur les autres hommes autrement que par la violence, cette action relève de la parole, donc de l'utilisation persuasive de la parole, c'est-à-dire de l'éloquence ¹¹. La civilisation, qui ne se distingue pas, pour les Anciens, de la vie dans le système politique de la cité, la civilisation, autrement dit la soumission volontaire à des institutions, ne peut s'expliquer à l'origine que si l'on y voit les effets de la persuasion par la parole : « Quelle autre force a pu réunir en un même lieu les hommes dispersés, les tirer de leur vie grossière et sauvage pour les amener à notre degré actuel de civilisation, fonder des cités, y instaurer des lois, des tribunaux, un droit ? » ¹². Crassus fait opérer ici l'opposition, très grecque, entre contrainte violente et persuasion. Opposition qui correspond politiquement à celle de la tyrannie et de la liberté. Puis cette opposition, il va la retrouver entre la bête et l'homme. Il pose les équivalences suivantes : la bête est muette, l'homme parle. L'homme est capable de civilisation et de liberté, la bête ne connaît que la force. Donc, seule la parole peut être à l'origine de la civilisation. Elle est ce qui permet l'action spécifiquement humaine ; or la seule forme d'action possible par la parole est la persuasion. La parole est ainsi définie comme une force — *uis* — qui agit sans violence. La parole est une arme, une force efficace, elle secourt, elle attaque, elle dompte, elle permet à l'homme seul de vaincre une multitude ¹³. Cette même force qui a fondé la civilisation sert aussi à la sauvegarder dans les tribunaux et dans les assemblées. Cultiver la parole persuasive, pratiquer la rhétorique, c'est cultiver ce qu'il y a de plus humain dans l'homme, répéter l'acte fondateur de la cité ; l'orateur est un homme politique parce qu'il est plus humain que les autres, il est supérieur aux autres hommes comme l'homme est supérieur à la bête ¹⁴. Ainsi Crassus réintroduit-il la conception aristocratique du pouvoir, la distinction entre les différents lieux de persuasion de telle sorte qu'il inverse la conception traditionnelle ; l'éloquence, stade suprême de l'utilisation de la parole, a son siège au sénat, une parole moins élaborée conviendrait au forum. La démonstration de Crassus implique qu'il n'y a pas de place pour une persuasion qui ne soit pas le fait de la parole. En effet, si

une telle persuasion existait, elle pourrait être le fait des bêtes ; or les bêtes ne sont pas civilisées, elles n'ont pas de cité.

Crassus parle en termes de droit : l'orateur doit être à la tête des affaires de la cité, ce qui signifie concrètement que c'est un devoir pour les hommes politiques de faire l'apprentissage de la rhétorique. Il réhabilite dans sa démonstration la persuasion obtenue par l'exploitation systématique de la parole en montrant qu'il ne peut en exister aucune autre. Car la nature persuasive de la parole se confond avec la civilisation et la liberté. Il y a ainsi identité entre l'origine des institutions politiques et leur fonctionnement. On retrouve donc chez Crassus une conception de l'éloquence proche de celle des sophistes. La parole persuasive est la parole politique par excellence. La rhétorique est l'exploitation systématique des qualités spécifiques de la parole. Elle est *ars dicendi*. Crassus joue sur le double sens de *dicere*, qui en latin signifie « dire » mais aussi « parler en orateur, plaider, chercher à persuader par la parole ». Ainsi art de la parole et art de la persuasion oratoire sont-ils une seule et même chose. Dans le discours persuasif — *oratio* — c'est la parole elle-même qui est agissante et non un certain usage détourné et artificiel de cette parole. Crassus ne dit pas encore, comme le fera Cicéron, que toute parole est parole persuasive mais il affirme qu'il est de la nature de la parole, parce qu'elle est humaine, d'être persuasive.

Inanité de l'opposition philosophique entre forme et fond.

Revenons à la position adverse. Scaevola, tout en reconnaissant que la civilisation ne peut se fonder que sur la persuasion, refuse de donner à la parole dans l'histoire de l'humanité la place que lui accorde Crassus. Certes il y a bien eu persuasion, mais celle-ci a été le fait des vertus politiques et non de l'éloquence des pères fondateurs ¹⁵. Les primitifs ont suivi ceux dont ils ont reconnu la sagesse et les capacités politiques — *sapientia, consilia, prudentia* ¹⁶ — ils n'ont pas été charmés par de beaux discours. On n'utilise pas des périodes bien balancées à l'aube de l'humanité. Ainsi Scaevola sépare-t-il d'emblée l'usage courant de la parole et son utilisation persuasive ; la parole ne peut persuader que si elle a été travaillée par la rhétorique. La langue ordinaire ne peut pas persuader. L'éloquence suppose que la civilisation ait déjà été créée, que les techniques se soient développées, et parmi elles la rhétorique. L'éloquence n'a rien de naturel et elle ne peut être efficace que dans le cadre très civilisé qui lui est propre, les tribunaux. Elle ne pouvait avoir aucun effet sur les hommes des bois et les transfuges de Romulus. Scaevola réduit ainsi les effets persuasifs de la parole aux procédés enseignés par les rhéteurs, lesquels seraient absents de la parole naturelle.

Crassus souligne immédiatement les implications d'une telle position, ne parlant plus en termes de droit mais en termes de fait. Ceux-là mêmes qui refusent les procé-

8. De Or. I, 10, 44 ; 49, 213.

9. Crassus est sur des positions qui sont politiquement celles de Cicéron et, quant à la rhétorique, ses propositions recourent celles de Cicéron. Il suffit pour le voir de comparer ses affirmations avec celles du *Brutus* et de l'*Orator*.

10. De Or. I, 11, 46-47.

11. Br. VIII, 30.

12. De Or. I, 8, 33.

13. De Or. I, 8, 31-32.

14. De Or. I, 8, 33. Cf. aussi *De Inventione*, I, 4-5.

15. De Or. I, 9, 36-37.

16. Ces vertus sont à l'origine de l'*auctoritas*.

dés rhétoriques utilisent une parole persuasive. Scaevola, dit-il, ne fait que reprendre le point de vue des philosophes grecs. Or ils se sont enfermés dans un cercle vicieux. Ils prétendent opposer le discours à la connaissance, le fond à la forme¹⁷. En réalité, ils opposent deux formes de discours, l'un clair et convaincant, l'autre obscur et aride. Ils ne gagnent rien à utiliser le second, ce que d'ailleurs, le plus souvent, ils ne font pas. Tout enseignement passe par la parole, bien savoir utiliser cette parole, c'est cela l'éloquence, bien parler de ce que l'on sait, c'est cela être orateur. Tout philosophe qui prétend enseigner est un orateur ou doit l'être sinon il ne sera pas entendu. Réciproquement, les discours n'existent pas, qui convaincraient en ne disant rien. Parler pour ne rien dire n'est pas parler, c'est faire du bruit. L'auditeur prendrait un tel orateur pour un fou et serait saisi de fou-rire. La pratique prouve l'inanité de ces théories philosophiques, toute forme a un fond et tout fond a une forme, le reste est bavardage de « grécaillons plus amoureux de la discussion que de la vérité ».

Le dernier argument est apporté par Antoine qui vient au secours de Scaevola. Il oppose, à la parole persuasive des orateurs, une parole neutre, purement informative, sans aucune efficacité dans le cadre des tribunaux mais, au contraire, d'une grande autorité au sénat ; il tente de prouver ainsi qu'il n'est pas de ces philosophes qui bannissent la rhétorique par des raisonnements absurdes, mais qu'il faut la cantonner, cette rhétorique, au forum, car s'il est délirant de vouloir perdre ses procès, comme Socrate ou Rutilius dont il va raconter l'histoire, il est indécent et inefficace d'utiliser la rhétorique au sénat. Ce Rutilius était un disciple fanatique des philosophes, un stoïcien semble-t-il¹⁸. Accusé dans un procès, il refuse de se défendre autrement que par un exposé froid de la vérité — *simplex ratio ueritatis* —. Naturellement, il est condamné. Antoine se tourne vers Crassus et lui dit que si lui, Crassus, avait défendu Rutilius, la force de son discours — *uis orationis* — aurait arraché leur victime aux juges. Antoine est ici disciple d'Aristote¹⁹. L'idéal serait de ne pas avoir besoin des procédés de la rhétorique, que la vérité l'emporte par son éclat propre, mais l'expérience prouve qu'il n'en est rien, et que face aux ruses de l'adversaire, la vérité est impuissante. Aussi faut-il, devant un public insensible au vrai dans sa nudité, user des procédés de la rhétorique qui n'ont rien à voir avec la vérité... Les paroles se divisent ainsi en deux catégories, la parole transparente, rhétoriquement neutre, purement informative, et la parole qui masque, orne, plaît, émeut. La première ne tire pas sa force persuasive d'elle-même mais de son référent, la seconde agit par ses propres moyens.

L'auctoritas et le sujet du discours.

Mais en fait, la conception aristotélicienne du langage ne peut pas servir de support théorique à la réalité romaine, elle ne peut qu'intervenir ponctuellement dans l'argu-

17. De Or. I, 11, 47 et 12, 51.

18. De Or. I, 53, 229-54, 231.

19. Aristote, *Rhétorique*, III, 1.

mentation d'Antoine, une argumentation que Cicéron destine à l'échec. Car la pratique de la persuasion au sénat ne relève pas du discours informatif, n'est pas l'épiphanie de la vérité. Antoine lui-même, quand il reproche à Crassus d'avoir indûment étendu l'aire d'application de la rhétorique, lui dit qu'il a confondu le domaine de sa parole avec celle de son propre génie²⁰. Comme il avait confondu la parole des grands hommes avec leur sagesse politique. Or, à Rome, l'influence d'un homme d'Etat, la façon dont il pèse — *grauitas* — dans une décision entraînant l'adhésion des sénateurs, est proportionnelle à son *auctoritas*, à sa capacité politique, à sa noblesse, non au contenu de ses paroles. Un tel homme n'a pour ainsi dire pas besoin de parler, son visage, sa présence — *uultu aspectuque* — suffisent à semer la terreur chez ses adversaires et à les faire taire²¹. Ils suffisent à lui rallier les suffrages. C'est ainsi que le père des Gracques²², homme plein de *prudencia* et de *grauitas* mais dépourvu d'éloquence, n'eut besoin que d'un seul mot, d'un seul geste de la tête, pour que la proposition à laquelle il se ralliait fût votée. Ainsi l'opposition n'est-elle pas en réalité entre un discours informatif et un discours rhétorique, entre la persuasion du réel et la persuasion des mots, entre le fond et la forme, mais entre l'homme et son discours, entre l'*auctoritas* de la personne et la persuasion du verbe.

A la base de cette opposition il faut reconnaître le fonctionnement de la parole au sénat. Lorsque les sénateurs doivent donner leur avis — *sententia* — sur une proposition à l'ordre du jour, ils le font selon un ordre de préséance correspondant à une hiérarchie d'*auctoritas*, enregistrée sur l'album sénatorial. Seuls, pratiquement, parlent les premiers de la liste. Et la parole du premier de tous qu'on appelle le Prince du Sénat est celle qui a le plus de poids. L'orateur est ainsi entendu moins pour ce qu'il dit que pour ce qu'il est. Ce qui implique que sa parole sera d'autant plus efficace qu'elle servira à rappeler et à souligner les vertus familiales et personnelles qui contribuent à son *auctoritas*. Pour les anciens Romains et aussi pour Antoine, l'*auctoritas* n'a pas besoin d'éloquence, au contraire, faire appel à l'éloquence prouverait un manque d'*auctoritas*. L'*auctoritas* se manifeste par une sorte d'épiphanie des valeurs grâce à la présence matérielle de celui qui parle. Le suivre dans sa proposition ou son avis, c'est faire acte de soumission à ces valeurs politiques incarnées qui sont le fondement de la *Respublica*. Aucun idéalisme dans cette conception de la persuasion au sénat, mais la reproduction du système politique romain. Les sénateurs sont Rome comme *Dèmos* était la démocratie athénienne. Ils le sont en outre à des degrés divers et celui qui réalise le mieux les valeurs de la *Respublica* pendant une période est celui en qui les autres mettent leur confiance. Le glissement sera facile du Prince du Sénat au Prince tout court. Ce sera effectivement celui de Cicéron. Si ceux de la fin de liste des sénateurs, ceux qu'on appelle la piétaille — *pedarii* — ne parlent pas, c'est que leur parole serait sans force, et autant leur éviter la tentation de la rhétorique, cette per-

20. De Or. I, 49, 214.

21. De Or. I, 49, 214.

22. De Or. I, 9, 38.

suasion qui s'inscrit dans le vide laissé par l'*auctoritas*. C'est pourquoi Antoine peut reprendre la conception d'une parole purement informative mais dans un sens bien différent de celui que lui donnaient les philosophes grecs. Car cette parole neutre n'a pas de valeur persuasive à cause de son contenu mais à cause de son sujet. Toute argumentation, toute rhétorique trahissent un défaut d'*auctoritas*.

Toute parole est discours, tout énoncé est énonciation.

Cicéron poursuit le débat entre Antoine et Crassus afin d'éliminer cette opposition entre parole informative et parole persuasive, en reprenant et en prolongeant les propositions de Crassus. Il utilise à son tour l'exemple de Scaurus qui avait déjà été celui d'Antoine, Scaurus qui représente le vieux Romain, par ailleurs adversaire heureux de Rutilius l'égaré, le sénateur dont le pouvoir de persuasion à la curie doit tout à son *auctoritas*, rien aux procédés de la rhétorique²³. De ce Scaurus, Cicéron va montrer qu'il est aussi à sa manière un orateur ; il est erroné d'opposer la persuasion de l'éloquence et celle de la sagesse politique ; en fait Scaurus utilise une forme particulière d'éloquence, celle qui est efficace au sénat mais non au forum : « Dans le discours de Scaurus, un homme plein de sagesse et de rectitude, on trouvait un très grand poids — *grauitas* — et une sorte d'autorité naturelle — *auctoritas* — mais on aurait cru quand il parlait qu'il n'était qu'un témoin et non celui qui plaidait en faveur de l'accusé. Cette façon de parler (ce style oratoire) — *genus dicendi* — était assez peu efficace devant les tribunaux ; en revanche, elle l'était parfaitement au sénat dont il était le Prince. Elle exprimait non seulement sa sagesse mais, ce qui était l'essentiel, suscitait la confiance. Cette façon de parler (ce style oratoire) lui était naturelle. C'est une façon de parler (un style oratoire) difficile à acquérir par un apprentissage quoique, dans ce cas aussi, il existe des règles pour la reproduire ».

Ce passage appellerait un abondant commentaire, nous ne soulignerons que ce qui est essentiel pour notre propos. Préalablement, nous remarquerons le jeu, comme chez Crassus, sur la double valeur de *dicere* qui va permettre à Cicéron d'arriver à une théorie de l'éloquence généralisée. Scaurus donc parle comme s'il déposait dans une affaire. Il s'agit par conséquent d'une utilisation de la parole qui est perçue par l'auditeur comme purement informative. La comparaison avec le témoignage pour désigner ce genre de parole au lieu d'une définition théorique et abstraite n'est pas une facilité. Cicéron ne connaît que des paroles réelles, concrètes, nécessitées par des situations. La parole de témoignage est dictée dans son genre par la circonstance car un témoignage n'est reçu que s'il donne aux juges un sentiment d'objectivité. Donc, ce que nous avons appelé dans une première traduction « la façon de parler » de Scaurus, se situe, par rapport au discours attendu de la part d'un avocat, comme sans éloquence, dépourvu des ornements fournis par la rhétorique. Scaurus semble user d'une

parole non persuasive. Mais en fait sa façon de parler ne manque pas de force persuasive, il ne s'agit que d'une question de contexte. Ce genre de parole est inefficace, comme celle de Rutilius devant les tribunaux, quand elle est celle d'un avocat. Mais dans le même lieu elle est efficace quand elle est celle d'un témoin et dans un autre lieu, au sénat, elle est toute puissante. Donc cette façon de parler est, c'est la seconde traduction que nous proposons, un style oratoire comme un autre. Et ici, Cicéron marque nettement le point où il se sépare d'Antoine dans l'analyse du même exemple, c'est la parole de Scaurus qui est agissante au sénat et non une *auctoritas* qui lui serait extérieure. Il y a en effet dans la parole de Scaurus *auctoritas* et *sapientia*, son discours a les vertus persuasives de l'homme, de ce Prince du Sénat. Non pas qu'il soit transparent, mais parce que précisément il se donne comme non rhétorique, indépendamment de tout contenu et ainsi renvoie une certaine image du sujet. Ce qu'introduit Cicéron par rapport à Antoine, c'est donc une nouvelle définition de la parole. Antoine réduisait celle-ci à l'énoncé, Cicéron envisage la totalité de la procédure d'énonciation. Il faut reconnaître que le point de vue de Cicéron est adéquat à une étude de la parole persuasive puisqu'il lui permet de partir des effets réels de la parole. Antoine, en s'en tenant à des analyses d'énoncés, restait dans la tradition des traités de rhétorique sans sujet, où le destinataire est uniformément *Demos*. Donc en prenant en compte tout le phénomène de l'énonciation, Cicéron montre que le même énoncé est ici inefficace, là efficace. Le style du témoin sert à signifier une attitude qui correspond au rang et à l'âge de Scaurus²⁴, une gravité détachée suggérant que celui qui donne son avis est d'autant moins suspect de partialité qu'il est plus chargé d'honneurs et au-delà des ambitions de la jeunesse. Le calme du témoin est un moyen pour exprimer la sérénité du vieillard, le refus d'argumenter est un moyen d'affirmer son *auctoritas*. Nous disons bien moyen : c'est pourquoi Cicéron a utilisé pour définir le style de Scaurus une comparaison. Scaurus use d'un type de discours qui n'est en rien plus naturel que les autres, la preuve en est, on peut le reproduire artificiellement. Et même, paradoxalement, il est plus difficile que les autres styles à reproduire, ce qui indique chez un utilisateur qui ne le possède pas de naissance comme Scaurus une plus grande habileté rhétorique.

Cicéron démontre donc à partir de l'exemple de Scaurus que la force persuasive n'appartient pas en propre à l'énoncé, ce qui ne signifie pas qu'elle soit indépendante de l'énoncé, elle appartient à l'énonciation. Ce que Cicéron appelle l'éloquence n'est ni la rhétorique d'Antoine qui se limite à l'énoncé, ni l'*auctoritas* traditionnelle qui se limite au sujet de l'énonciation. C'est pourquoi il conçoit une parole qui ne vaut pas que par elle-même, comme pour les sophistes, et qui n'est pas non plus transparence, laissant voir non le référent comme pour les philosophes mais le sujet, une parole qui agit selon la métaphore de la lumière : « De même que le génie de l'homme est sa beauté, de même l'éloquence est la lumière de son génie. »²⁵ Formule extraordinaire

23. Br. XXX, 116 et XXIX, 112.

24. Br. XLV, 325-327.

25. Br. XV, 59.

de Cicéron, car la lumière signifie que l'éloquence rayonne à partir du génie de l'homme mais aussi qu'elle l'éclaire. Il dit bien l'éloquence : le génie ne passe pas à travers la parole comme à travers une vitre mais dans la parole il devient lumière, il donne sa force au discours par la matérialité même du discours et réciproquement l'éclat du discours, le fait qu'il touche et qu'il persuade, sa perfection technique en tant que discours, signalent le génie de l'homme qui le profère.

Nous voyons ici que le projet politique de Cicéron et sa linguistique sont indissociables. De cette linguistique, nous pouvons poser un premier principe ; il n'y a pas de différence entre la parole persuasive et la parole ordinaire — *oratio* et *sermo*, l'une étant artificielle, l'autre naturelle, l'une étant convaincante, l'autre informative. On peut parler d'énoncé informatif, mais celui-ci peut être dans les circonstances appropriées le fin du fin de l'éloquence. Donc tout énoncé peut servir à persuader et toute parole est, quand elle est employée à bon escient, persuasive : « *Omnis locutio oratio est* » que nous traduirions volontiers par : « tout acte d'énonciation est un acte de persuasion »²⁶. L'éloquence, c'est d'abord choisir le type de discours qui convient aux circonstances, aussi Cicéron fait-il une place importante dans l'art de la rhétorique au sentiment du convenable — *decorum*²⁷.

Deuxième principe : la production de tous les énoncés relève de la rhétorique, il n'y a donc aucune différence entre linguistique et rhétorique. Tout énoncé est une exploitation des ressources du langage à des degrés divers. Cette exploitation peut soit être instinctive comme le *sermo* dans la vie quotidienne ou les envolées pathétiques chez les orateurs nés, soit relever d'une technique comme le style bas qui reproduit le *sermo* chez les orateurs de l'école des atticismes ou la péroration sophistiquée d'un avocat à succès²⁸. L'énoncé informatif n'est pas plus proche de la réalité que les autres énoncés, il en donne le sentiment — « effet de réel » aurait dit Barthes — car il suggère que le sujet est absent. Mais c'est une fausse absence, puisqu'il y a effectivement énoncé et qu'aucune collectivité, aucune divinité, ne viennent combler cette absence ; cette fausse absence signifie la *seueritas*, la rigueur du sujet renforçant ainsi son *auctoritas*.

Troisième principe : la rhétorique n'est pas la science et l'art des énoncés mais des énonciations. Il est faux de parler de parole agissante car seule une parole prononcée agit, il faut parler de corps parlant agissant. La preuve en est, même le silence peut être une forme d'énonciation car le corps de l'homme dont la posture et les gestes — *actio* — relèvent de la rhétorique, peut parler de façon persuasive : « L'action est pour ainsi dire une certaine éloquence du corps »²⁹. Pas plus qu'il n'est possible de séparer la forme du fond, qu'il n'est possible de séparer une parole du lieu où elle

26. Or. XIX, 644.

27. Or. XXI-XXII.

28. Or. XXIII, 76.

29. Or. XVII, 55.

s'énonce, il n'est possible de séparer la parole du corps qui la prononce. Au point que l'action d'un corps silencieux peut être persuasive et suppléer à l'élocution, mais que la réciproque n'est pas vraie. Il y a donc une éloquence muette et il ne faudrait jamais parler de parole mais de parole en action. Nous pouvons remarquer que tout ce qui se révèle indissociable chez Cicéron, c'est ce que dissocie la tradition issue de Platon, de telle sorte que par élimination successive du « matériel » on aboutisse à un modèle abstrait qui s'appelle la langue. Nous verrons que chez Cicéron la notion de langue n'a pas sa place.

Quatrième principe : il ne peut y avoir de linguistique qu'empirique. « Toute utilisation systématique de la parole (toute méthode d'éloquence) — *ratio dicendi* — trouve son origine dans la pratique ordinaire, dans l'usage commun, celui de la conversation »³⁰. Ainsi la rhétorique a-t-elle pour point de départ la connaissance des ressources naturelles du langage. Mais le langage ordinaire ne constitue dans la pratique qu'une partie des énoncés possibles ; dans ces conditions, un recensement des possibilités du langage doit prendre en compte non seulement ces énoncés ordinaires mais aussi ceux qui relèvent des autres façons de parler, des autres styles. En outre, cette linguistique ne peut être qu'empirique. La pratique persuasive est une donnée de l'histoire et de la vie quotidienne. Les hommes, comme l'a montré Crassus, ont pratiqué l'éloquence avant même que le mot *rhétorique* ait été inventé, de même que les enfants parlent avant de savoir ce que c'est que la grammaire³¹. La rhétorique d'ailleurs n'a jamais été que la théorisation d'une pratique qui la précède toujours, l'éloquence : elle ne peut servir qu'à exploiter des procédés qui ont été découverts instinctivement et non à en découvrir de nouveaux. Dans ces conditions, rhétorique et linguistique se confondent non seulement en droit mais en fait ; en effet, si en droit, comme nous l'avons vu, l'analyse d'un énoncé ordinaire, prétendument neutre, relève tout autant de la rhétorique qu'un discours élaboré, en fait les discours éloquents qui utilisent au maximum les ressources de la parole offrent une matière plus riche pour le linguiste puisque de tels discours font apparaître des possibilités linguistiques invisibles, mais non pas absentes comme nous le verrons, dans les paroles ordinaires.

Les trois catégories linguistiques de Cicéron : informer, charmer, émouvoir.

Tout cela posé, on ne s'étonnera pas que la linguistique de Cicéron n'utilise pas des catégories d'analyse qui sont les nôtres et qui étaient celles des linguistiques où la langue était posée, de façon platonicienne, comme système de représentation. Le langage n'est pas envisagé par lui autrement que comme moyen de persuasion et il est analysé non à partir de ses constituants mais de ses effets³². C'est ainsi que Cicéron, au lieu

30. De Or. I, 3, 12.

31. De Or. I, 28, 108-109.

32. De Or. I, 8, 38.

de parler de phonétique, de morphologie, de syntaxe, de sémantique, de partir des sons pour aboutir au sens, organise son analyse à partir de ce qu'il considère comme les trois modes de persuasion possibles, des trois actions de la parole : *docere*, *delectare*, *mouere*, informer, charmer, émouvoir³³. Ces trois catégories se retrouvent sans cesse dans tous les textes de Cicéron et même quand il reprend des éléments de classification utilisés par ses prédécesseurs grecs, s'il ne fait pas table rase de notions comme le mot ou la phrase³⁴, s'il intègre à son exposé une grammaire normative³⁵, si dans les *Topiques* il parle d'étymologie, étudie la composition des mots, c'est toujours dans la même perspective, retrouver dans le langage ce qui produit la persuasion.

Donc Cicéron procède à l'inverse de ses prédécesseurs, il ne part pas des constituants, ne cherche pas l'unité minimale de persuasion pour reconstruire le discours réel, mais son premier travail consiste à classer les discours réels selon leur mode de persuasion. Cette classification n'est pas une typologie qualitative mais une hiérarchie. Au sommet de la hiérarchie se trouvent les discours qui utilisent les trois modes de persuasion, qui informent, charment et émeuvent. Mais il ne faut pas oublier qu'un tel discours qui réalise l'accomplissement du langage n'est efficace que dans certaines circonstances, quand l'objet est une grande cause qui touche au salut de l'Etat. Le langage n'est utilisé dans toute sa force et ne révèle toutes ses possibilités que dans le discours politique qui seul permet une analyse linguistique complète. Donc cette hiérarchie n'est pas une hiérarchie des effets mais des modes. Car il ne saurait y avoir de hiérarchie des effets sans que soit remise en cause la définition du langage comme acte de persuasion.

C'est dans cette perspective qu'il faut considérer ce que Cicéron dit du discours philosophique, qui est situé en bas de la hiérarchie parce qu'il exploite un seul mode de persuasion — *docere* — c'est-à-dire le mode informatif. Les philosophes, en effet, n'utilisent pour persuader que le *docere*. Ils ont leur éloquence propre, mais c'est une éloquence qui ne peut pas sortir du cadre de l'école, éloquence ésotérique. A l'intérieur l'effet est parfait, il n'y a donc pas d'infériorité du style philosophique en ce qui concerne son efficacité convenable. Ce style c'est le *sermo*, la reproduction de la langue du témoin : ils ne cherchent pas à émouvoir — *mouere* — et sortent aussi de leur rôle quand ils essaient de plaire — *delectare* — comme le font certains³⁶. La dialectique est l'utilisation systématique et sophistiquée du *docere*³⁷, elle en est l'exploration et l'exploitation maximales. Pour désigner le fait de parler comme les philosophes, Cicéron utilise le terme de *loquor* afin de l'opposer à *dico*. C'est la parole de Rutilius au tribunal, inefficace en dehors de l'école. Mais Cicéron ne la considère pas comme

plus vraie ou plus conforme au réel, ni même plus proche de l'idée. Certes, elle n'est pas ornée, mais l'ornement, comme il le répète sans cesse, est *uerba atque sententiae*. Cette parole n'est pas non plus une parole plus simple. C'est un style recherché, dont les recherches n'exploitent qu'un seul mode de persuasion : *docere*. Ce style est aussi utilisé au tribunal pour les causes de petite importance qui ne donnent pas matière aux grandes émotions car ni la vie d'un homme ni le salut de l'Etat ne sont en jeu. Ce style, s'il n'est saisi que sous la forme d'énoncés, est un style maigre — *tenuis* —, bas — *humilis* —, style qui manque de force. L'exploitation du *docere* est le *probare*, l'utilisation de la persuasion qui fait appel à la raison. C'est la façon la plus faible de persuader car c'est recourir à ce qu'il y a de moins persuasif dans un énoncé. Voilà pourquoi les Atticistes, ces orateurs contemporains de Cicéron qui affectent la simplicité et la sobriété, sont dans l'erreur quand ils veulent généraliser ce style et l'utiliser en toutes circonstances. Donc Cicéron donne bien une place à la fonction informative du langage comme mode de persuasion, mais il la place en bas de la hiérarchie, car en dehors des écoles philosophiques, le style informatif ne convient qu'à des objets médiocres.

A la suite des philosophes, il place les sophistes et les historiens³⁸. Eux, tout en ayant recours quelque peu au *docere*, mettent l'essentiel de leurs efforts dans le *delectare*. Si le *docere* s'adresse à la raison, le *delectare* joue sur le plaisir des auditeurs. Mais les seuls qui utilisent les trois modes de persuasion du langage, ce sont les orateurs, car au *docere* et au *delectare* ils ajoutent le *mouere* (ou *commouere*), l'appel aux passions³⁹. Eux seuls sont capables, lorsque les circonstances l'exigent, du grand style, véhément, tumultueux, irrésistible, qui a la *grauitas*, le seul qui ait l'arme suprême de la victoire, l'émotion. Le *mouere* caractérise la véritable éloquence, il est de tous les styles le plus persuasif⁴⁰. Cette forme de persuasion agit par la force — *uis* — alors que les deux autres agissent par la raison et le charme. C'est ainsi que dans une même circonstance, là où le *mouere* peut être efficace, l'alliance du *docere* et du *delectare* lui est bien inférieure. Cicéron donne l'exemple de Laelius qui réunissait la subtilité et l'élégance et qui plaïda vainement dans un procès où il ne réussit qu'à faire remettre la décision. Galba qui savait agir sur les passions et qui reprit la cause fit triompher leurs clients⁴¹. Mais ce *mouere* si puissant dans l'absolu est parfois inefficace. N'utiliser que lui est une erreur, c'est celle des Asianistes qui s'emportent à tort et à travers, gesticulant comme des fous et faisant rire l'auditoire. D'une part il y a des circonstances qui ne s'y prêtent pas, ensuite il est rare que d'emblée on puisse émouvoir des auditoires que l'on saisit à froid. Pour être efficace, le *mouere* suppose

33. De Or. I, 31, 138.

34. De Or. III, 149 ; 212.

35. De Or. III, 37-47.

36. Or. XIX, 61.

37. Or. XXXIII, 113.

38. Or. XIX, 65.

39. Cicéron reste vague sur la place à accorder aux poètes et pour cause. Ils sont, dans sa perspective, confondus au niveau de l'énoncé pathétique avec les orateurs, mais à Rome il n'y a pas de lieu d'énonciation de la poésie.

40. Or. XXVIII, 97.

41. Br. XXII, 86-89.

une préparation du public et une amplification de l'objet du débat. Il est rare aussi qu'un discours puisse être tout entier de ce style ; celui-ci en revanche, sera souvent le bienvenu dans la péroraison où ses accents pathétiques parachèveront une victoire que la démonstration et le charme auront préparée ⁴².

Cette classification des discours montre que les discours réels sont presque toujours composites et qu'à l'intérieur de chacun on retrouve les trois styles, les deux premiers préparant l'utilisation du troisième. Ce qui amène un découpage des différentes parties du discours ; nous avons vu que la péroraison relevait du *mouere*, l'argumentation relèvera du *docere* et l'exorde du *delectare* afin de se concilier la bienveillance des juges. Si l'on en vient maintenant aux étapes successives de la préparation du texte du discours et de sa prononciation, nous retrouvons nos trois catégories dans quatre des cinq parties traditionnelles des traités de rhétorique. L'*inuentio* ou recherche des arguments relève du *docere*, la *dispositio* ou construction du discours et des phrases relève du *delectare*, l'*elocutio*, l'écriture, et l'*actio*, le jeu du corps, qui caractérisent l'orateur, relèvent du *mouere*. Ainsi la puissance du grand style vient-elle d'une attention particulière à tout ce qui dans le langage est plus propre à produire l'émotion ⁴³, la valeur des mots, leur sonorité, leur rythme, la musicalité de la phrase ⁴⁴, les intonations de la voix, les attitudes de l'orateur, mais aussi la grandeur des idées, l'ampleur des périodes. La matérialité du langage et le corps du sujet de l'énonciation sont utilisés beaucoup plus systématiquement que dans les autres styles, mais le reste n'est pas absent. Ce serait donc une erreur de retrouver entre les trois modes de persuasion des oppositions du genre forme et fond. Ils sont toujours et partout indissociables. De fait, si l'on continue à suivre l'analyse de Cicéron, on retrouve de nouveau, à l'intérieur des parties de la rhétorique, les trois modes de persuasion. Ainsi, par exemple, l'*inuentio* qui est la recherche des idées et qui relève du *docere*, fournit aux trois modes de persuasion puisque ces idées vont se regrouper en trois catégories : les idées pénétrantes qui s'adressent à la raison, les idées ingénieuses qui charment, et les idées graves qui émeuvent ⁴⁵. De la même façon, l'*actio* relève du *mouere* mais il y a une action qui convient à l'utilisation du style bas ⁴⁶ de même que le rythme est présent dans les trois styles ⁴⁷.

A aucun moment n'intervient une séparation entre du plus formel et du moins formel, d'aucun style on ne peut dire qu'il sacrifie l'idée à l'expression ou réciproquement. Si le grand style joue plus que les autres sur la matérialité du langage, c'est afin de pouvoir déployer des idées grandes. L'éclat du style élevé est l'éclat des idées, il tire

sa force de leur force, mais par elles-mêmes, elles sont sans force. Plus exactement, une idée, quand elle est réduite à sa plus simple expression, n'agit pas, elle a besoin de se déplier, d'occuper l'espace, il n'y a pas de force indépendamment d'un corps, l'idée grande n'est elle-même que si elle est agissante et elle n'est agissante que dans le grand style, ce style dont Cicéron dit qu'il est la dilatation maximale du style philosophique ⁴⁸. Le grand style n'ajoute rien, il déploie. Le style bas ne permet pas que se réalise la force de la grandeur. La vertu, la noblesse, la gravité, toutes les vertus politiques ne peuvent s'adresser à la raison, car elles ne se démontrent pas, elles sont de l'ordre de la valeur. L'adhésion aux valeurs de la cité n'est pas un acte philosophique, réfléchi et second, c'est un engagement total du citoyen. Dans le grand style, ces valeurs animent le discours, et l'efficacité quasi incantatoire de la parole est celle d'une reconnaissance immédiate par l'auditeur qui les voit briller de tout leur éclat. Toutes les forces du langage mobilisées en cette occasion sont les forces de l'idée déployée. L'orateur entraîne l'auditoire dans une effusion collective qui mobilise en lui sans contradiction la raison, le plaisir et l'émotion.

La notion d'élément neutre.

Nous repartirons de cette notion de dilatation. En effet, les trois catégories de Cicéron, *docere*, *delectare*, *mouere* sont dans les faits inséparables. De même qu'on passe d'un style à l'autre non par addition mais par dilatation. Un discours comme le discours philosophique, qui semblait ne jouer que sur l'informatif, contenait en puissance le charme et l'émotion. Bien plus, le silence de Scaurus, parce qu'il est éloquent, avait en lui la triple potentialité. Cela apparaît dès qu'on considère l'énonciation dans sa totalité : le corps parlant mis en situation. Comme on l'a vu, le silence n'est pas en soi persuasif, mais dans certains cas il peut l'être et il en est de même de tous les énoncés. Pour formuler les implications de cette conception et afin de rendre compte du passage de l'analyse de l'énoncé à celle de l'énonciation, il peut être utile pour nous d'utiliser une notion mathématique, celle de l'élément neutre. Ainsi, au lieu de dire que dans le style bas sont absents le *delectare* et le *mouere* et qu'ils surgissent (mais d'où ?) dans certaines conditions d'énonciation, nous dirons que *mouere* et *delectare* sont présents au degré zéro. L'élément neutre a les mêmes propriétés que les autres éléments de la série à laquelle il appartient. Si l'on considère que le passage de l'analyse de l'énoncé à celle des effets de l'énonciation est une opération sur les éléments des trois séries, *docere*, *delectare*, *mouere*, opération qui n'a que deux résultats possibles, les rendre efficaces ou inefficaces, il n'y a plus aucune différence entre les styles. Le silence de Scaurus réalise le cas particulier où se trouvent réunis les trois éléments neutres. Si nous n'introduisons pas cet élément, aucune analyse d'énoncé indépendamment des situations d'énonciation n'est possible. Les potentialités persuasives des constituants du discours ne seraient pas analysables. Nous avons vu que Cicéron

42. De Or. II, 81, 332 et Br. XXXV, 125.

43. Or. V, 20.

44. Or. L, 168 - LXXI, 236.

45. De optimo genere oratorum, II, 5.

46. Or. XXV, 86.

47. Or. LVIII, 196 et LXIX, 230.

48. Or. XXXII, 113.

avait procédé à deux approches de la parole persuasive, l'une tendait à classer les discours par leurs effets, l'autre consistait à suivre les étapes de la production. Le problème se posait donc de la jonction de ces deux approches, problème qui est celui de toutes les démarches empiriques.

Une linguistique est-elle possible ?

N'oublions pas que l'enjeu de tous ces textes de Cicéron, que nous parcourons de façon transversale, n'est pas la recherche d'une linguistique, il est purement politique : il s'agit pour lui d'intégrer à une théorie généralisée de l'*oratio* la réalité sénatoriale si différente de celle du tribunal, d'expliquer comment la force du silence peut parfois être aussi grande que celle d'une péroraison sublime. Puisque le silence est l'élément neutre, le degré zéro de l'*elocutio*, il appartient à l'*eloquentia*. Mais une fois cette démonstration faite, il doit aussi donner à l'orateur des règles de production de son discours, étant admis que les effets de ce discours seront toujours soumis aux circonstances. Mais ces circonstances ne sont pas hasardeuses, c'est à l'orateur de les évaluer grâce à son sens du convenable. Donner les règles de production des discours, c'est donner une représentation du fonctionnement de la langue dans sa fonction de persuasion, c'est donc construire une linguistique. Pour Cicéron, tous les discours possibles se répartissent de façon hiérarchique entre deux extrêmes, le silence et la parole accomplie, le discours de l'homme politique où se déploie le grand style. Ils se distinguent entre eux par le degré d'importance qu'ils accordent à chacun des trois modes de persuasion, sans préjuger de leurs effets. Il n'y a donc pas de norme, de parole ordinaire à opposer à des paroles élaborées, puisque le style n'est pas un écart mais une façon de parler. En outre, il n'est pas question pour lui de construire un modèle abstrait, la langue qu'il opposerait à la parole. Un tel modèle serait formel ; or tout formalisme lui est étranger car il évacue le sens. Ce en quoi il est stoïcien et romain. Pas plus que n'est concevable une loi morale absolue, ne l'est une formalisation du langage. Seuls peuvent exister des préceptes pratiques élaborés à partir des discours existants, qui ont prouvé leur efficacité. La connaissance de toutes les possibilités de la parole ne serait possible que s'il existait un discours absolu, un discours idéal qui les utiliserait toutes à la fois. Mais un tel discours ne saurait exister car il supposerait d'abord l'existence de l'orateur idéal à la compétence totale, orateur idéal dont tout le texte de l'*Orator* nie l'existence. Et surtout, quand bien même cet orateur existerait, son sens de la convenance ferait que chacun de ses discours n'exploiterait qu'une partie des possibilités du langage. Il faudrait donc un orateur idéal et éternel produisant un nombre infini de discours.

Cicéron ne donnera comme Crassus que des conseils limités, des aperçus partiels sur la parole ⁴⁹. Pas plus qu'il ne saurait y avoir de traité systématique de rhétorique

49. De Or. I, 32, 146.

il ne peut se concevoir de linguistique close, ce qui serait la même chose. Toute performance nouvelle est susceptible de fournir un nouveau précepte pour l'orateur, de révéler une possibilité nouvelle de la parole. La langue se confond avec le corpus éternellement ouvert de toutes les paroles possibles.

Le sujet de l'énonciation.

L'éloquence, pour Cicéron, ne s'enseigne pas comme chez les sophistes. Seuls peuvent s'enseigner à leur manière des préceptes de rhétorique. L'éloquence, comme la parole en général, relève en dernier recours de la compétence du sujet. L'orateur n'est pas un rhéteur ni l'éloquence la rhétorique. Ainsi l'éloquence pourra-t-elle être le propre de l'homme politique sans se répandre dangereusement et également chez tous les citoyens comme c'est le cas pour la rhétorique. Certes, l'homme politique doit faire l'apprentissage des règles de la rhétorique mais celles-ci n'en feront pas un orateur, c'est-à-dire un homme politique. Certes, la parole est un bien commun, mais être éloquent, savoir en exploiter les possibilités, est la chose la plus difficile du monde ⁵⁰. L'apprentissage de l'éloquence fait l'orateur, mais cet apprentissage n'est pas un enseignement de règles, il est le développement de la compétence de l'homme parlant. Entre une éloquence uniquement naturelle et instinctive et des règles apprises, Cicéron introduit un troisième terme, l'entraînement. La notion est issue de l'athlétisme et elle sert à affirmer à la fois que des qualités naturelles sont nécessaires au départ mais que ces qualités ne valent que si elles sont développées. L'éloquence étant en quelque sorte une pratique musclée de la parole.

Ces qualités naturelles sont de tous ordres, physiques, intellectuelles et morales ⁵¹. Quand le génie lui manque — *ingenium* — aucun homme ne peut devenir orateur. Ce que nous traduisons excessivement par génie et pauvrement par qualités naturelles, signifie à Rome un tempérament supérieur sans être exceptionnel, un ensemble de qualités qui vous viennent de votre naissance, généralement d'une noble origine. Ce génie est ce qui vous donne le sens du convenable et la grandeur de vue, c'est lui qui permet le développement et l'ornementation, en d'autres termes d'atteindre au grand style et d'éveiller les passions chez les auditeurs. Lui seul apporte la *vis*, la force — et la *gracitas* de la parole. C'est lui qui permet la persuasion suprême par la plénitude de la parole, celle qui apporte la victoire, car le grand style ne peut être produit à bon escient par la seule application de règles.

L'enseignement de l'éloquence contient donc d'une part l'apprentissage de la rhétorique et d'autre part un entraînement pour exercer et développer de façon systématique des dons naturels. Cet enseignement est en fait une formation de l'homme politi-

50. De Or. I, 4, 16.

51. De Or. I, 25, 114.

que, comme homme total ⁵² : « Il aura la finesse du dialecticien, les pensées du philosophe, les expressions du poète, la mémoire du juriconsulte, l'organe du tragédien, et presque le jeu des plus grands acteurs ». En outre, il aura dû faire croître en lui les vertus cardinales de l'homme politique, c'est-à-dire les vertus traditionnelles de la noblesse : *prudencia, gravitas, constantia, fortitudo*... car ce sont elles qui permettent le grand style. Le discours sublime ne peut émaner que d'un homme à l'âme haute, ce qui a de quoi rassurer les plus traditionnalistes des Romains, pour une raison fort simple. Souvenons-nous de la dilatation et de l'élément neutre. L'effet persuasif du *mouere* sur l'auditoire est le déploiement d'une *auctoritas* présente dans le sujet parlant. Cette *auctoritas* du discours peut se manifester encore quand il se tait, s'il est là, et la réciproque n'est pas vraie ⁵³. Dans l'énonciation, les trois modes de persuasion de l'énoncé peuvent prendre la forme de l'élément neutre, créant un silence, mais le corps de l'orateur, sa personne, ne peut jamais être absent. Pas d'*elocutio* sans *actio*, et le degré zéro de l'*actio* est l'immobilité, non l'absence. La parole à son stade maximal de contraction s'identifie au corps présent de l'homme. Puisque l'éloquence en est la dilatation, toutes les vertus persuasives de l'éloquence sont présentes dans la personne de l'orateur, en particulier les vertus morales. Le rayonnement bien romain de l'*auctoritas* trouve ainsi sa place dans une théorie de la parole qui englobe le sujet de l'énonciation. Théorie qui est en fait celle du corps parlant. L'effet silencieux de l'*auctoritas*, l'éloquence muette d'un homme immobile, placent les forces persuasives de la parole dans le sujet de l'énonciation indissociable de l'énoncé, l'homme parlant étant une dilatation de l'homme muet. Il n'y a rien d'étrange à rencontrer chez Cicéron cette conception d'un être se dilatant et se contractant et surtout agissant par sa dilatation, le modèle en est bien évidemment celui du dieu stoïcien.

On comprend ainsi comment, de façon tout à fait cohérente, Cicéron peut affirmer que la force de l'éloquence est celle de l'*animus* tout en niant la dichotomie de la forme et du fond, de la parole et de la pensée ⁵⁴. Dans le même sens il a des formules du genre « *ut uita sic oratione* » ⁵⁵ et fait de la *gratuitas*, la vertu caractéristique du sénateur, la qualité persuasive par excellence. Il ouvrait la voie sur ces bases à une histoire littéraire du style « l'homme et l'œuvre » qu'il inaugurait avec le *Brutus* où les vertus et les vices des hommes se confondent avec ceux de leurs discours. L'homme s'identifie à sa parole. Donc, et la conséquence est plus importante que les fantaisies de l'histoire littéraire, les débats qui opposent les orateurs dans les grandes causes ne sont plus comparables à ceux qui animent les tribunaux du forum. Car ces débats suscitent des discours où l'orateur fait appel à tous les modes de persuasion, où il va utiliser ou tenter d'utiliser le grand style et s'y déployer tout entier. Au forum ne s'affron-

tent que l'intelligence, l'ingéniosité, la subtilité, les qualités intellectuelles des avocats ; dans les débats de grande politique, c'est le combat de deux champions qui se mesurent en mesurant leurs vertus, les qualités intellectuelles ne sont que des auxiliaires, le plus valeureux l'emporte par le plus valeureux discours ⁵⁶.

C'est pourquoi aussi Cicéron attache tant d'importance à la notion de *decorum*, au sens du convenable. Car le sens du convenable est à la fois une qualité de l'orateur et une vertu morale (Cicéron en fait dans le *De officiis* une des quatre vertus cardinales de la morale pratique). Ainsi, l'homme qui réalise l'idéal moral politique ne peut risquer de manquer de persuasion par manque de technique, en faisant un discours hors de propos par son mode de persuasion qui par exemple utiliserait le *mouere* à contre-temps. La vertu ne risque pas d'être victime de la technique. La faiblesse de Rutilius ou, le cas échéant, de Scaurus, était due à leur faible sens des convenances, non à une ignorance d'une règle de la rhétorique. Ce n'est pas Cicéron qui parlera jamais des ailes de géant qui empêchent de marcher, car pour lui, qui peut le plus peut le moins ou, sinon, il ne peut rien. Le public ne se trompe jamais ⁵⁷ et s'il est incapable d'un jugement absolu qui suppose une analyse de l'énoncé qui est le propre des spécialistes, il est capable d'un jugement relatif, c'est-à-dire d'évaluer les effets. Il reconnaît toujours le meilleur discours ou le moins mauvais. Ce qui prouve que la pratique romaine est bonne, qui fait parcourir au futur homme politique tout l'espace de la persuasion depuis le forum jusqu'au sénat, depuis le *docere* jusqu'au *mouere*. Il va jusqu'où sa parole le mène, gravissant la hiérarchie des discours en même temps que la hiérarchie des honneurs. L'éloquence donne à chacun sa *dignitas* ⁵⁸.

Cicéron sophiste romain.

Cicéron peut donc identifier action politique et éloquence. Il a de quoi répondre aux philosophes platoniciens et à leur linguistique de la représentation. Il venge les sophistes mais les trahit politiquement. Il substitue au sujet collectif *Demos*, sujet d'une parole qui se réalisait en une pluralité d'énoncés sans sujet d'énonciation, un sujet particulier, l'*orator*, citoyen romain qui fait l'efficacité de son énoncé, c'est-à-dire, la parole étant persuasion, la constitue comme parole. *Demos* était source de vérité et de justice non comme sujet transcendant mais parce qu'il s'identifiait avec le fonctionnement des institutions démocratiques ; c'est ce fonctionnement qui commandait l'usage persuasif de la parole qui caractérisait l'enseignement des sophistes. *Demos* était à l'écoute de lui-même. A Rome, le peuple n'est pas à l'écoute de lui-même car politiquement le peuple n'existe pas comme sujet ; celui qui parle est toujours l'autre, celui

52. De Or. I, 28, 128.

53. De Or. I, 25, 114.

54. Br. XXIII, 91.

55. Br. XXX, 117.

56. Br. XCVI, 317.

57. Br. LIII, 198.

58. Br. XLV, 165.

dont on se demande si l'on va lui faire confiance ou non. On cherche en lui ce qui créera la confiance, c'est-à-dire l'*auctoritas*, ainsi est-on sûr qu'il saura dire le vrai et le juste parce qu'il est l'incarnation des valeurs de la *Respublica*. L'émotion est le signe indiscutable de cette reconnaissance, comme la beauté et le charme étaient signes de la vérité du poème en Grèce. Mais à Rome, il n'y a pas de transcendance des valeurs, l'orateur n'est pas un inspiré, il n'est pas le relais entre un énoncé et un sujet supérieur. Il est seule et unique source de l'énonciation, il le produit à partir de lui-même et le garantit, mais ne peut s'en séparer.

Françoise DESBORDES
Université de Poitiers

LE LANGAGE SCEPTIQUE

Notes sur le *Contre les grammairiens* de Sextus Empiricus

Pécuchet réfléchit, se croisa les bras. — « Mais nous allons tomber dans l'abîme effrayant du scepticisme. » Il n'effrayait, selon Bouvard, que les pauvres cervelles.

FLAUBERT

Symptôme

Sextus Empiricus n'aime pas les grammairiens. Certes, il n'est généralement pas tendre pour les dogmatiques et prétendus savants en tout genre, mais son petit traité *Contre les grammairiens*¹ distille une hargne toute spéciale. Attaquer la « science » des grammairiens, c'est avant tout, pour Sextus, les remettre à leur place, dégonfler la baudruche de leurs prétentions exorbitantes, montrer leur bêtise, leur nullité. Au fil des pages l'image s'accuse, pédants grossiers, coupeurs de cheveux en quatre ridicules et stupides, imbéciles qui méprisent à la fois le peuple et les grands auteurs classiques alors qu'ils sont eux-mêmes incapables de rien comprendre et même d'aligner deux phrases correctes². L'image est familière, et l'on se dit, en songeant à certaines anecdotes d'Aulu-Gelle, à certains portraits de Suétone (Marcellus, Palémon...), au *plagiosus orbilius* d'Horace, etc., que peut-être, après tout, les grammairiens de l'Antiquité étaient une méchante espèce. Mais on se dit aussi que cette figure du grammairien, savanticule besogneux et arrogant, perdure à travers le temps avec une remarquable constance ; mainte fois représentée à diverses époques, on la retrouve encore

1. Système de références adopté : HP I-III : *Esquisses Pyrrhoniennes* I-III (*Hypotyposes Pyrrhoniennes*) ; AM I-VI : *Contre les savants* (*Adversus mathematicos*) : I 1-40, *Introduction* ; I 41sq., *Contre les grammairiens* ; II, *Contre les rhéteurs* ; III, *Contre les géomètres* ; IV, *Contre les arithméticiens* ; V, *Contre les astrologues* ; VI, *Contre les musiciens* ; AM VII-XI : *Contre les dogmatiques* (placé à la suite du *Contre les savants* dans les mss., mais qui est en fait un traité différent et antérieur) : VII-VIII, *Contre les logiciens* I-II ; IX-X, *Contre les physiciens* I-II ; XI, *Contre les moralistes*. Tableau d'équivalence des diverses dénominations dans J.P. Dumont, *Les sceptiques grecs (textes choisis)*, Paris, 1966, p. 4.

2. Voir surtout AM I 97-99 ; injures diverses en 41, 54, 55, 70, 115, 116, 141, 144, 174, 223, 277, 301.

aujourd'hui, à peine adoucie, en dépit de la transfiguration de la grammaire en linguistique³. D'une certaine façon, et pour un certain type d'anti-intellectualisme et de défense du « sens commun » (le « bon sens »), la grammaire est une aberration inutile et répréhensible, avec sa manie de légiférer dans un domaine qui ne relève que du « ce qui va de soi ». De fait le scepticisme (chez Sextus tout particulièrement) se donne volontiers comme philosophie du sens commun, porte-parole de la majorité silencieuse, effort pour assumer consciemment la naïveté primitive de ceux pour qui l'ordinaire est forcément normal. Le *Contre les grammairiens* serait donc une expression un peu outrée (un peu longue aussi, pleine d'arguties sophistiquées et de détails oiseux) du déplaisir du sceptique, s'assimilant à l'homme de la rue, devant l'intrusion de la « science » dans la vie quotidienne.

Les travaux sur le scepticisme grec se sont généralement peu intéressés à un texte ainsi conçu — ni du reste à l'ensemble des traités *Contre les savants* auquel il appartient et où l'on voit la même inspiration un peu courte. Un temps on a tenu cet ensemble pour une œuvre de jeunesse non encore vraiment touchée de la grâce philosophique. Bien qu'il soit établi, depuis au moins 1883⁴, que c'est en fait la dernière en date des œuvres conservées de Sextus, on continue à penser que son « intérêt philosophique est en général assez mince »⁵ et à y voir surtout un recueil de précieux documents pour l'histoire des diverses sciences considérées. Le *Contre les grammairiens* ne fait pas exception. On voit bien qu'« il y a de la philosophie là-dedans », et, par exemple, les spécialistes de l'histoire de la linguistique qui utilisent ce texte, disent qu'il faut bien discerner l'élément philosophique polluant si l'on veut extraire des faits grammaticaux bien purs⁶. Mais la démonstration d'une influence philosophique sur le *Contre les grammairiens*⁷ semble s'être bornée jusqu'ici à relever l'emploi d'un certain nom-

3. Exemple : Un historien illustre règle des comptes avec les horreurs modernes, marxisme, psychanalyse, structuralisme, nouvelle critique... ; il ajoute la linguistique : « Cette discipline rébarbative les fait se pâmer qui, dans nos jeunes années, n'attirait que les plus disgraciés. On entrerait en linguistique comme à la trappe ou au Carmel : pour se punir d'avoir péché ou parce qu'une nature ingrate et un manque total d'imagination interdisaient tout autre exercice. « Vous devriez faire de la linguistique », disait le directeur de l'Ecole normale à ceux qui lui semblaient présenter le physique de l'emploi. « Les linguistes », ajoutait-il en confidence, « présentent bien des inconvénients, mais j'ai observé qu'ils faisaient toujours de bons maris ». L. Chevalier, *Histoire anachronique des Français*, Paris, 1974, p. X.

4. L. Haas, *Ueber die Schriften des Sextus Empiricus*, Burghausen, 1883 ; corroboré par V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887, p. 318 et amplement vérifié depuis dans les travaux de K. Janáček (cf. *Prolegomena to Sextus Empiricus*, Olmutz, 1950).

5. L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944, p. 226. Le texte n'a été publié que tardivement, en 1949 chez Loeb (R.G. Bury), en 1954 chez Teubner (J. Mau).

6. Cf. V. De Marco, *La contesa analogia-anomalia in Sesto Empirico* : Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, 1957, pp. 129-148, p. 130.

7. Cf. E. Krentz, *Philosophic concerns in Sextus Empiricus Contra Mathematicos I* : Phronesis, 1962, pp. 152-160. A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Ent-*

bre de termes philosophiques et de tours argumentatifs, de « tropes » du type de ceux d'Agrippa⁸, dont Sextus, en bon sceptique, fait un usage étendu dans tous ses ouvrages. En particulier, les récentes études sur l'épistémologie sceptique ne semblent pas songer qu'elles pourraient peut-être intégrer au système qu'elles décrivent les idées sur le langage de ce *Contre les grammairiens* qu'on abandonne aux évaluations positivistes des historiens de la linguistique. Il devrait pourtant être possible de rattacher les positions de Sextus sur le langage à l'ensemble de la position sceptique, possible d'allier l'étude de l'épistémologie et l'histoire de la linguistique. Comme le dit O. Ducrot : « Faire l'histoire de la linguistique, cela devrait d'ailleurs consister non pas tant à raconter les débats opposant les grammairiens entre eux, mais à montrer comment chaque théorie constituée par les grammairiens est reliée à une appréhension de l'activité langagière »⁹. Bien sûr, Sextus n'est pas un grammairien, mais il n'en constitue pas moins, parfois par opposition, souvent explicitement, une théorie du langage dépendant d'un certain point de vue. On voudrait montrer ici que ce point de vue n'est pas seulement la position banale du « bon sens » rétif à toute scientification d'un objet d'évidence, mais que la mauvaise humeur de Sextus répond au danger d'une mise en question de l'ensemble de la philosophie sceptique, menacée sur le point central de la représentation par la transformation du langage en objet d'étude.

I. La grammaire, la philosophie (première approche).

Grammaire

Le *Contre les grammairiens* de Sextus Empiricus se propose de démontrer que la grammaire n'est pas et ne peut pas être une véritable science. La démonstration suit un ordre méthodique emprunté aux grammairiens eux-mêmes. Après une critique de diverses définitions de la grammaire, Sextus passe en revue les trois principales subdivisions. Contre la partie de la grammaire qui se veut le plus proprement « scientifique », il présente un choix de critiques (il y en aurait bien d'autres, d'après lui) à opposer aux notions d'éléments, de syllabes, de « parties du discours » (à quoi il ajoute, à titre d'exemple, une discussion détaillée de certaines affirmations sur le nom), et d'énoncé ; il s'attaque ensuite aux théories de la correction de l'écriture (orthographe) et surtout de la langue, en tant qu'on essaye de fonder cette correction sur l'analogie (c'est la plus longue discussion) et sur l'étymologie. Les deux autres subdivisions, qui ont moins de prétentions théoriques (mais qui sont tout de même source de sottises exemplaires aux yeux de Sextus), sont plus brièvement traitées. Sextus se borne à

wicklung, I : *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, Berlin, 1938, pp. 492-509, résume le *Contre les grammairiens* où il trouve trace d'une influence de Carnéade (?) ; courte paraphrase aussi dans M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bari, 1972, vol. II, p. 509sq.

8. Exposés dans HP I 164-179.

9. O. Ducrot et alii, *Les mots du discours*, Paris, 1980, p. 31.

montrer qu'on ne peut pas faire une science systématique de la partie « historique » qui s'occupe des matériaux utilisés dans les textes (personnages et événements de l'histoire, fictions, mythes...) ; quant à l'explication de textes où les grammairiens voient l'application pratique et utile de leur science, Sextus la disqualifie en reprenant le vieux thème de la littérature inutile et nuisible (donc la grammaire avec) et en ajoutant que les grammairiens seraient bien incapables de comprendre tous les textes quand il y a tant de sujets qui les dépassent.

On a dit que l'opuscule de Sextus a surtout été considéré comme un document pour l'histoire de la linguistique¹⁰. De fait, Sextus cite volontiers et commente d'abondance, ce qui fait de son texte une mine de renseignements sur des ouvrages perdus et sur l'état de la théorie grammaticale dans une période passablement obscure¹¹. Tout amateur qu'il est, Sextus montre une réelle connaissance du domaine des grammairiens, tant dans le maniement du vocabulaire technique que dans l'évocation des grands thèmes de discussion (nature et analyse de l'énoncé, signification naturelle ou conventionnelle (*physis/thesis*), analogie/anomalie...). On peut être tenté de voir dans son texte le témoignage d'une bonne diffusion des connaissances grammaticales dans le public. On peut aussi tenter de retracer des filiations et de reconstruire des « sources » perdues où Sextus aurait puisé son information et peut-être son argumentation (par exemple, la comparaison de Sextus et de Quintilien renverrait à Asclépiade¹², celle de Sextus et de Varron renverrait à Cratès ou à ses disciples¹³...).

Une telle utilisation du *Contre les grammairiens* donne des résultats intéressants mais qui ne sont pas exempts d'une certaine dose d'incertitude. Il y a d'abord un problème de date non résolu : on situe généralement Sextus quelque part entre 150 et 250 après J.-C., faute de mieux, ce qui invalide un tant soit peu les considérations sur son époque et ses antécédents. D'autre part, Sextus ne donne qu'une image partielle de la grammaire : il a sélectionné quelques échantillons se prêtant à la polémique et se contente souvent d'indiquer qu'il pourrait faire la même démonstration avec d'autres éléments ; il serait ainsi très risqué, par exemple, d'utiliser son texte pour établir une liste des « parties du discours » à son époque ou dans ses sources. Enfin l'orientation polémique du texte rend le témoignage suspect¹⁴. Non que Sextus ne soit pas « objec-

tif » à sa façon : les citations qu'on peut contrôler sont exactes¹⁵, et il n'y a pas de raison de penser que les autres ne le soient pas. Les exposés de doctrine (par exemple sur le classement des voyelles et des consonnes) sont apparemment orthodoxes. Mais parler des « grammairiens » indistinctement, en bloc, effacer les nuances et les oppositions profondes, c'est se condamner ou bien à ne saisir qu'un mince dénominateur commun, ou bien (et c'est plutôt le cas de Sextus) à emprunter des éléments à droite et à gauche, en désorganisant les systèmes où ils prenaient sens, en ruinant les hiérarchies et les relations. Sextus entend parler de la grammaire telle qu'elle a été élaborée par Aristophane, Aristarque, Cratès et autres¹⁶, ce qui reviendrait à parler aujourd'hui, par exemple et toutes proportions gardées, de la linguistique de Martinet et de Chomsky. Résultat, des fragments de grammaire stoïcienne et des fragments de grammaire alexandrine, interprétés et réécrits dans le langage de Sextus, uniformément orientés pour servir un seul but, qui est de les discréditer, en bloc et les uns par les autres. Dans ces conditions, la reconstruction des sources perdues est un exercice périlleux.

On peut aussi essayer d'évaluer dans quelle mesure la critique de Sextus est ou non justifiée du point de vue de la science moderne, c'est-à-dire dans quelle mesure elle coïncide avec les jugements qu'on porte aujourd'hui sur les débuts de la réflexion grammaticale. S'agit-il de remarques pertinentes ou de divagations sans valeur ? De ce point de vue, on peut décerner quelques bons points à Sextus. Contre l'idée aberrante d'un lien naturel entre les mots et les choses (*physis*), il soutient que le langage est un phénomène conventionnel (*thesis*), arbitraire, tel que les caractères des mots n'indiquent rien spontanément sur les caractères des choses ; il le démontre amplement sur l'exemple du genre (et accessoirement du nombre) : un même nom peut avoir des genres différents dans les différents dialectes grecs et même parfois dans un seul dialecte, et du reste il n'y a aucune correspondance régulière entre le genre des noms et le sexe des choses nommées¹⁷ (évidence qu'il faut périodiquement répéter, encore aujourd'hui). Contre les prétentions de qui voudrait rendre le langage plus régulier, Sextus pose très fortement l'intangibilité de l'usage, produit collectif sur lequel l'individu n'a pas prise : une langue, dit-il, est comme la monnaie qui a cours, on ne peut que l'utiliser telle quelle, non la transformer à son gré¹⁸. Sextus met aussi en évidence les difficultés de l'analyse phonétique traditionnelle empêtrée dans la référence obligée aux 24 lettres de l'alphabet : parce que ζ, ξ, φ représentent chacune deux sons, on est obligé de parler d'élément double, ce qui est une contradiction dans les termes ; parce qu'on écrit α, σμ... on ne prend pas conscience qu'il n'y a chaque fois qu'un seul élément sonore ; parce qu'il y a sept signes de voyelles, on est obligé de

10. En particulier dans les deux ouvrages de référence : L. Lersch, *Die Sprachphilosophie der Alten*, Bonn, 1838-1841 (Hildesheim, 1971) et H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1890-1891 (Hildesheim, 1961).

11. Sextus nomme Cratès, Aristophane, Aristarque, Asclépiade, Denys le Thrace, Ptolémée « le péripatéticien », Charès (Chaeris), Demetrios Chloros, Pindarion, Tauriscos.

12. Cf. B. Heinicke, *De Quintiliani Sexti Asclepiadis arte grammatica*, Strasbourg, 1904.

13. Cf. H.J. Mette, *Parateresis. Untersuchungen zur Sprachtheorie des Krates von Pergamon*, Halle, 1952 ; voir encore A. Dihle, *Analogie und Attizismus* : Hermes, 1957, pp. 170-205.

14. Sur une tendance à la réinterprétation des sources, cf. Janáček o.c. p. 10, 60 (Stoïciens...) ; G. Cortassa, *To phainomenon e to adèlon in Sesto Empirico* : Rivista di filologia e di istruzione classica, 1975, pp. 276-292.

15. C'est le cas pour les citations de Denys le Thrace et pour celle de Ptolémée (AM I 61) qui se retrouve dans les Scholies de Denys (p. 165, Hilgard).

16. AM I 44.

17. AM I 142-154.

18. AM I 178.

parler de voyelles longues (η , ω), brèves (ϵ , o) et communes (α , ι , u), distinction qui ne correspond à rien dans la réalité phonétique ¹⁹.

Dialectique

À côté de ces vues (et d'autres), pleines de bon sens, on trouve malheureusement bon nombre d'argumentations inadmissibles pour la science moderne. Sextus attaque de la façon la plus déraisonnable la notion de syllabe, la notion de « parties du discours », etc. Non que la négation en soi soit choquante ; Sextus pourrait légitimement soutenir que les définitions de la syllabe (du nom, du verbe...) données par les grammairiens ne correspondent pas à des objets réels. Il est permis de dire qu'il n'y a pas de syllabe dans le sens où l'entendent les grammairiens ; il est moins correct de le démontrer par des sophismes. Que dit Sextus, en effet (pour ne considérer que cet exemple) ? Les grammairiens disent que toute syllabe est longue ou brève. S'il y a une syllabe brève, elle occupe un temps *minimum* ; mais il n'y a pas de temps minimum, le temps étant divisible à l'infini ; donc il n'y a pas de syllabe brève (...). La syllabe longue occupe deux temps ; mais quand le premier temps existe, le second temps n'existe pas encore et quand le second temps existe, le premier temps n'existe plus ; si les parties de la syllabe ne coexistent pas, la syllabe n'existe pas ; seule une partie existe et cette partie n'est pas la syllabe parce qu'autrement la syllabe longue ne différerait pas de la brève ²⁰. Etc.

L'ouvrage entier est ainsi imbu du goût intempérant de Sextus pour la dialectique. Vient-il de dire qu'il n'attaquera pas la « grammatistique » ²¹ qui enseigne tout simplement et très utilement à lire et à écrire, et qu'il réserve ses coups à la grammaire ambitieuse qui veut étudier le langage ? Il ne résiste pas au plaisir de conclure par une petite pièce argumentative :

- si la grammatistique était inutile
- on ne pourrait pas écrire que la grammatistique est inutile
- donc on ne ferait pas savoir que la grammatistique est inutile
- donc la grammatistique est utile.

Son argumentation favorite consiste à nier tout à la fois l'existence du tout et des parties. Comme dit J. P. Dumont : « Une grandeur devrait, pour être divisible, être déjà divisée, ce qui exclurait qu'elle soit elle-même un tout ²². » Le refus d'admettre que le tout puisse être autre chose que la somme de ses parties (que l'ensemble des parties d'un ensemble a une puissance supérieure à celle de cet ensemble), réduit l'analyse (de

l'énoncé en particulier) à des opérations d'addition ou de soustraction aboutissant inmanquablement à des apories ; le même refus conduit à récuser l'existence d'un objet se produisant selon le déroulement temporel : la linéarité de la parole est prétexte pour refuser le statut d'objet existant au mot, à l'énoncé, dont les éléments ne coexistent pas dans le temps.

Dans ces exemples et dans d'autres, le recours systématique à la dialectique invalide les démonstrations de Sextus. Ailleurs pourtant, et même si c'est sous une forme qui peut paraître puérile ou agaçante, la dialectique a le mérite de soulever des problèmes, d'ébranler des évidences. Si les grammairiens ne sont pas d'accord sur le sens de tel poème, cela peut vouloir dire que ce sens est hors de la portée de leurs instruments ²³. Si l'on demande sur quoi la grammaire se fonde, puis sur quoi se fonde ce fondement et ainsi de suite à l'infini, on fera voir au moins que la question des principes n'est point si simple ²⁴ (à défaut de dire que tout système contient des propositions indécidables qui ne relèvent pas de lui mais d'un système extérieur plus puissant). Si l'on montre que les règles de grammaire fondées sur les données du langage se retournent vicieusement sur ces données ²⁵, on pose le problème de l'induction, le problème des rapports entre le corpus et le système, celui-là même qui aboutira aux constructions de Chomsky centrées sur « la question de savoir comment les sujets parlants acquièrent une vaste et complexe connaissance du langage à partir des données fragmentaires et dégénérées dont ils disposent » ²⁶, question résolue par Chomsky, comme on sait, dans le sens de la préexistence du système — contre l'avis de Sextus. Car, il faut le noter, Sextus donne son avis. Ces formes argumentatives, la contradiction, la régression à l'infini, le cercle vicieux, appartiennent bien à l'arsenal sceptique, mais elles ne débouchent pas sur la conclusion traditionnelle qu'il faut suspendre le jugement.

Sextus prend parti. Il ne s'agit pas de suspendre son jugement sur la grammaire, mais de démontrer qu'elle est non seulement inutile mais nuisible (voir la comparaison avec le chant des Sirènes en guise d'introduction ²⁷) ; il ne s'agit pas de dire que les propositions de la grammaire sont indécidables, mais bel et bien qu'elles sont fausses, et fausses parce qu'elles contrediraient d'autres propositions que Sextus, lui, tient pour vraies. Le petit jeu sceptique des oppositions et mises en balance n'apparaît plus guère, et c'est presque toujours de façon perversée : on ne se contente pas d'aider les adversaires à s'entretuer, ni, éventuellement, de prendre les armes si les combattants viennent à manquer, mais sans engagement personnel, juste pour rétablir l'équilibre ; on prend parti d'un côté ou de l'autre, et si parfois on commence par mettre à égalité

19. AM I 104, 116-117, 105-116.

20. AM I 124-130.

21. AM I 53 ; d'après Krentz o.c., Sextus emprunte ce nom (rare) inconnu des grammairiens à certaines traditions philosophiques (Philodème).

22. O.c., p. 115.

23. AM I 320.

24. AM I 180.

25. AM I 197, 199, etc.

26. N. Chomsky, *Essais sur la forme et le sens*, Paris, 1980, p. 209.

27. AM I, 42.

le pour et le contre, c'est pour ajouter *ensuite et définitivement* un argument supplémentaire sur l'un des plateaux de la balance. L'impression du lecteur de bonne foi se trouve confirmée par les patientes études de K. Janáček sur le vocabulaire de Sextus²⁸ : dans les livres *Contre les savants*, les termes propres au scepticisme (longuement et amoureusement définis au livre I des *Esquisses Pyrrhoniennes*) tendent à disparaître ; en particulier dans le *Contre les grammairiens*, la réfutation devient une fin en soi et l'utilisation des tropes sceptiques n'est jamais précédée ni suivie d'une expression marquant l'épochè (la suspension). Janáček envisage le développement de l'œuvre de Sextus comme un passage du catéchisme sceptique traditionnel (*Esquisses Pyrrhoniennes*, puis *Contre les dogmatiques* qui est une sorte de seconde édition revue et très augmentée du premier ouvrage) à un exposé de vues plus personnelles sur ce qui est critiquable dans les prétendues sciences (*Contre les savants*). Somme toute, le dernier ouvrage, dépourvu du trait sceptique le plus spécifique, le plus spectaculaire, est-il encore sceptique ?

Cohérence

D'une partie à l'autre de l'œuvre, on n'a pourtant pas changé d'univers. Le *Contre les grammairiens* est proche des livres antérieurs non seulement par la manière dialectique mais aussi par la reprise d'une foule d'exemples, de thèmes, parfois jusque dans le détail de la formulation. Sextus a déjà dit ailleurs que les mots n'ont pas de signification « naturelle » et il a répété à satiété son argument favori que s'il en était autrement, les Grecs comprendraient les Barbares et les Barbares les Grecs²⁹. Il a déjà indiqué ailleurs que les faits qui relèvent de la nature sont à la fois universels et spontanés, avec l'illustration de la neige et du feu produisant les mêmes effets sur tous³⁰. Il a déjà combattu le *lekton* stoïcien (énonçable) avec les mêmes arguments³¹. L'exemple des « parties du discours » a déjà illustré l'exposé général sur le tout et la partie (avec la même analyse du premier vers de l'*Iliade*)³². La linéarité de la parole a déjà été utilisée pour prouver l'inexistence de l'énoncé, dont les parties ne coexistent pas dans le temps³³...

Dans le *Contre les grammairiens*, Sextus redit dans une large mesure ce qu'il a déjà dit, la différence étant seulement qu'ici il prend clairement son dire à son compte, il le soutient, il le défend, alors que le reste de l'œuvre se joue dans l'ombre portée de l'épochè et de sa manifestation, la non assertion³⁴, qui embarrasse tout juge-

ment sur les opinions qu'on pourrait légitimement attribuer à Sextus. On peut alors considérer qu'il y a deux Sextus, un sceptique pur qui s'abstient de toute assertion, et un homme qui tient un certain nombre de choses pour établies et qui le dit ; on peut voir là deux moments successifs (Sextus a évolué), ou deux aspects co-existants — ce qui est plutôt le cas, car on ne peut nier que beaucoup de choses sont assertées, en définitive, dans les œuvres « orthodoxes »³⁵ ; si le contenu de ces assertions n'a rien à voir avec le scepticisme, le fait de l'assertion contredit le scepticisme et fait de Sextus un philosophe inconséquent, peut-être schizophrène. Mais on peut aussi essayer de voir en quoi le contenu de ces assertions concernerait le scepticisme : sur une foule de questions, le sceptique n'a aucun mal à suspendre son jugement (les dieux existent-ils ? l'univers est-il infini ?...) mais c'est parce que sur d'autres questions (la certitude est-elle possible ? peut-on dire le vrai ?), le sceptique a pris parti, au moins dans un premier temps (réponse : non).

Les idées sur le langage n'ont pas surgi brusquement au moment où Sextus s'attaquait à la grammaire — les unes engendrées par une juste appréhension de la nature des choses, les autres par un aveuglement partiel dû au parti pris de combattre les grammairiens. Bonnes ou mauvaises aux yeux de la linguistique moderne, elles font toutes également partie d'un ensemble, la philosophie sceptique, où elles ont un rôle à jouer. Ce que Sextus a à dire sur le langage dépend de sa position philosophique mais participe aussi, en retour, à la fondation de cette position : une philosophie dont la principale démarche est l'aphasie, la non assertion, a pour le moins un point de vue sur le langage ; point de vue dont elle a au moins partiellement conscience, même si elle parvient à s'aveugler sur et dans l'obligation de non assertion se retournant indéfiniment pour effacer les traces de cela même qui vient de la fonder.

II. La certitude et l'assertion (détour).

Aphasie

Ce qui a paru le plus original, le plus frappant, le plus difficile aussi, dans la position sceptique, c'est son effort pour s'abstenir de toute assertion : le sceptique n'affirme rien et ne nie rien. S'il parle, c'est, en toute rigueur, pour ne rien dire, parce qu'il trouve là un processus menant à l'équilibre où tous les dires s'annuleront dans le silence. Toute assertion du sceptique n'est telle que provisoirement et hors contexte, puisqu'elle est destinée à s'abolir dans l'équilibre d'ensemble. L'effet produit est connu : on a du mal à suivre quelqu'un qui passe son temps à préciser qu'il n'a sur-

28. K. Janáček, *Sextus Empiricus' sceptical methods*, Prague, 1972, pp. 41-42, 120 sq.

29. AM I 145 ; cf. HP II 214, III 267...

30. AM I 147 ; cf. HP III 179, AM VIII 189.

31. AM I 156-158 ; cf. HP II 107, AM VIII 77, 260...

32. AM I 133-140 ; cf. AM IX 350.

33. AM I 128-192 ; cf. HP II 144, AM VIII 81, 132.

34. Définition de l'« aphasie » en HP I 192.

35. A. Naess, *Scepticism*, New York, 1969, semble être le seul à soutenir que Sextus ne dit effectivement rien ; curieux ouvrage au demeurant dont l'information ne semble pas excéder le livre I des *Esquisses*, qui se présente comme une sorte de « Comment être sceptique » et assure que le scepticisme peut passer avec succès les tests de « santé mentale » ; mais qui souligne l'importance du langage pour la position sceptique.

tout pas dit ce qu'il vient de dire et qu'on lui ferait tort si on lui attribuait la phrase qui va suivre (citer Sextus relève du cas de conscience). Moyennant quoi, le sceptique qui n'asserte rien peut dire n'importe quoi (comme dit Montaigne : « Ils se sont réservés un merveilleux avantage au combat, s'étant déchargés du soin de se couvrir. Il ne leur importe qu'on les frappe, pourvu qu'ils frappent ; et font leurs besognes que tout »). Lire Sextus n'est pas une sinécure. Qui l'a essayé le sait. A la dixième démonstration de l'inexistence et du tout et des parties, on se lasse, comme on se lasse d'accepter que l'assertion *x*, réduite en poussière dans un paragraphe, ait bien le droit de reparaître toute neuve et fringante au paragraphe suivant pour pulvériser l'assertion *y*. L'acharnement mesquin du disputailleur bilieux laisse comme un doute sur la fameuse sérénité sceptique, la rend peu aimable en tout cas ; il faut tout l'imperturbable sang-froid des commentateurs anglo-saxons pour parler d'humour³⁶. Mais surtout, le lecteur est perdu, perplexe, au milieu des formidables machines de guerre construites par la dialectique. Mises en branle pourquoi ? se demande-t-il. Que dit Sextus ? Que veut-il dire ? De quoi peut-on le créditer ? On sait bien qu'en stricte orthodoxie il est censé ne rien dire, ne rien asserter, mais le lecteur, quel que soit l'héroïsme de ses efforts pour échapper à la pesanteur du langage, ne peut s'empêcher de penser qu'ici et là, telle affirmation, telle négation, patente, non contredite, éventuellement répétée, parfois précédée d'un vaillant « nous autres sceptiques nous disons que... », c'est bien ce que Sextus dit. Mais on a des remords et on se dit qu'avec un peu plus d'héroïsme on arriverait à concevoir l'assertion litigieuse comme participant à l'opération délicate de l'épochè...

Les travaux sur Sextus — et sur le scepticisme grec en général — ne sont pas très nombreux. Outre le malaise que le scepticisme ne manquait pas d'inspirer à une philosophie dominante généralement dogmatique³⁷, il a pu paraître contradictoire d'exposer le contenu d'une doctrine qui ne se voulait ni doctrine (seulement une *agogè*, un mouvement, une orientation...), ni en possession d'un contenu, dans le sens d'un contenu qui se met à consister durablement, qui se fige en dogme, qui « prend » selon le mot cher à Barthes. Somme toute, ou bien il n'y a aucun contenu positif dans les livres, dans la « pensée » de Sextus, et on peut se demander s'il fallait user tant d'encre pour aboutir à une « exhortation pathétique à la paresse intellectuelle » (ce que Russell reproche à Wittgenstein, autre spécialiste, à son échelle, de la non assertion³⁸) ; ou bien il y a un contenu positif, à commencer par l'assertion initiale qu'on n'asserte rien, et en enchaînant sur toutes les propositions dont l'auteur ne peut

pas ne pas se porter garant, du seul fait qu'il les énonce sans les contredire ; mais alors on se sent gêné de jouer au plus fin avec Sextus en rivalisant avec lui dans la manipulation des paradoxes éculés sur l'énonciation. « La situation du philosophe qui prétend avoir renoncé à toute espèce de conclusions proprement philosophiques est à peu près désespérée : si la neutralité dont il se targue était réelle, elle serait interprétée comme une démission philosophique inacceptable ; et si, comme il est probable, elle ne l'est pas, on aura beau jeu de crier à l'imposture³⁹. » Pour faire savoir qu'il ne dit rien, pour réaliser l'*aphasie*, le philosophe sceptique devrait se taire : démission ; ou dire indéfiniment qu'il ne dit rien : logorrhée de Sextus qui affronte constamment et n'évite pas toujours le risque de trahir la position initiale⁴⁰.

Empirisme

Si Sextus dit bien un certain nombre de choses, si l'on peut parler de la « pensée de Sextus » (et on le fait, bien entendu), est-ce seulement inconséquence de philosophe incapable de tenir une position trop difficile ? Pour rendre compte du fait que son œuvre contient un certain nombre de prises de positions, à côté du scepticisme fondamental, on invoque généralement une influence de l'empirisme médical dont Sextus aurait épousé aussi les thèses⁴¹. Son entreprise principale est bien la destruction de la philosophie, mais à côté de l'immense amas de décombres, il a tout de même construit une petite cabane, destinée au plus brillant avenir. Il est de ceux qui ont contribué à dégager les conditions de la vraie science en ramenant la réflexion humaine du ciel à la terre, des principes *a priori* à la patiente observation des faits. Parlant de Sextus, les commentateurs en viennent finalement à parler de relativisme, positivisme, pragmatisme, empirisme (dans divers sens modernes), voire behaviorisme⁴². De ce point de vue, les dernières œuvres (dont le *Contre les grammairiens*) représentent une tentative pour purifier les disciplines scientifiques des postulats philosophiques qui les invalident encore. C'est la reprise et le développement de ce qui n'a pu qu'être évoqué dans la grande offensive anti-philosophique, savoir la défense de la vie quotidienne, de l'expérience, seule source de connaissance.

39. *Ibid.*

40. Cf. A. Verdan, *Le scepticisme philosophique*, Paris/Montréal, 1971, p. 39 : « Exposés à se contredire à la moindre affirmation, les disciples de Pyrrhon sont, on le voit, astreints à la plus grande prudence lorsqu'ils définissent leurs pensées. »

41. Sur la médecine empirique, cf. K. Deichgraeber, *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin. 1930 ; R. Walzer, *Galen on medical experience*, Londres, 1944.

42. Cf. Brochard o.c. ; R.M. Chisholm, *Sextus Empiricus and modern empiricism : Philosophy of Science*, 1941, pp. 371-384 ; P.P. Hallie, *Scepticism, man and God. Selection from the major writings of Sextus Empiricus* (introduction), Middleton (Connecticut), 1964 ; C.L. Stough, *Greek scepticism : a study in epistemology*, Berkeley/Los Angeles, 1969 ; P.H. DeLacy/E.A. DeLacy, *Philodemus, On methods of inference. A study in ancient empiricism*, Philadelphie, 1941, pp. 172-177.

36. Cf. R. G. Bury, introduction de son édition, T. I, p. xiii ; M. M. Patrick, *Sextus Empiricus and greek scepticism*, Cambridge, 1889, p. 22.

37. Sauf à récupérer le scepticisme comme propédeutique à la révélation, cf. Augustin, Montaigne, Pascal, etc. Contre cette récupération, cf. J. Grenier, *L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec. Considérations à propos de Sextus Empiricus* : *Revue philosophique*, 1957, pp. 357-365.

38. D'après J. Bouveresse, *La Parole malheureuse*, Paris, 1971, p. 306.

Contre la prétention dogmatique qui prend l'apparence pour la réalité et les constatations de fait pour des expressions du droit — qui croit que l'Etre est ce qu'elle croit de l'Etre et que son discours sur le Vrai dit le Vrai —, l'empirisme prône le repli dans le royaume de l'observable qui peut seul donner lieu à une affirmation. Le reste, l'au-delà de l'expérience immédiate, n'en existe pas moins : c'est au contraire l'existence d'un réel en tant que différent des apparences qu'il suscite, qui invite à abandonner les spéculations sur le réel — inconnu et inconnaissable. Dans le monde de l'expérience, du fait constaté, on peut en revanche développer une science pratique qui ne se réclamera d'aucun fondement logique et vaudra ce que vaudront ses résultats. En acceptant de rester au fond de la caverne, on se donne les moyens de l'aménager ; il suffit de remplacer le rêve des relations transcendantes, verticales, donnant accès à l'inconnu, par la pratique des liaisons observables, horizontales, entre phénomènes connus, ou pour le dire dans les termes de Sextus, de remplacer le signe « indicatif » par le signe « commémoratif » : « Etant donné qu'il y a deux espèces de signes, notre argumentation ne porte pas contre tout signe indistinctement, mais seulement contre le signe indicatif dans la mesure où il a tout l'air d'être une invention des Dogmatiques. Au contraire, le signe commémoratif a pour lui la caution de la vie quotidienne : quand on voit de la fumée, c'est signe de feu ; la vue d'une cicatrice permet de dire qu'il y a eu blessure. Par conséquent, loin d'attaquer la vie quotidienne, nous prenons sa défense en admettant (de façon non dogmatique !) ce dont elle se porte garant et en nous opposant aux inventions propres aux Dogmatiques »⁴³.

Incontestablement, une partie de la pensée de Sextus s'accorde avec les thèses empiristes. Un peu partout, on retrouvera l'éloge de l'expérience, de l'observation (et de l'observation répétée sur un grand nombre de cas), ainsi que des appréciations positives sur diverses disciplines empiriques, la médecine, au premier chef, l'astronomie, la navigation, l'agriculture⁴⁴... Ailleurs pourtant, et particulièrement dans le *Contre les grammairiens*, l'empirisme de Sextus semble en défaut. Il ne s'agit pas pour lui de critiquer la science du langage en vue de l'améliorer, mais de nier radicalement toute science du langage (on ne retrouvera pareille intolérance que dans son attaque contre les astrologues). La grammaire à laquelle s'attaque Sextus est pourtant déjà fort assagie et bien purgée des préoccupations philosophiques. Paradoxalement, c'est à la grammaire alexandrine qu'il réserve ses coups les plus durs — une grammaire fondée sur l'observation des analogies, de la variation conjointe des semblables (*metabasis tou homoïou*), concept de l'école empirique⁴⁵ qui est ici critiqué sans ménagement. Autre exemple : on ne saurait trouver plus modeste, moins « philosophique » que la *Grammaire* de Denys le Thrace qui commence par une définition de la grammaire comme « connaissance pratique (*empeiria*) portant sur l'essentiel de ce qui

est dit chez les poètes et prosateurs »⁴⁶ (la mention « sur l'essentiel », « sur la plus grande partie possible », enlève d'emblée à la grammaire toute prétention totalisante et ne lui accorde qu'une valeur d'ordre statistique)⁴⁷. Avec la plus parfaite mauvaise foi, Sextus assure que, pour Denys, *empeiria* est synonyme de *technè*, à laquelle il donne obstinément le sens stoïcien totalisant de « système de concepts conformes au réel » ; après quoi il n'a pas de mal à montrer que la grammaire de Denys n'est nullement une telle *technè*.

De tels détails invitent à reconsidérer l'empirisme de Sextus, généralement tenu pour un fait établi — ce à quoi le nom *Empiricus* n'est peut-être pas étranger. Apparemment, Sextus est bien un médecin⁴⁸. Mais au premier livre des *Esquisses*, il dit clairement : « Dans la mesure où cette *empeiria* [l'école médicale empirique] affirme qu'on ne peut pas appréhender ce qui ne relève pas de l'évidence, elle ne s'identifie pas au scepticisme et il ne conviendrait pas au sceptique d'embrasser cette doctrine »⁴⁹. Il fait en revanche l'éloge de l'école médicale dite « méthodique » qui n'asserte rien, ni dans un sens, ni dans l'autre, sur la possibilité de connaître ce qui ne relève pas de l'évidence⁵⁰. D'où l'on conclut volontier que Sextus a « évolué » du méthodisme à l'empirisme⁵¹, le chemin n'étant d'ailleurs point long : entre dire qu'on ne sait pas si le non évident est connaissable ou inconnaissable et dire que le non évident est inconnaissable, il y a un glissement presque inévitable. Tragédie du scepticisme, position intenable qu'on ne tient qu'au prix d'une restriction mentale automatique, non pensée, et quelque peu casuiste (le non évident est inconnaissable en fait, mais non en droit). Pourtant Sextus tient par dessus tout à cette nuance qui fait l'honneur du scepticisme, qui en marque la différence : quand bien même il ne cesse de démontrer qu'on ne peut rien connaître au-delà des apparences, que c'est même radicalement impossible, que tout effort pour dépasser les apparences est immanquablement voué à l'échec, il ajoutera obstinément que c'est du moins ce qu'il lui semble, et qu'en vertu de cela même qu'il vient de dire, il ne peut pas prétendre énoncer la vérité.

L'empirisme ne peut être qu'un moment du scepticisme, moment qui fonde l'époque mais que l'époque efface. Dans la lutte contre le dogmatisme qui croit tenir le vrai, il faut montrer que le vrai est inconnaissable. Ce qui peut se faire surabondamment sur une foule de « vérités » particulières dont on n'aura pas de mal à montrer la réelle incertitude ; mais la tâche serait infinie, d'autres pseudo-vérités renaissant conti-

46. AM I 57 ; cf. Deichgraeber o.c., pp. 124-125 : plusieurs scholies de Denys interprétant *empeiria* en l'opposant à *technè* et en se référant à la médecine.

47. Sur la statistique dans l'empirisme, cf. Mette o.c., p. 35 ; J.P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972, p. 112.

48. En AM I 260 il parle d'« Asclépiade, le fondateur de notre science ».

49. HP I 236 ; cf. AM VIII 328.

50. HP I 237sq.

51. Deichgraeber o.c., pp. 266-268 ; Robin o.c., p. 197 ; Dumont, *Scepticisme* o.c., p. 15 ; M.M. Patrick o.c., p. 8 parle d'une évolution de l'empirisme au méthodisme (?).

43. HP II 102 ; cf. AM VIII 157sq. ; cf. Stough o.c., pp. 132-133 ; P.H. DeLacy, *On mal-
lon and the antecedents of ancient scepticism* : Phronesis, 1958, pp. 59-71, p. 71.

44. AM I 51, V 2, 104, VIII 291...

45. Cf. Deichgraeber o.c., pp. 301-305, Brochard o.c., p. 364.

nuellement en dépit du carnage ; il faut décapiter l'hydre, attaquer la certitude en son principe. Succédant à une argumentation désordonnée, au coup par coup, les cinq tropes d'Agrippa (contradiction, régression à l'infini, relativité, recours à l'hypothèse, raisonnement circulaire) concentrent le tir sur la source du mal, les conditions de la certitude. Ce qu'ils mettent en évidence n'est rien d'autre que le prix qu'il faut accepter de payer pour maintenir clos un système où des propositions seront décidables⁵². Faute de commencer par faire ces concessions, consciemment ou non, on ne saurait être sûr de rien. L'empirisme tire la conclusion qu'il faut les faire : dans un coup de force où le fait accompli prime le droit, ce qui était l'inaperçu du dogmatisme devient le fondement assumé de l'empirisme. Mais le sceptique passe outre et déplace la question, du contenu des assertions de vérité au fait même de l'assertion. L'empirisme est requis pour poser dans un premier temps l'impossibilité de la certitude, il doit s'effacer au degré supérieur qui pose l'impossibilité d'asserter la possibilité de la certitude. La négation est reportée du contenu de la proposition à son énonciation. Et ce n'est pas une opération innocente, mais l'essence du scepticisme, son ultime effort pour s'abstraire du champ clos où s'affrontent les certitudes rivales, illégitimes, immotivées, — libres.

Irresponsabilité.

On devrait prêter plus d'attention à la prédilection de Sextus pour l'école de médecine « méthodiste » : le médecin de cette école a un grand mérite à ses yeux, il est guidé par la maladie elle-même vers les remèdes qui la supprimeront ; c'est le mal qui oblige à trouver et qui fait trouver le moyen de son élimination, comme la soif oblige à trouver et fait trouver la boisson qui l'élimine. Quelle qu'ait pu être, dans la réalité, la pratique de cette médecine, son principe est au centre de la pensée sceptique. Le sceptique n'agit pas, il « est agi », jouet passif offert à toutes les forces de la nécessité ; à chaque instant de sa vie, de sa pensée, de son action, il est déchargé de la possibilité de choisir ; ni libre, ni responsable, il n'a pas à décider, tout se décide pour lui. On dit que Pyrrhon avait assumé les dernières conséquences du principe, se laissant tomber dans les trous, heurter par les chars et mordre par les chiens, faute de pouvoir décider de les éviter⁵³. Ses successeurs trouvèrent un adoucissement : dans un certain nombre de cas, le sceptique peut donner, de l'extérieur, l'impression qu'il agit, mais c'est en fait parce qu'il n'a pas le choix, comme on dit, parce que la nécessité s'impose à lui de faire telle ou telle chose. Moyennant quoi, le sceptique vit comme tout le monde, étant entendu que ce n'est pas lui qui décide et qu'il se contente de faire ce qu'il y a à faire. Quatre instances supérieures décident de la conduite du sceptique sans qu'il ait à intervenir, la nature, source des sensations et des pensées, les « affections » comme

la faim et la soif, les lois et coutumes (dont la religion traditionnelle), les règles qu'il faut observer dans les différentes disciplines techniques⁵⁴.

On peut dauber sur la tartuferie (et le conservatisme obtus) du sceptique qui proteste qu'on a décidé de tout pour lui et sans lui⁵⁵. Mais il faut bien voir que, vie quotidienne ou philosophie, on retrouve partout, de la façon la plus cohérente, la même attitude : le bonheur dans l'abstention et le renoncement, sinon dans l'esclavage. La suspension de jugement, l'*epochè*, n'a pas été l'objet d'un choix, c'est la guérison de cette maladie qu'est le désir de la vérité « si profondément fiché dans le cœur des hommes »⁵⁶, maladie qui a fait trouver le remède propre à l'éliminer : les tensions contradictoires ont amené à l'équilibre comme à leur résultante inéluctable ; ils ont cessé de se débattre, dit Sextus, et ce faisant, ils ont constaté qu'ils cessaient de souffrir⁵⁷. L'équilibre est imposé par la nature des choses, seule position justifiée parce que seule involontaire, induite automatiquement. Le sceptique montrera donc pourquoi l'équilibre n'est pas une option de son fait, pourquoi il l'emporte, il pèse plus lourd, que le non équilibre ; parce que, vu ce que sont l'objet, le sujet et l'opération de connaissance, et si la certitude est la conformité de la pensée et de son objet, on ne peut rien savoir — même pas que l'on ne sait rien : « ... nous allons examiner, en premier lieu, s'il y a un critère des choses qui s'imposent directement aux sens ou à la pensée, et en second lieu, s'il y a un moyen de signifier ou de prouver les choses non évidentes. Car, me semble-t-il, si on élimine ces possibilités, il ne restera plus aucune recherche à faire pour savoir s'il faut suspendre son jugement, étant donné qu'on n'aura trouvé de vérité ni pour les choses évidentes ni pour les choses non évidentes »⁵⁸. Tel est le programme de Sextus : montrer que l'équilibre découle *inévitablement* de l'universelle incertitude.

Enonciation

Le sujet n'est que le lieu, non l'agent d'un équilibre qui s'est fait sans lui et auquel il n'a aucune part. Son discours (parole ou pensée discursive) ne lui appartient pas non plus : il ne dit rien sur quoi que ce soit, il laisse les choses se dire à travers lui, il prête sa voix aux phénomènes « sans réflexion ni délibération » ; la sensation de chaleur lui fait dire « j'ai chaud », mais ce n'est pas une prise de position, seulement une description innocente, un acquiescement irresponsable à ce qui s'impose tout seul⁵⁹. De la même façon, le sujet sceptique qui dit « *épécho* », « je suspends mon jugement »,

54. HP I 23, 237 ; cf. AM XI 165.

55. Brochard o.c., pp. 18-19, 46, etc. ; E. Bevan, *Stoïciens et sceptiques*, Paris, 1927 (Oxford, 1913), p. 142.

56. AM I 42 ; cf. AM VII 27 : l'homme, animal « philalèthès ».

57. HP I 29.

58. AM VII 26 ; cf. HP II 95, etc.

59. HP I 13 ; cf. Stough o.c., p. 121 et Naess o.c., pp. 44-45 qui parle de « publier les apparences » : le locuteur fonctionne « angéliquement », il n'est que le « messenger des apparences ».

52. Brochard o.c., p. 306 : « En un sens, encore aujourd'hui, ils sont irrésistibles ».

53. Mais s'étant querellé avec sa sœur, il dit que quand il s'agissait d'une femme il n'avait pas à faire preuve d'indifférence.

s'efface comme sujet pour laisser la place à la pure manifestation de l'incertitude. Voudrait s'effacer, du moins. Mais comment parler sans constituer un sujet de l'énonciation, un *Je* qui sera responsable de ce qui est dit dans l'énoncé ? En dernière instance, le sujet responsable que traque le scepticisme est ce *Je* de l'énonciation, et le scepticisme est un effort infini pour déminer le langage, le faire pure transparence où n'interviendrait plus aucune volonté étrangère à ce qui doit se dire⁶⁰. D'où les formulations et les formules bien connues de Sextus, la précision permanente que ce qui se dit là est seulement description, hypotypose, enregistrement, ce qu'il paraît, ce qu'il semble, sans conceptualisation préalable, juste comme ça... ; et les mots magiques destinés à écarter le fantôme de la responsabilité : « de façon non dogmatique », « pas plus (ceci que cela) », « je ne fixe rien », « peut-être », « c'est possible », etc.⁶¹

Bien entendu, la lutte est vaine, ou plutôt infinie : on ne se garantit pas de l'assertion en précisant qu'on n'asserte pas — la précision aussi est une assertion et l'opération est à recommencer. L'assertion n'est pas un supplément, elle est inhérente au fait même de l'énonciation. Celui qui dit : « x est y », du fait même qu'il le dit, se constitue en sujet garant de la vérité de la proposition ; dire : « je dis que x est y » n'ajoutera pas grand chose à ce fait (mise en évidence) ; mais celui qui croit se débarrasser du sujet en disant : « je ne dis pas que x est y ni que x n'est pas y », produit, dans son dire, un sujet de l'énonciation qui assure, en effet, que *lui* ne dit pas...

Le sujet est toujours là. D'où, en définitive, les deux solutions extrêmes : accorder la garantie du sujet à une seule proposition, celle qui désarmera toutes les autres (« je dis — une bonne fois pour toutes — que je ne dis rien ») ou retourner l'énonciation à l'intérieur de l'énoncé, comme on retourne un gant (« je dis que je ne dis rien et ce disant je ne dis effectivement rien »). Comme on sait, Sextus adopte généralement la seconde solution, parlant de ses formules de non assertion comme de médicaments destinés à s'éliminer eux aussi en même temps que la maladie, par un mouvement d'auto-résorption⁶². C'est la vraie solution sceptique ; mais il arrive aussi à Sextus de songer à la première, comme ceci par exemple : « Quand nous disons qu'il n'y a

aucune preuve de rien, ce que nous disons là sous-entend qu'il faut faire exception pour l'argumentation qui prouve qu'il n'y a pas de preuve. C'est la seule qui soit preuve ». Puis il se reprend : « Et même si elle se détruit elle-même, l'existence de la Preuve ne s'en trouve pas confirmée pour autant. Car il y a bien des choses qui produisent le même effet sur elles-mêmes que sur d'autres objets. Ainsi le feu, après avoir consumé le combustible, se détruit lui-même, les purgatifs qui font sortir les fluides du corps, s'éliminent eux-mêmes du même coup. De même, l'argumentation contre la Preuve, s'élimine elle aussi après avoir éliminé toute preuve. Et de même qu'un homme qui est monté en se servant d'une échelle, peut bien la renverser d'un coup de pied, une fois qu'il est en haut, il n'est pas absurde que le sceptique qui a démontré sa thèse en utilisant, en guise d'échelle, une argumentation prouvant la non existence de la preuve, ait la possibilité d'éliminer cette argumentation elle aussi »⁶³.

Quand le soir tombera sur la jonchée de cadavres dogmatiques, le discours sceptique se résorbera lui-même, ce sera le silence, la paix, le bonheur...

III. Langage et représentation (retour).

Replacé dans l'ensemble de la philosophie sceptique, le différend avec les grammairiens prend tout son sens. La démarche sceptique se développe en trois temps :

- refus de se prononcer sur l'au-delà des apparences qui s'imposent au sujet sans que sa volonté y ait part ;
- justification de ce refus comme non volontaire, imposé par la nature même de la connaissance incapable de donner la certitude sur ce qui est réellement ;
- retournement de la non certitude sur elle-même de façon à ce que le sujet n'ait pas à s'en porter garant : la proposition « je ne sais rien » est incluse elle aussi dans la classe des objets dont je ne sais rien.

C'est ce troisième point qui fait l'originalité du scepticisme par rapport aux autres écoles (Académiciens, Cyrénaïques), qui posent l'impossibilité de la certitude ; il donne au scepticisme son véritable sens qui est moins celui d'une pensée de la connaissance que d'une pensée de l'irresponsabilité du sujet, assurant la « quiétude ». Dans ces conditions, le langage n'est pas un objet quelconque sur la nature duquel on pourrait se contenter de suspendre son jugement : il est le lieu de l'assertion et de la non assertion telle que l'entendent les sceptiques. Pour Sextus, le langage, au premier abord, devrait appartenir au domaine des évidences et ne pas faire question ; il est la chose la plus quotidienne de la vie quotidienne, à utiliser telle quelle, sans réflexion, au gré des circonstances. Une science du langage n'est concevable que si le langage,

60. Toute assertion implique la garantie du sujet ; cf. HP I 199 : de même que « j. marche » implique « moi, je marche », « tout est indéterminé » implique « en ce qui me concerne, à ce qu'il me semble, tout est indéterminé » ; AM VII 399 : « A est faux » implique « il est vrai que A est faux ». Sur la relation entre scepticisme et langage, cf. l'article inachevé de G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza* : Rivista critica di storia della filosofia, 1974, pp. 3-31, 123-43, 243-63.

61. Etude des procédés dans Naess o.c., p. 8 sq. La formule la plus radicale est en AM XI 18-19 : prendre une fois pour toutes est au sens de paraître.

62. HP I 14-15, 206sq. ; cf. Diogène Laërce IX, 76. Cf. DeLacy, *Ou mallon* o.c. On notera que la démarche métalinguistique du scepticisme est la conséquence logique du retournement de la connaissance sur elle-même : les propositions sur la vérité, le savoir, le signe, la preuve, la mesure, le critère, etc., auxquelles on finit toujours par aboutir, sont rendues circulaires par l'énonciation qui atteste qu'il y a vérité, signe, preuve... ; tout dépend alors du point où l'on veut arrêter la circulation.

63. AM VIII 479 ; cf. Wittgenstein, fin du *Tractatus* : « Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles — sur elles — par-dessus elles, il est monté pour en sortir.

Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde ».

détaché de l'expérience, est intrinsèquement porteur d'information, susceptible de dire le vrai — ce qui menace doublement le sceptique qui tient qu'aucune assertion n'est légitime et qui s'essaie à un emploi non assertif du langage dans lequel la parole n'est qu'une équivalence de l'expérience, une sorte de transcription, transposition, où l'expérience devient voix sans qu'aucun sujet ait à juger que ce qui se dit là est bien vérité. Sextus va donc s'employer à montrer que le langage n'appartient pas à la classe des signes indicatifs, qu'il est sans rapport avec la « nature » et la vérité. Réduire la signification à la représentation et la représentation au rappel conventionnel interdit de faire du langage un moyen de connaissance, rend toute assertion illégitime et justifie au contraire la démarche non assertive, simple constat de ce qu'il semble. C'est du moins ce que le sceptique voudrait établir mais, en définitive, la dévaluation de la représentation, au lieu d'assurer l'irresponsabilité du sujet, ne laissera plus en présence que les signes et le sujet.

Représentation

Pour Sextus, le monde des objets connaissables est unidimensionnel, sans épaisseur ni transcendance. Tous les objets de ce monde sont mis à égalité sur un même plan, celui du *phainomenon* (« ce qui se montre », « la manifestation », notion fort discutée chez les spécialistes⁶⁴ et point trop claire dans les textes ; disons pour l'instant : l'apparence, qu'elle soit conçue subjectivement comme impression propre au sujet connaissant, ou objectivement comme troisième terme résultant de la rencontre du sujet et de l'objet dans l'expérience connaissante). Ce monde apparent est en quelque sorte bordé, doublé, par le monde réel, dont il n'est que la représentation ; mais de ce monde réel, on ne peut rien savoir sinon qu'il est à l'origine de la représentation apparente qui n'existerait pas sans lui. Inférer des qualités du monde apparent les qualités du monde réel n'a pas de sens : en l'absence de la chose représentée, comment savoir si la représentation est correcte ? La représentation intermédiaire, loin d'être un moyen d'accès à la connaissance du réel, est un obstacle insurmontable : le représentant ne dit rien sur le représenté, sinon qu'il existe ; et puisque le représenté, en tant qu'il est représenté, n'est pas connaissable de lui-même hors de la représentation, il n'est pas connaissable du tout⁶⁵. Ce que le scepticisme exprime fort bien dans ses deux tropes ultimes : il n'y a pas de connaissance immédiate du réel, il n'y a pas de connaissance médiate du réel⁶⁶. Le monde réel est pour toujours dans le noir ; Sextus dit que faire des hypothèses à son sujet revient à tirer sur une cible dans l'obscurité : certains coups ont peut-être porté, mais on ne peut pas le vérifier⁶⁷. Un autre de ses arguments favoris consiste à dire que si vous ne connaissez pas Socrate, vous ne saurez pas dire si ce qu'on vous présente comme « portrait de Socrate » est ou non

64. Avis discordants, par exemple, de Dumont et de Cortassa.

65. Le texte capital est AM VII 384sq.

66. HP I 178sq.

67. AM VIII 325.

ressemblant⁶⁸. (On dit que Pyrrhon avait été peintre, et du reste peintre médiocre, avant de s'égarer en Asie à la suite d'Alexandre et d'y apprendre l'indifférence auprès des merveilleux gymnosophistes).

À l'intérieur du monde unidimensionnel de l'apparence, un autre type de représentation est possible ; ce n'est plus une relation hiérarchique (de l'essence à l'apparence), mais une association entre objets également connaissables et connus. Une fois qu'on a constaté que l'objet *x* (connu) se trouve d'une façon ou d'une autre associé à l'objet *y* (connu), l'objet *x* peut, lorsqu'il se trouve seul présent, être signe commémoratif de l'objet *y* : il le rappelle à la mémoire, il re-présente l'objet *y* temporellement absent. Cette relation qui ne fait rien connaître d'objets qui ne seraient pas déjà connus, est toutefois à l'origine d'un certain type de connaissance : si deux objets sont tels qu'on ait eu l'occasion de constater leur coexistence ou leur succession, la présence de l'un permet de déterminer l'occurrence de l'autre (la présence de *x* permet de dire que *y* non présent existe bien pourtant ou a existé ou existera)⁶⁹.

Langage

Le langage se rattache aux signes commémoratifs⁷⁰. Sa signification n'est que le rappel des choses auxquelles les mots ont été associés pour des raisons de convenances pratiques et en vertu d'un contrat arbitraire. Du langage, il n'y a rien à dire et rien d'autre à faire qu'à s'en servir, tel qu'il est donné. Prétendre étudier le langage, comme le font les grammairiens, c'est rétablir l'épaisseur et la hiérarchie entre deux plans, et cela de deux façons : ou bien inférer les qualités des choses représentées des qualités des mots qui les représentent, ou bien inférer de la donnée apparente du langage sa réalité essentielle. Deux prétentions également illégitimes : dans le premier cas, le langage arbitraire est incapable de faire connaître de lui-même quoi que ce soit sur les choses qu'il représente ; dans l'autre, la réalité du langage, inconnaissable autrement que par l'intermédiaire de l'apparence qui la représente, n'est pas connaissable du tout, pour les raisons exposées plus haut qui rendent toute réalité inconnaissable.

Telles sont les deux principales critiques que Sextus va développer contre les prétentions théoriques des grammairiens. Critiques limitées toutefois, réorientées et formulées dans le cadre des grammaires examinées, à vrai dire assez étroit. La grammaire que critique Sextus n'est qu'une science locale, assujettie à l'enseignement élémentaire, à l'établissement et à l'explication des textes classiques, à la détermination du correct et de l'incorrect. Cette grammaire s'est construite sur le démantèlement du vaste édifice de la dialectique stoïcienne, en tirant parti des analyses de la *lexis* (signifiant) qui, désormais séparée de son inséparable, le *lekton* (signifié énonçable), a évo-

68. HP II 75.

69. AM VIII 152.

70. AM VIII 279 et 290 ; cf. AM I 38.

lué dans le sens des *lexeis* (mots) : la problématique globale de la signification s'est perdue (pour longtemps : jusqu'à Augustin), remplacée par la morphologie. En dépit d'efforts comme ceux de Cratès qui voulait maintenir une étude unitaire de tout le *logos*, dont le spécialiste, le « critique », aurait eu la haute main sur le grammairien, exécutant préposé à l'explication des mots difficiles ou de l'accentuation, la séparation a été complète : d'un côté l'étude des mots, considérés comme unités pertinentes des textes, donnée à la grammaire ; de l'autre, l'étude des propositions, en tant que justiciables des valeurs de vérité, donnée à la logique.

Du fait de cette division du travail, Sextus n'aborde pas de front la question que soulève la théorie du signe commémoratif qu'il défend. Si le langage ne représente ni les qualités des choses ni sa propre essence, resterait qu'il puisse représenter l'*occurrence* des choses auxquelles on l'a arbitrairement lié. Comme signe commémoratif, l'énoncé devrait en principe rappeler, suppléer les choses absentes, et dans ce cas une science du langage ne serait pas inconcevable. La question du rapport entre le monde des apparences et son substitut, cette autre doublure qu'est le langage, ne sera jamais vraiment posée, seulement évoquée dans les réfutations de la logique stoïcienne, suffisamment toutefois pour qu'on comprenne quelle est la position de Sextus. Les signes du langage sont doublement arbitraires. Un signe, même naturel, n'existe pas en tant que signe sans l'intervention humaine, seule capable de découper dans le continu des apparences ce qui sera le signe de telle chose : c'est si vrai qu'en astronomie, en médecine, les signes ne sont pas donnés, accessibles à tous, mais doivent être enseignés ⁷¹ ; mais le langage est doublement le fruit de l'intervention humaine : non seulement dans le découpage, mais aussi dans la production, production incontrôlée qui peut n'avoir à la limite aucun rapport avec la représentation des choses. La thèse de Sextus est que le langage est un code très imparfait et d'emploi anarchique, mais que c'est sans conséquence dans la vie quotidienne où l'on peut toujours vérifier si ce qu'on dit est conforme aux apparences ⁷².

L'emploi libre du code imparfait aboutit à ce résultat que le langage n'est jamais porteur d'aucune information : si l'énoncé est un simple *redoublement* des choses présentes, il est vérifiable mais inutile ; s'il ne l'est pas, il est invérifiable et également inutile. Les propositions de la parole sont dans le même cas que les mots de la langue : sans lien nécessaire avec ce qu'elles représentent, elles ne peuvent enseigner quoi que ce soit qu'on ne sache autrement que par elles. Dans ces conditions, le seul emploi correct du langage est celui du sceptique, qui se contente de donner une équivalence linguistique de son expérience présente, de donner la parole à ce qui s'impose à lui.

71. AM VIII 188, 193, 204, 206.

72. Cf. AM VIII 129 (langage inexact), AM I 212 (on peut dire « celui-ci » en désignant une femme), etc. Vérification dans l'expérience : AM VIII 323 et surtout le chapitre sur les sophismes et les ambiguïtés qui sont déjoués par l'expérience, non par la dialectique : HP II 229-259.

Tout autre emploi est un abus dans lequel les signes persistent à signifier indépendamment des choses et sans autre garantie que celle du sujet. Le code linguistique ne fonctionne que dans un sens : l'encodage correct, celui où l'expérience se transforme en parole, est possible, mais le décodage est aléatoire, on ne peut plus repasser automatiquement de la parole à l'expérience ⁷³.

Si cette thèse n'est pas présentée explicitement dans le *Contre les grammairiens*, c'est pourtant elle qui rend compte de la profonde hostilité de Sextus à l'égard de toute idée de « correction ». La correction pose deux plans, celui du représenté et celui du représentant, et prétend les faire communiquer de façon biunivoque : l'un correspond à l'autre, permet de déterminer l'autre, automatiquement et sans faute. Pour Sextus au contraire, le représenté est indissociable du représentant, donné en même temps que lui ; ils sont à la limite indiscernables ou, sinon, si la moindre distance vient à les séparer, on ne pourra plus les faire communiquer. La correction est impossible : il faudrait déterminer *ce qui est représenté* avant toute représentation, question que le sceptique ne peut pas poser.

Science

Le langage étant ainsi conçu, on comprend que son étude soit vide de sens. On ne saurait arriver à une « science » du langage, c'est-à-dire à un savoir appréhendant la totalité de son champ et l'organisant en système, constituant une référence générale permettant de qualifier les cas particuliers ⁷⁴. Les grammairiens anciens n'en demandaient peut-être pas tant, en tout cas pas tous. On est frappé par les nuances, les distinctions prudentes qu'apportent les diverses définitions citées par Sextus, par l'arrière-plan de polémique aussi, qu'on entrevoit entre grammairiens en désaccord sur leur discipline : la grammaire est bien revendiquée comme *technè* par les uns, mais pour d'autres, elle est *empeiria*, *eidesis*, *hexis* (connaissance pratique, connaissance, compétence...) ; elle porte sur les textes pour les uns, sur les textes et l'usage pour d'autres, sur « tout ce qui se dit et se pense en grec » pour les plus ambitieux (qui ne veulent pas que la grammaire cède le pas à la « critique » de Cratès). Mais Sextus efface les différences, réduit les oppositions, crée en quelque sorte une « grammaire » à sa taille, l'adversaire qu'il lui sera facile de combattre, celui qu'il lui est essentiel de combattre pour établir la position sceptique. Il soutient que la grammaire sera « scientifique » ou ne sera pas ⁷⁵ ; et qu'elle ne sera pas parce que le langage, arbitraire et relatif, n'est pas un objet de nature, qu'il est de surcroît illimité, toutes propriétés qui le rendent rebelle à la systématisation. Étudier le langage ne servira à rien, ni à mieux compren-

73. C'est l'idée de Gorgias ; cf. AM VII 85.

74. Sextus utilise de façon lâche le vocabulaire de la connaissance, très étendu et très diversifié en grec ; c'est parce qu'en fait il n'y a pour lui que deux sortes de connaissances, l'empirisme méthodique limité aux apparences, et la « science » théorique et systématique, vaine.

75. AM I 98.

dre les poètes, ni à parler correctement : les objectifs modestes que se donnent les grammairiens sont inaccessibles pour la raison plus fondamentale que l'étude du langage ne saurait apporter aucune espèce d'information.

Accumulation

Qu'on se limite aux textes ou qu'on tienne compte aussi des énoncés oraux, le langage est illimité, si on l'envisage comme tout ce qui se dit, peut se dire. Un savoir de type cumulatif, essayant de couvrir cet ensemble mot par mot, énoncé après énoncé, par énumération, est évidemment impossible. Il n'y a pas de dénombrement de l'infini⁷⁶. Et si les grammairiens croient s'en tirer en disant qu'ils connaissent une très grande quantité de ce qui se dit, on leur applique la méthode du sorite qui les obligera à reconnaître pas à pas que leur « très grande quantité » est en fait peu de chose⁷⁷. De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre le spécialiste et l'homme de la rue qui a bien, lui aussi, connaissance d'une certaine « quantité » de ce qui se dit⁷⁸. En dépit des protestations d'Asclépiade, Sextus maintient que le savoir n'existe pas hors de la personne qui sait et que le grammairien, créature éphémère, s'essoufflera vainement à la poursuite de l'infini⁷⁹ : impossible de concevoir la grammaire comme un « trésor » accumulé par les générations ; pour savoir *tout* ce qui se dit, chacun est tenu toujours à nouveau de prendre connaissance de tous les énoncés possibles...

Un tel savoir n'a du reste aucun intérêt à moins de donner accès à autre chose qu'à lui-même. Les grammairiens parlent beaucoup de la nature ; leur savoir se justifierait si le langage relève de la nature, ce qu'on peut interpréter, dans un premier temps, dans le sens d'un langage émanant naturellement et nécessairement des choses, comme une copie conforme : connaître les mots, c'est connaître les choses ; vieille idée, que la philosophie a déjà retournée dans tous les sens et dont il reste quelques traces chez les grammairiens plus rassis. Mais pour Sextus, le langage n'est porteur d'aucune information intrinsèque ; ou bien on connaît déjà la chose signifiée et le mot se contente de la rappeler, ou bien on ne la connaît pas et on ne comprend pas⁸⁰, — position qui sera celle d'Augustin. Si les grammairiens savent ce que signifient certains mots rares, c'est simplement parce qu'on le leur a appris, et il se trouvera toujours des mots qu'ils ne comprendront pas, ne connaissant pas les choses auxquelles on les a appliqués⁸¹. Quand ils disent que tel nom est féminin « par nature », ils croient peut-être que c'est parce que les premiers qui ont prononcé les mots en ont produit

l'« émission naturelle », d'une façon analogue au cri poussé dans la douleur ou à l'exclamation arrachée par la joie ou l'étonnement ; mais si c'était le cas, ces mots engendrés par les choses seraient les mêmes pour tout le genre humain, ce qui n'est pas — voir l'incompréhension réciproque des Grecs et des Barbares⁸². Les mots n'ont pas avec les choses le lien naturel qui qualifierait le signe indicatif, révélateur de ce qu'il représente. Le lien est arbitraire et il n'y a pas de science de l'arbitraire, c'est ce que Sextus a déjà dit pour contester que la dialectique puisse être une science des signifiants et des signifiés « comme certains le croient » (les Stoïciens)⁸³. Le langage n'est pas un moyen de connaissance du réel.

Objet en soi

Une autre façon de parler de la nature du langage consiste à établir ce qu'est le langage en soi, indépendamment de ce qu'il représente et de ce qu'il paraît être. La grammaire se définit ainsi en excluant de son domaine toutes les préoccupations hétérogènes et en ne considérant plus que les caractères invariants et permanents du langage, conçu comme langue et non plus comme parole. Opposant la grammaire au simple apprentissage de la lecture et de l'écriture, Sextus lui reproche de « ne pas se contenter de ce que donne l'observation des éléments mais d'exposer en plus que certains sont *par nature* des voyelles, et d'autres des consonnes, et que parmi les voyelles les unes sont *par nature* brèves, les autres longues, les autres bitemporelles et susceptibles d'être longues ou courtes, et en général tout ce qu'enseignent les grammairiens stupides »⁸⁴. C'est la promesse des Sirènes : enseigner ce qui est, *ta onta*⁸⁵. Or un objet existe par nature s'il existe absolument, hors de toute intervention humaine, s'il agit nécessairement, en causant un affect universel, le même pour tous les hommes⁸⁶. Rien dans le langage n'a ce type d'existence, tout y est déterminé par la perception humaine, seule capable de qualifier ce qui n'est autrement qu'un bruit incompréhensible⁸⁷. Pour reprendre l'exemple du genre des noms, parler de nature voudrait dire qu'« actuellement, chacun d'eux nous affecte naturellement comme étant masculin sans que nous ayons à juger qu'il est bien masculin, ou encore qu'il indique qu'il est féminin, indépendamment de notre volonté »⁸⁸, mais ce genre s'imposant absolument à la perception s'imposerait à tous (comme la chaleur du feu et le froid de la neige), ce qui n'est évidemment pas le cas. Le genre des noms dépend de nous, il est arbitraire.

76. AM I 66, 86, etc.

77. AM I 68-72.

78. AM I 66.

79. AM I 74-75.

80. HP III 267, AM I 37-38.

81. AM I 313-314.

82. AM I 143.

83. HP II 214.

84. AM I 55.

85. AM I 42.

86. AM VIII 37.

87. AM VIII 80sq., 133-134.

88. AM I 143.

C'est l'idée qu'il n'y a pas d'appréhension de l'objet en soi, mais toujours selon un découpage propre à l'homme qui permet à Sextus de nier une à une toutes les notions de la grammaire. La syllabe brève n'existe pas parce que la brève serait brève en soi, absolument, hors des mesures humaines ; ce serait la plus petite longueur existante, un inconcevable puisque la longueur est divisible à l'infini ⁸⁹. De même la syllabe longue, le mot, l'énoncé n'existent jamais absolument : seule la mémoire peut suppléer au défaut de coexistence de leurs éléments ⁹⁰. C'est là, semble-t-il, une idée stoïcienne mais, réinterprétée par Sextus, elle signifie simplement que syllabe, énoncé, etc., ayant besoin de nous pour exister, n'ont pas d'existence naturelle. Définir un objet par rapport à un autre est également impossible : on a alors des éléments relatifs qui, obligatoirement appréhendés ensemble, n'ont d'existence séparée que comme objets de pensée, non comme objets réels ; c'est le cas de la droite et de la gauche, de l'intervalle, inséparable des points qui le déterminent, c'est tout le problème du tout et de la partie avec son application aux « parties du discours » ⁹¹. Dans ces conditions, se demander « qu'est-ce que x ? » ne pourrait aboutir qu'à une identification avec un objet déjà déterminé comme existant absolument, c'est-à-dire à rien, puisque l'esprit n'appréhende aucun objet de ce genre. Qu'est-ce que le *logos* ? Ce n'est pas le son émis quand on parle puisque ce son n'est pas en soi signifiant ; ce n'est pas le *lekton*, le signifié « énonçable » des Stoïciens, qui, à supposer qu'il existe (ce que Sextus conteste), n'a pas d'existence absolue, hors de la pensée ⁹² ; donc rien n'est le *logos*, donc le *logos* n'est pas un objet réel.

Système

Le caractère illimité du langage fait de toute façon échec à l'établissement des invariants comme il rendait impossible l'accumulation des variables. Il faudrait avoir parcouru tout le champ avant de songer à l'organiser sans faute ⁹³. Le langage n'est même pas seulement une infinité « stable », c'est une infinité perpétuellement changeante avec le temps ⁹⁴, dont la domination est impensable. Cette exigence d'exhaustivité peut être opposée à toute science qui prétend rendre compte d'un ensemble infini, et les réponses sont peu nombreuses. Ainsi, par exemple, lorsque Lévi-Strauss se justifie d'avoir analysé les mythes sud-américains avant de les connaître tous, il dit : « L'ensemble des mythes d'une population est de l'ordre du discours. A moins que la population ne s'éteigne physiquement ou moralement, cet ensemble n'est jamais clos.

89. AM I 82.

90. AM I 129 ; la *summnèmonousis* est ce qui « tient ensemble » les objets qui ne coexistent pas (HP III 108 avant et après le changement ; AM IX 353 le tout et la partie ; AM X 176 les moments de la durée).

91. AM I 135.

92. AM I 155 ; cf. E. Bréhier, *Le mot noëton et la critique du stoïcisme chez Sextus Empiricus* : Revue des Etudes Anciennes, 1914, pp. 269-282 : seuls les corps perçus par les sens existent réellement.

93. AM I 75, 81.

94. AM I 82.

Autant vaudrait donc reprocher à un linguiste d'écrire la grammaire d'une langue sans avoir enregistré la totalité des paroles qui ont été prononcées depuis que cette langue existe, et sans connaître les échanges verbaux qui auront lieu aussi longtemps qu'elle existera » ⁹⁵. C'est exactement le reproche que Sextus fait aux grammairiens et les deux solutions que Lévi-Strauss avance, curieusement, simultanément, ne trouvent pas grâce à ses yeux : soit accepter une limitation et se dire qu'une « grammaire partielle » est déjà quelque chose ; soit remplacer l'impossible énumération des éléments de l'ensemble par la description des propriétés qui les définissent, propriétés qu'un nombre limité d'éléments suffit à faire connaître. Sextus a dit tout ce qu'on pouvait dire contre l'induction dans un bref chapitre des *Esquisses* : « Si l'on veut établir l'universel par induction à partir des cas particuliers, on y arrivera en tenant compte soit de tous les cas particuliers, soit de quelques-uns. Mais si on ne tient compte que de quelques uns, l'induction sera fragile puisqu'il est possible que certains des cas particuliers omis dans l'induction contredisent l'universel ; et si on tient compte de tous, c'est s'échiner à faire l'impossible puisque les cas particuliers sont en nombre infini et indéterminé » ⁹⁶. L'objection est classique, c'est celle-là même que les Stoïciens adressaient à une certaine forme d'empirisme épicurien, comme on voit chez Philodème ⁹⁷ : pour les Stoïciens, l'exception ruine la règle, qui ne peut être vraie que si elle est fondée en logique, non sur des cas particuliers ; pour les Epicuriens, l'exception confirme la règle car elle est aussi, d'une certaine façon régulière. Sextus reprend la critique que des exceptions, des *monacha* (il a même l'exemple de l'aimant ⁹⁸, cher aux Stoïciens), mais c'est pour dire qu'on ne peut pas atteindre à une règle universelle définitive, seulement à une « méthode », résultante provisoire des observations, toujours prête à s'incliner devant l'entêtement des faits ⁹⁹.

Appliquée à la grammaire, cette thèse ôte tout intérêt à la recherche des invariants. Non que Sextus ne reconnaisse qu'il y a bien une certaine régularité dans le langage ; mais on ne peut pas y ramener tout le langage ¹⁰⁰ ; une règle fondée sur un grand nombre de cas est impuissante devant les exceptions qu'elle ne peut ni prévoir, ni expliquer ; il faudra toujours en revenir à l'observation cas par cas et la constatation d'une régularité partielle restera stérile : « Il n'est pas absurde que dans un grand nombre de noms à déclinaison semblable, il s'en trouve un qui ne se décline pas sur le modèle du grand nombre. Par conséquent, sans plus nous demander s'il est analogue au grand nombre, voyons comment l'usage le traite, en nom analogue aux autres ou en exception. Et nous le prononcerons comme l'usage le veut ¹⁰¹ ». Inutilité donc

95. *Le cru et le cuit*. Paris, 1964, p. 15.

96. HP II 204.

97. Cf. l'édition de P.H. DeLacy/E.A. DeLacy o.c.

98. Dans une liste de *monacha*, AM I 226.

99. Sur les deux types d'induction, bornée aux apparences ou inférant le non évident, cf. Stough o.c., pp. 137-139 ; E. Bréhier, *Pour l'histoire du scepticisme antique. Les tropes d'Enésidème contre la logique inductive* : Revue des Etudes Anciennes, 1918, pp. 69-76.

100. AM I 89.

101. AM I 226-27.

d'une grammaire partielle ; mais aussi nocivité d'une grammaire qui se voudrait, malgré tout, totale. Une telle grammaire ne peut considérer les irrégularités que comme des accidents regrettables, voire repréhensibles ; elle va hypostasier les premières constatations de fait en essence du langage et réduire à l'apparence inessentielle tout ce qui paraît contredire le système « profond ». Au nom de ce que le langage est réellement, elle va s'autoriser un jugement sur chacune de ses actualisations — comme si le langage existait absolument, quelque part, ailleurs, hors des actualisations. Idée que Sextus ne peut accepter et qu'il combat longuement à propos du problème de la « correction ».

Correction

Sextus commence par poser qu'il faut parler correctement, sans barbarisme ni solécisme, dans le simple but pratique de bien se faire comprendre. Quel sera le critère du correct et de l'incorrect ? Ou bien l'usage, convention arbitraire qui n'est pas forcément « régulière » mais qui est en quelque sorte légalisée ; ou bien l'analogie, régularité fondée en nature et par suite légitime ¹⁰². C'est là un débat très ancien, celui que Varron a magistralement exposé dans le *De lingua latina*. Débat parfois obscur du fait qu'on y a impliqué des présupposés et des enjeux variables, du fait aussi que nature et convention y échangent leurs positions selon l'idée qu'on se fait de la « règle ». Pour Sextus, il s'agit d'ôter à l'analogie la légitimité qu'elle trouverait dans la nature. L'argument est toujours le même : si la régularité était naturelle, elle s'imposerait à tous d'elle-même, elle coïnciderait exactement, sans distance, avec tout ce qui se dit, elle ne serait pas un modèle mais l'ensemble même des réalisations ¹⁰³. Si ce n'est pas le cas — et ce n'est pas le cas — sur quoi se fonde-t-on pour présenter un modèle capable de qualifier les réalisations de correctes ou d'incorrectes ? La nature est exclue puisque le langage est arbitraire ; la façon de parler d'une personne particulièrement bien choisie devrait être légitimée à son tour ; il ne reste plus que l'usage commun ¹⁰⁴. Et en fait, l'analogie est fondée sur l'usage, sur l'observation des régularités de l'usage ¹⁰⁵, et elle n'a aucun droit à s'appuyer sur une partie de l'usage pour condamner l'autre, sauf à déclarer incorrect ce qui est en fait correct puisque *cela se dit* ¹⁰⁶ : l'usage est « irrégulier » en ce sens qu'il est irréductible à un système ¹⁰⁷ ; il n'en constitue pas moins la « règle », celle qui n'a pas à être jugée puisque c'est elle qui juge. Par conséquent si la grammaire établit des régularités conformes à l'usage, elle est inutile, si elle établit des régularités contraires à l'usage, elle est nulle ¹⁰⁸.

102. AM I 176.

103. AM I 184-185.

104. AM I 186-189.

105. Sur la différence entre analogie dogmatique et *metabasis* empirique, cf. De Marco o.c., p. 142 ; Mette o.c., p. 45. Sextus annule la différence.

106. AM I 215.

107. AM I 236.

108. AM I 219-220.

Quel usage ? demandent les grammairiens. Définir un usage modèle et référence n'est pas chose facile (il faut se souvenir qu'en grec la question a une particulière acuité du fait des dialectes irréductibles). Sextus commence par répondre, en style sceptique, que les grammairiens n'ont qu'à d'abord définir leur usage, celui sur lequel ils fondent l'analogie, et qu'il adoptera volontiers la définition quelle qu'elle soit ¹⁰⁹. Mais en réalité, la définition de l'usage est impossible, ce serait revenir à l'abstraction et à la hiérarchie entre essence et apparence. L'usage est ce qui est, non ce qui doit être. En jouant sur le sens du mot, Sextus remplace l'usage-institution par l'usage-utilisation. L'usage, c'est *ce qui se dit*, non en général mais dans chaque cas particulier, non le dénominateur commun mais la somme des idiolectes : parler comme tout le monde, c'est parler comme chacun ; la solution sceptique au problème de l'usage et de la correction, c'est : « Nous parlerons en chaque cas comme il faudra, suivant le sujet et les interlocuteurs » ¹¹⁰. Solution qui peut paraître pauvre mais qui est inévitable. L'idée du modèle unique plus ou moins bien représenté dans les imperfections de la parole reconduirait fatalement au langage idéal où les critères de la grammaticalité coïncideraient avec ceux de la représentation du monde. La pluralité est au contraire la preuve qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre le langage et le monde. Puisqu'il y a plusieurs façons de désigner une chose, dit Sextus, nous n'avons pas à nous demander quelle serait la façon *naturelle*, mais seulement quelle est celle qui convient à l'occasion, et c'est celle-là qui sera « correcte » ¹¹¹.

La critique de la correction est étendue au domaine de l'écriture, à l'orthographe. On y voit que l'enjeu réel est en fait l'impossible détermination de ce qui est représenté. L'écriture signe de signe, représentation et rappel de la voix articulée, est le type même du signe commémoratif. En dépit de Platon, Sextus en fait un grand éloge : l'écriture constitue une irremplaçable *mémoire*, c'est une invention décisive pour le bien de l'humanité — et du reste Pyrrhon lui-même admettait son utilité ¹¹². Code de transcription de la parole, l'écriture restitue fidèlement ce qu'on lui a confié. Et pourtant c'est un code imparfait. Il y a sept signes de voyelles mais c'est en vain que les grammairiens s'efforceraient de définir sept éléments sonores correspondants. Sextus esquisse une curieuse solution : on a le choix, dit-il en substance, entre une définition de la voyelle comme son distinct effectivement réalisé, ce qui donnerait d'après lui, en tenant compte des aspirations et accents, 43 voyelles ; et une définition de la voyelle comme abstraction commune aux réalisations comportant longueur, accent, aspiration, et dans ce cas il n'y a plus que cinq voyelles de base ¹¹³. Ces remarques ne visent nullement à demander réforme du code, à rechercher la meilleure transcription, ni à s'engager sur la voie d'une phonologie qui, comme on sait, a

109. AM I 228-31.

110. AM I 232-235.

111. AM I 234.

112. AM I 52-54.

113. AM I 112-115.

d'abord été conçue comme orthographe (et l'est peut-être bien encore). Il s'agit de souligner que, même dans un cas aussi simple, on ne peut pas déterminer exactement ce qui est représenté. De la même façon, Sextus ridiculise les efforts des grammairiens qui voudraient prescrire un emploi régulier du code : si la correction était indispensable, ou bien on écrirait correctement, ou bien on ne parviendrait pas à écrire quoi que ce soit de compréhensible ; mais si on écrit *smilion* (bistouri) *zmilion*, il n'en devient pas pour autant *drepanon* (serpe) ¹¹⁴, la variation dans la représentation n'est pas pertinente aussi longtemps que le représenté est « donné avec », sans qu'on ait à déterminer exactement ce qu'il est.

Ego

Ne jamais se prononcer sur ce qui est représenté. S'engager si peu que ce soit dans cette voie mène fatalement à s'interroger sur l'innocente « description de l'apparence » à laquelle le sceptique se croit autorisé. Qu'est-ce que cette chaleur qui s'incarne automatiquement dans le « j'ai chaud », cette incertitude qui se dit dans le « je suspends mon jugement » ? Il se pourrait que le langage contribue à constituer sa référence, à découper les objets évidents du monde des apparences, un langage qui n'est pas représentation mais signification que je suis seul à garantir ¹¹⁵. C'est où l'on aboutit en définitive, à force d'ôter toute valeur à la représentation : au commencement n'était pas la chose, mais le signe, et moi, seul point fixe, seule référence. Reste à essayer de dire le sens de ce qu'on dit, borner la signification proliférante, la détacher du sujet pour la ramener aux apparences. Peine perdue, l'infini discours du sceptique revient toujours au sujet, oscillation sur place autour du vrai point d'équilibre, scintillement auréolant le point fixe ¹¹⁶.

Vers la fin du *Contre les grammairiens*, Sextus « explique » deux vers de Timon comparant Pyrrhon au soleil ¹¹⁷. Ce n'est pas une pure métaphore d'éloge, ni l'image, contraire au scepticisme, du sage qui ferait voir les choses ; au contraire, comme le soleil au point fixe (*épochè*), Pyrrhon aveugle ceux qui l'écoutent trop intensément et les rend incapables de comprendre ce qui se dit dans le monde dogmatique. Sextus a sans doute raison : le soleil ni Pyrrhon ne se peuvent regarder en face.

114. AM I 174. Comme on demandait à Timon comment on pouvait avoir un « bon » texte d'Homère, il répondit qu'il fallait lire les vieux manuscrits et non pas ceux qui avaient été corrigés.

115. L'apparence (le *phénomène* sceptique) n'est mesurée que par ce qu'il est possible d'en dire, elle se ramène au dicible. Le scepticisme présuppose le langage et la signification intersubjective qu'il voudrait éliminer (cf. A.A. Long, *Hellenistic philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londres, 1974, p. 88).

116. Sur l'*épochè* et le point fixe de la référence, cf. M. Serres, *Hermès II. L'interférence*, Paris, 1972, p. 139sq. ; p. 155 : « La possibilité même de toute *épochè*, de toute réduction, n'est pensable que dans le réseau ruisselant que je puis, purement, çà et là, interrompre ».

117. AM I 305-306.

Marc BARATIN et
Françoise DESBORDES

SÉMIOLOGIE ET MÉTALINGUISTIQUE CHEZ SAINT AUGUSTIN

... Augustin, qui a presque tout dit ...
J. REY-DEBOVE

Le plaisir de se découvrir des ancêtres, d'autant plus vif lorsqu'il s'agit de saints, conduit souvent les linguistes à saluer Augustin comme l'un des grands précurseurs de la linguistique contemporaine. On trouve en effet de nombreuses observations sur le langage, et plus généralement sur les signes, dans l'ensemble de son œuvre ; trois textes, ouvrages « de jeunesse », abordent tout particulièrement ce type de questions : le *De dialectica*, le *De magistro*, le *De doctrina christiana*. De la réflexion linguistique qui se dégage de ces textes, deux aspects ont surtout retenu l'attention des exégètes modernes : la sémiologie et la métalinguistique.

On a souligné l'existence d'une *sémiologie* augustinienne en se fondant tout d'abord sur le fait que c'est chez Augustin qu'on trouve, pour la première fois dans les textes de l'Antiquité gréco-latine, la définition du mot comme *signe*. Le signe lui-même est défini comme dualité, comme combinaison d'un signifiant et d'un signifié. Augustin distingue en outre le signifié et le référent, et, enfin, il intègre le signe linguistique à une sémiologie générale qui englobe en les classant tous les objets de l'univers. Parmi les « choses », en effet, Augustin oppose celles qui ne sont pas des signes à celles qui, tout en étant des choses, sont aussi des signes ; parmi ces dernières, il distingue les signes naturels (par exemple la fumée, signe du feu) et les signes conventionnels, différenciés selon qu'ils sont visibles (les gestes, par exemple) ou audibles, comme c'est le cas des mots ; quant à l'écriture, c'est un ensemble de signes conventionnels visibles, au même titre que les gestes, mais signes conventionnels visibles de signes conventionnels audibles, les mots.

On a également signalé, plus récemment, qu'Augustin était aussi le précurseur de la réflexion *métalinguistique*. On peut en effet citer divers passages où il s'intéresse de très près au vocabulaire métalinguistique, d'autres aussi où, de façon encore plus originale, il met en évidence les phénomènes d'autonymie et en détermine les principaux caractères.

Notre propos sera ici d'étudier l'*articulation* de ces deux domaines, sémiologie et métalinguistique, dans l'ensemble de la pensée du « jeune Augustin » sur le langage.

Il n'y a en effet guère de sens à isoler des détails dans une doctrine antique, pour y déceler de surcroît des anticipations des analyses modernes. Ce type de démarche ne permet pas de saisir la perspective d'ensemble et la cohérence interne de la doctrine considérée, et par là fausse le sens des détails que l'on extrait de façon plus ou moins artificielle. Or précisément le point de vue d'Augustin n'est pas celui d'un « linguiste » au sens moderne du terme. Son projet central est de tenter de répondre à cette question qui hante toute la philosophie antique : quel rapport y a-t-il entre les énoncés et le monde dont ils se donnent comme les représentants (question non résolue, comme on sait) ? C'est dans cette perspective qu'Augustin a essayé de fonder rationnellement la vérité des énoncés sur une analyse des propriétés du langage et c'est dans cette perspective qu'il faut replacer les « détails » qui ont intéressé les linguistes modernes.

La tentative d'Augustin, ébauchée dans le *De dialectica*, aboutit à un échec et à la reconnaissance de cet échec, manifestée dans le retournement du *De magistro*. Nous étudierons successivement ces deux étapes.

I. De dialectica : dialectique et vérité.

1) Le projet d'Augustin.

Vers le temps de sa conversion, Augustin croit avoir trouvé dans la dialectique une arme contre le scepticisme. Il y a au moins une chose qu'on ne peut mettre en doute, ce sont les lois du raisonnement, lois qui viennent de Dieu et qui peuvent donner une assise rationnelle à la certitude. Deux ouvrages de 386 attestent cet intérêt d'Augustin pour la dialectique : le *Contra Academicos* où il expose les lois qui garantissent la validité des inférences, le *De ordine* où il fait un grand éloge de la dialectique, « science des sciences ».

À l'époque d'Augustin, la dialectique est une discipline complexe qui rassemble et syncrétise des apports de l'aristotélisme et du stoïcisme. Elle est au premier chef la pratique même du dialogue, de l'argumentation qui se propose de convaincre ou plus encore de réfuter un interlocuteur. Mais elle est aussi la théorie de cette pratique (et l'enseignement de cette théorie), l'étude des moyens de la preuve ou de la réfutation. Comme science des sciences, elle fixe les critères de validité pour les énoncés des autres sciences, elle dégage et énonce les constantes abstraites qui font l'armature du raisonnement dans quelque domaine que ce soit. La dialectique traite du mouvement réflexif de la raison sur elle-même quand elle ne porte plus sur la connaissance des objets du monde mais sur les opérations mêmes de cette connaissance. Enfin et surtout, la dialectique est une discipline « linguistique » qui ne sépare pas l'étude de la raison de l'étude du langage, ou plutôt qui ramène l'étude des opérations de la raison à l'examen des énoncés qui en sont l'expression.

La dialectique tient une place très importante dans le classement des disciplines qui s'élabore peu à peu depuis le premier siècle avant J.-C. et qui constituera jusqu'à

la fin du Moyen Âge le cadre intangible du savoir (*trivium* et *quadrivium*). À l'époque de sa conversion, Augustin a conçu le projet global d'une encyclopédie qui traiterait de chaque discipline dans une perspective chrétienne menant du mondain au spirituel. C'est dans cet ensemble que se situe le *De dialectica*, dont la rédaction doit donc dater de 386-387, et qui devait se proposer de mettre la dialectique au service de la foi.

Le plan de l'ouvrage, présenté en introduction (IV), comprend quatre grandes parties :

- *De loquendo* (dénomination) : domaine de l'expression élémentaire
 - *De eloquendo* (énonciation)
 - *De proloquendo* (assertion)
 - *De proloquiorum summa* (calcul des propositions).
- } domaine de l'expression combinée

La première partie de ce plan (*de loquendo*) comporte elle-même quatre sections : Augustin se propose d'analyser successivement le *uerbum*, le *dicibile*, la *dictio* et la *res* (termes dont on examinera le sens plus loin). Enfin, la première section, analyse du *uerbum*, doit porter successivement sur son origine, sa valeur, sa flexion et sa construction.

En fait, l'ouvrage est plus qu'inachevé : il est à peine commencé puisqu'Augustin n'a traité que les deux premières subdivisions de la première section de la première partie, c'est-à-dire l'origine et la valeur du *uerbum*. Encore ne s'agit-il presque que de notes, d'une sorte de brouillon avant la dernière mise en forme, ce qui expliquerait que les définitions proposées ne soient pas toujours rigoureusement homogènes les unes par rapport aux autres. Plus qu'un inachèvement, c'est un abandon, auquel correspond dans la suite des œuvres d'Augustin l'abandon de la terminologie qu'il venait d'élaborer et d'organiser. Cet abandon ne paraît pas fortuit : tout se passe comme si l'étude préliminaire du *uerbum* avait en fait conduit Augustin à renoncer au projet d'établir rationnellement la vérité des énoncés sur l'examen des propriétés du langage.

2) Définition du *uerbum*.

Le *De dialectica* s'ouvre sur une définition traditionnelle de la dialectique : c'est « la science de l'argumentation » (I, 5, 1). Mais Augustin ajoute que l'argumentation « implique l'emploi des mots » : de ce fait, la première tâche de la dialectique est l'examen des mots, en tant qu'ils constituent le matériau même de l'argumentation. Cette conception de la dialectique est d'inspiration spécifiquement stoïcienne — et les exégètes modernes n'ont pas manqué de souligner les multiples rapports qui unissent le *De dialectica* à la théorie stoïcienne de la dialectique : dans les deux cas, la dialectique commence par l'étude du langage en tant que tel, avant même de l'envisager comme le lieu du vrai et du faux.

Toutefois, Augustin ne suit pas à la lettre la théorie stoïcienne. Par exemple, dans le peu qu'il a traité, ce qu'il écrit de l'origine des mots est une réfutation en forme des idées stoïciennes sur l'étymologie. Ailleurs, le traitement de l'ambiguïté intègre les « homonymes » et « synonymes » de la tradition aristotélicienne. Par là, la dialectique d'Augustin apparaît comme un « montage » d'éléments disparates dont la combinaison finit par impliquer des conclusions neuves.

Sur un point notamment, Augustin s'écarte de façon décisive de la doctrine de l'Ancien Stoïcisme. Dans la dialectique stoïcienne, l'unité de base du langage est l'énoncé, en tant qu'il est, selon les Stoïciens, le point de jonction du signifiant et du signifié. Cependant, la classification stoïcienne du signifiant, qui servait à mettre en place la spécificité de l'énoncé comme signifiant porteur d'un signifié, a été très tôt réinterprétée par les grammairiens alexandrins qui y ont introduit la notion de *mot*. Du fait de cette réinterprétation, l'analyse de la jonction du signifiant et du signifié s'est trouvée centrée non plus sur l'énoncé mais sur le mot. C'est ce que l'on observe dans le *De dialectica* où c'est le mot qui est l'unité de base du langage. Par ce recentrage sur le mot, Augustin retrouvait l'opposition fondamentale de la linguistique platonicienne, celle du mot et de la chose. Mais étant donné le cadre stoïcien de son analyse, c'est-à-dire l'opposition du signifiant et du signifié, la relation du mot et de la chose est conçue comme étant par essence une relation de signification. Le mot est ainsi défini comme étant en lui-même un signe, le signe d'une chose (V, 7, 6), et la parole est elle-même définie comme production de signes. C'est l'originalité radicale du « montage » que l'on observe dans le *De dialectica*. Il est bien possible, et même probable, qu'Augustin a une « source » et suit un modèle (la dialectique de Varron, sans doute), mais à défaut des textes perdus, on ne peut dire quelle est la part exacte d'Augustin ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à notre connaissance (et en dépit des anticipations partielles qu'on trouve chez Varron ou chez Sextus, par exemple), le *De dialectica* est le premier texte à présenter le langage comme étant intrinsèquement et exclusivement un système de signes, et à présenter tout mot comme étant un signe.

Cette définition du mot comme signe modifie la conception de la relation des mots et des choses. Auparavant, dans les analyses linguistiques où le problème de cette relation était posé, elle avait toujours été conçue comme une relation de substitution. Le mot était substitué à la chose, et tenait sa justification de l'évidente nécessité de cette substitution : on ne peut pas argumenter sur les choses avec les choses elles-mêmes. En d'autres termes, la relation du mot et de la chose était conçue comme une relation de type paradigmatique, et les questions posées par cette conception portaient soit sur l'origine de cette relation de substitution, soit sur sa légitimité, c'est-à-dire sur la conformité des mots aux choses. C'est là, par exemple, l'objet du *Cratyle*. En revanche, la définition du mot comme signe a pour effet que la relation du mot et de la chose est conçue comme une relation d'implication. De même que la fumée est signe du feu, c'est-à-dire implique le feu, de même le mot implique la chose dont il est le signe : relation syntagmatique entre objets coexistants, et non plus substitution tendant plus ou moins à l'identification.

Dans ces conditions, le signe est un objet duel. C'est un objet matériel, une « chose », mais qui porte l'indication de la relation qu'il entretient avec une autre chose : « Le signe est ce qui, se présentant en tant que tel à la perception sensible, présente aussi quelque chose à la perception intellectuelle » (V, 7, 7-8). Le mot est ainsi un élément de relation, il est *signe de* —. Mais Augustin précise et complique singulièrement cette analyse de la signification. Outre la *res*, la chose, et le *uerbum*, le mot-signe, il distingue encore la *uox* (ou *sonum*), le *dicibile* et la *dictio*. La *uox*, le son, est l'objet de la grammaire, dans la mesure où cette discipline a, selon Augustin, à traiter de la langue comme phénomène acoustique, c'est-à-dire à classer les voyelles, les consonnes, les syllabes, selon leurs caractéristiques propres et selon les types de combinaisons dont elles sont susceptibles (V, 7, 11-21). Le *dicibile*, de son côté, est « ce que l'esprit et non plus l'oreille perçoit par le mot » (V, 8, 4-5). Lorsque le mot est envisagé dans sa relation de signification, il est appelé *dictio* (V, 8, 5-6), tandis qu'il est proprement appelé *uerbum* quand il est envisagé en dehors de cette relation (V, 8, 3-4). Cela n'entraîne pas que le *uerbum* soit un simple équivalent de la *uox*. Ou bien, en effet, la séquence phonique peut être envisagée comme un objet matériel purement acoustique, ne relevant que de la métrique ou de la phonétique, ou bien cette séquence phonique, correspondant précisément au mot, est envisagée comme un objet matériel constituant le support virtuel d'une signification, mais d'une signification dont on fait provisoirement abstraction.

Tout le problème de la théorie d'Augustin est que le *uerbum* serait logiquement antérieur à la *dictio*. Selon lui, comme le signe est un élément de relation, on peut distinguer entre l'élément de base et la relation qui, s'ajoutant en quelque sorte à lui, lui permet de s'ouvrir sur un référent. Cet élément de base, c'est proprement le *uerbum*, le mot en tant qu'il est un signe, mais envisagé comme *chose* avant de l'être comme *signe de chose*. Un signe est d'abord « en lui-même », *secundum se*, *propter se*, et un mot doit donc être d'abord envisagé en tant qu'il est « énoncé pour lui-même ».

Une tension apparaît entre ces définitions : il s'agirait apparemment d'analyser le signe, qui est intrinsèquement un objet duel, un élément de relation, en dehors de cette relation. La solution du paradoxe est précisément ce qui fait l'originalité de la notion de *uerbum* : si un signe est envisagé en dehors de sa relation au référent sans cesser pourtant d'être un signe, c'est qu'il se signifie d'abord lui-même. Il y a donc toujours relation, et le *uerbum* est bien un signe, mais antérieurement à la relation du signe à autre chose, il y a *relation du signe à lui-même*.

L'exemple donné par Augustin (V, 8, 12-13) éclaire les définitions précédentes : soit l'énoncé *arma quae pars orationis est* ? (« *arma*, qu'est-ce que c'est comme catégorie de mot ? »). Dans cet énoncé, *arma propter se dictum est* (« *arma* est énoncé pour lui-même ») : le mot *arma* ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même ; il est bien un signe au même titre que les autres mots de la phrase, son énonciation est destinée à signifier, mais ce qu'elle signifie c'est précisément le mot énoncé. En revanche, dans le vers de Virgile *arma uirumque cano* ... (« je chante les armes et l'homme... »), *arma*

est une *dictio*, signe de chose, énoncé pour signifier autre chose que lui-même, en l'occurrence les armes d'Enée qui constituent le référent du signe, *res*.

À ce premier stade, en dépit de certains flottements terminologiques, on a bien une opposition claire entre le signe-chose et le signe-de-chose, entre le signe qui ne renvoie qu'à lui-même et le signe transparent s'ouvrant immédiatement sur son référent. Mais l'étude du *uerbum* qui est ensuite ébauchée va faire apparaître des difficultés qui sont peut-être à l'origine de l'abandon d'Augustin.

3) Étude du *uerbum*.

Puisque c'est avec des mots que l'on argumente, il convient d'examiner d'abord ces outils de l'argumentation, intrinsèquement, hors de tout énoncé tourné vers les choses, pour déterminer leurs qualités et défauts et évaluer ce que doit être leur utilisation correcte. Il y a bien entendu dans ces considérations une perspective pratique, traditionnelle dans la dialectique : il s'agit de mettre en garde contre les erreurs de raisonnement ou les sophismes liés au langage. L'originalité d'Augustin (ou de sa source) est d'avoir eu le projet d'une étude systématique du *uerbum* sous tous ses aspects, origine, valeur, flexion et construction, une sorte de bilan complet du matériau dont dispose la dialectique pour ses opérations.

La première recherche, portant sur l'origine (VI), est décevante : dire qu'un mot est un signe pourrait avoir des conséquences pour la connaissance de la chose s'il s'agissait d'un signe « naturel », indice automatique, émanation de la chose ; mais Augustin refuse l'enracinement du sens dans l'onomatopée et consacre toute cette partie à critiquer vigoureusement la position stoïcienne (qui était peut-être celle de sa source). Pour lui, le mot est un signe arbitraire qui n'indique spontanément rien sur la chose. Les atomes du discours ne sont pas naturellement transparents, le sens est une donnée humaine, qu'on peut apprendre mais qu'on ne peut pas deviner.

La seconde recherche porte sur la valeur des mots (VII), c'est-à-dire sur l'effet qu'ils sont susceptibles de produire de par leurs caractères propres : un mot étant donné hors de tout contexte, il s'agit d'essayer de prévoir quels effets on pourrait attendre de son emploi éventuel. On peut prévoir un certain nombre d'effets esthétiques résultant des sons qui constituent le mot (*Artaxerxes* est « dur », par exemple) ; mais l'étude des sons revient au grammairien et leur emploi concerté en vue d'un effet est l'affaire de l'orateur et non, en principe, du dialecticien qui s'intéresse avant tout à la vérité, non aux moyens plus ou moins impurs de la persuasion.

Du point de vue de la vérité, précisément, il apparaît que le mot peut être à l'origine d'une multitude d'erreurs. La plus grande partie du petit brouillon d'Augustin est ainsi employée à distinguer et classer tout ce qui dans les mots fait obstacle à une exacte information sur les choses (VIII à X). La perspective est celle de l'identifica-

tion de la *res* : un mot étant donné, peut-on déduire ce à quoi il ferait référence s'il venait à prendre le statut de *dictio* dans un énoncé ? En d'autres termes, y a-t-il, comme tout ce qui précède tendait à le montrer, passage automatique et immédiat de la signification à la référence ? Outre les cas d'obscurité (mot inconnu, mot mal entendu), il apparaît que tout mot est fondamentalement ambigu : rien en lui ne le destine à identifier telle *res*. Le mot *secundum se*, le *uerbum*, est bien un signe mais un signe disponible, un signe dont le potentiel, les valences de significations, ne sont pas encore affectés à une chose unique. Il n'y a pas de correspondance biunivoque entre les signes et les choses.

Augustin reprend alors le thème aristotélicien des homonymes et synonymes. Identifiant la signification à la prédication, il semble poser qu'un mot est le signe d'une chose dans la mesure où il peut légitimement être dit de cette chose. Les mots-signes sont des sortes d'étiquettes ; une même *res* peut admettre plusieurs étiquettes, une même étiquette peut s'appliquer à des *res* différentes : on peut dire d'un individu « c'est Socrate », « c'est un homme », « c'est un être vivant », et inversement le signe « homme » peut servir à identifier un enfant, un vieillard, etc. Ou encore « Tullius » peut signifier (c'est le mot d'Augustin) le grand orateur Cicéron, ou sa statue, ou son cadavre, etc., autant de *res*. L'ambiguïté ne serait peut-être pas un obstacle insurmontable à la vérité si l'on pouvait admettre pour chaque mot une sorte de signification globale fixe restreignant malgré tout le nombre des référents auxquels on peut l'appliquer. Mais en fait, on voit dans l'étude des homonymes que la valeur des mots est une donnée précaire parce que les mots peuvent être « transférés » d'une chose à une autre en vertu des relations qu'entretiennent ces choses (de ressemblance, de tout à partie, de genre à espèce...), transfert qui reste largement arbitraire et peu prévisible.

L'étude du *uerbum* montre bien que les choses ne sont pas rendues immédiatement accessibles par les mots qui les signifient ; mais cette étude ne donne pas la solution des difficultés. Dans cette partie, Augustin semble avoir oublié les fermes définitions qu'il posait au début et en vient insensiblement à opposer le *uerbum* et « ce qu'il signifie » : la distinction initiale entre *res* et *dicibile* (la chose réelle/le signifié inhérent au mot) tend à s'effacer, cependant que le *uerbum* tend à se réduire au signifiant. Il ne s'identifie pas complètement à la *uox*, il n'est pas une simple succession de sons : c'est un signe « virtuel » dont la matière est structurée et informée en vue d'une éventuelle signification (c'est par exemple un *nom*), mais cette signification ne lui est pas inhérente et dépend en dernier ressort de la *res* à laquelle on l'appliquera.

En tant que signe de soi, et non signe de chose, le *uerbum* ne donne d'indication que sur sa forme : d'un *uerbum*, on pourra demander par exemple *quae pars orationis est* (qu'est-ce que c'est, comme catégorie de mot) ? ... On voit qu'une étude du *uerbum* ainsi entendu n'est rien d'autre que ce qu'on appelle aujourd'hui « grammaire ». Le plan même d'Augustin qui prévoyait d'étudier, toujours pour le *uerbum*, la *declinatio* et l'*ordinatio*, semble renvoyer à quelque chose comme la morphologie et la

syntaxe. Toutefois, dans le fragment conservé, Augustin n'adopte le point de vue « grammatical » que pour remarquer que, même ainsi conçu, le *uerbum* est encore une source d'équivoque : du mot *Tullius* considéré comme signe de soi, on peut dire « c'est un nom », « c'est un dactyle », « c'est un mot équivoque » ; comme il est de plus homonyme de la *dictio* correspondante, c'est le contexte seul qui peut faire la différence entre un *uerbum* et une *dictio* (Augustin fait expressément remarquer la différence entre « Tullius est un nom qui signifie un homme ... » et « Tullius est un homme ... »).

La conséquence, inattendue, est que le *uerbum* n'existe qu'à l'intérieur d'un énoncé, dans un contexte métalinguistique qui indique qu'on ne prendra pas la signification en considération. C'est la *dictio*, le signe de chose, qui est premier, et c'est le discours qui constitue le signe comme signe-chose, comme signe de soi. On peut parler des signes-choses dans la mesure où on les constitue en même temps qu'on en parle. Ce type de discours a même l'avantage de donner simultanément la chose et ce qu'on en dit. Mais ce discours sophistiqué sur un signe « appauvri » et non sur le matériau de base des énoncés ne pourra rien dire sur le rapport des mots aux choses.

Pour une science du vrai et du faux, cette étude préliminaire du langage s'avère inutile. Le seul enseignement du brouillon abandonné, c'est qu'il y a un abîme infranchissable entre les mots et les choses. Augustin a dû en prendre conscience : deux ans plus tard, dans le *De magistro*, il tire toutes les conclusions négatives des prémisses abandonnées du *De dialectica*.

II. De magistro : l'imperfection radicale des signes.

On a parfois pensé que le *De magistro* avait été conçu pour servir d'introduction générale à l'encyclopédie projetée par Augustin : avant de passer à l'examen des diverses branches du savoir, il aurait traité la question traditionnelle : « L'enseignement est-il possible et comment ? ». En fait, ce que l'on voit dans ce dialogue, c'est qu'Augustin s'est placé d'emblée, de façon beaucoup plus générale, dans la perspective de l'information et de la communication : « A ton avis, demande-t-il au début du texte, de quelle intention procède la parole ? — A première vue, répond son interlocuteur, je dirais qu'il s'agit d'informer ou d'être informé » (1.1). L'étude du langage doit ici servir à élaborer une théorie de la connaissance ou plus précisément une théorie de la communication de la connaissance, dans la mesure où le problème central de l'information est celui de son aptitude à être perçue. Par là, le langage n'est plus considéré dans la relation directe qu'il entretiendrait avec le monde, mais dans une relation d'interlocution où l'accent est mis sur l'auditeur, c'est-à-dire sur l'interprétation ou du moins la possibilité d'interpréter ce qu'un locuteur dit du monde.

Augustin repart de l'affirmation du *De dialectica* : « Les mots sont des signes » (3.1). Poussant jusqu'au bout l'examen de tout ce qu'implique cette affirma-

tion, il va montrer qu'on peut « parler des signes », mais qu'en quelque sorte les signes ne sauraient « parler des choses » : confronté à cette émission de signes qu'est la parole, l'auditeur ne sera informé que des signes, non des choses.

1) Parler des signes

Reprenant le propos esquissé dans le *De dialectica*, Augustin entreprend tout d'abord de pousser plus avant l'analyse des mots comme signes, et ce en utilisant la démarche classificatoire propre à la dialectique. Cette démarche le conduit à distinguer parmi les signes ceux qui sont signes de choses et ceux qui sont signes de signes, ou, plus précisément, ceux qui sont signes de choses qui ne sont pas elles-mêmes des signes et ceux qui sont signes de choses qui sont elles-mêmes des signes. Par exemple, *flumen* (fleuve) est le signe d'une chose, mais *nomen* (nom) est le signe, entre autres, du nom *flumen*. Centrant son analyse sur les signes de signes, Augustin étudie les différents rapports d'inclusion des signes les uns par rapport aux autres, selon, par exemple, qu'ils sont signes de signes autres qu'eux-mêmes, ou qu'ils peuvent se signifier eux-mêmes : *coniunctio* (conjonction) est signe de toutes les conjonctions mais pas du mot *coniunctio*, qui est un nom, alors que *nomen* (nom) est signe de tous les noms et donc aussi de *nomen*, qui est un nom.

La virtuosité de ces développements y a souvent fait voir sinon un hors-d'œuvre gratuit, du moins une sorte de « gymnastique intellectuelle » destinée à préparer l'esprit aux grandes choses qui vont suivre. En fait, ces développements mettent en évidence les constantes du discours sur les signes. Un énoncé métalinguistique, portant sur les signes et non sur les choses, est constitué d'un prédicat appartenant au répertoire des signes de signes (*signe, mot, nom, conjonction*, etc.) et d'un sujet qui est, lui, un mot employé « pour lui-même ». Par là, Augustin souligne que « considéré en lui-même » tout mot est un nom. Sa démonstration est particulièrement nette ; après diverses considérations sur l'emploi des conjonctions *si* et *puisque*, on en vient au dialogue suivant :

« Ainsi, dans ta formule, *si* convient, nous en sommes d'accord tous les deux, tandis que dans la mienne *puisque* détonne, nous en sommes également d'accord.

— C'est cela.

— Et à ton avis, ces deux jugements, « *si* convient » et « *puisque* détonne », constituent-ils deux propositions complètes ?

— On ne peut plus complètes.

— Alors dis-moi quels en sont les verbes et les noms.

— Les verbes, je le vois bien, sont *convient* et *détonne*, et les noms sont forcément *si* et *puisque*.

— Est-il donc assez prouvé que ces deux conjonctions sont également des noms ? » (16.4-5)

Par rapport au *De dialectica*, le propos d'Augustin se trouve ainsi à la fois simplifié et radicalisé. Au dernier stade de l'analyse métalinguistique, tous les mots sont des noms ; parler des signes revient à donner à chaque signe, tour à tour, le statut d'un nom, mais d'un nom qui ne dénomme que lui-même (*si* est le nom du signe *si*). L'analyse métalinguistique traite les signes comme des choses et n'a pas à s'étonner que ces signes ne fonctionnent plus comme signes et que son discours circulaire reste enfermé dans le cadre d'un langage qui ne s'ouvre plus à aucun moment sur les choses. En fait, c'est la dialectique elle-même qui est responsable de cette aporie, dans la mesure où son projet est tel qu'il s'agit d'abord d'analyser les mots considérés en eux-mêmes, comme Augustin l'avait fait dans le *De dialectica* en plaçant le *verbum* avant la *dictio*, c'est-à-dire en supposant que l'absence de référence précède la référence et peut en quelque façon la déterminer.

À l'inverse, dans le *De magistro*, après les classifications que l'on vient d'évoquer, Augustin insiste sur le fait que « les mots n'existent que pour que nous les utilisions, et nous les utilisons pour informer » (26.4). Ce qui doit être alors considéré comme premier dans l'analyse du mot, c'est sa relation de référence : quand on demande à quelqu'un *utrum homo sit* (« s'il est homme »), il ne songe pas d'abord à se demander s'il est la combinaison des deux syllabes *ho* et *mo*, mais s'il est ce qui est signifié par ce mot, « et ce en vertu de la règle, qui normalement l'emporte, et qui fait que quand on entend un signe, l'attention se porte sur ce qu'il signifie » (24.6).

Toute la première partie du *De magistro* constitue ainsi une déconstruction de la dialectique par ses propres moyens : Augustin adopte tous les procédés qui caractérisent l'analyse dialectique, jusqu'à la forme du dialogue, dialectique par essence, et il se livre à toutes les virtuosités que ce mode d'analyse permet, mais c'est pour montrer la vanité de cette démarche qui, à son plus haut point de perfection, n'aboutit qu'à traiter les signes comme des non signes. En se repliant, en se retournant sur le langage, la dialectique se coupe du monde dont elle prétendait autoriser la connaissance exacte. Au contraire, « il faut attacher plus de valeur aux choses signifiées qu'aux signes, car tout ce qui n'existe qu'en fonction d'autre chose a nécessairement moins de valeur que ce en fonction de quoi cela existe » (25.1).

Les mots comme signes ne fonctionnent qu'en s'effaçant au profit de ce dont ils sont les signes. La question principale, la seule même qui mérite d'être posée à propos des mots, est de savoir de quoi ils sont les signes dans leur emploi le plus ordinaire : en quoi et de quoi les mots informent-ils l'auditeur qui les perçoit ? C'est là le principal objet du *De magistro*.

2) Parler des choses

Lorsqu'on cherche à identifier la *res* correspondant à un mot d'un énoncé quelconque, on ne tarde pas à rencontrer de graves difficultés. S'agissant par exemple de *nihil*

(rien), de la conjonction *si* ou des prépositions *ex* et *de*, qui sont des mots, donc des signes, comment faire percevoir autrement que par leur intermédiaire « cela même dont ils sont les signes » (4.3) ? S'agissant de choses non matérielles (Augustin et son interlocuteur finiront par dire que ce sont des sortes « d'états d'esprit »), qu'il n'est donc pas possible de faire connaître autrement que par des signes, la question « signe de quoi ? » est insoluble, puisqu'il est seulement possible de procéder par synonymes ou paraphrases, c'est-à-dire toujours par des signes, ce qui renouvelle perpétuellement la question sans jamais pouvoir l'épuiser. Pour qu'elle cesse de se poser, il faudrait pouvoir présenter les choses sans signes. Or est-ce seulement possible, même dans le cas de choses matérielles ? Montrer un objet concret, c'est toujours le montrer à l'aide d'un signe, non linguistique sans doute, mais qui pose les mêmes problèmes d'identification du référent. À supposer même qu'on se passe de déictique, dans le cas où, par exemple, pour montrer à quelqu'un la « chose » correspondant au mot *marcher*, on se met à marcher, l'interlocuteur ne saisit qu'une application de la relation de référence, en l'occurrence l'action qui s'effectue alors sous ses yeux, mais sans plus : s'il voit par la suite quelqu'un qui marche à une allure légèrement différente, « comment éviter qu'il ne prenne en compte dans sa conception de l'acte de marcher la quantité de marche que j'aurai effectuée ? Ce serait une erreur : que quelqu'un marche plus ou moins que moi, et d'après notre homme ce ne sera pas avoir marché ! » (29.2)

Ce développement d'Augustin tend à montrer qu'un signe n'est pas le signe d'une chose mais qu'il est commun à une classe de choses, de toutes ces choses particulières dont on peut dire qu'il est le signe. On ne peut donc pas présenter sans signe ce dont les signes sont les signes : on ne peut que faire accéder à une occurrence de ce dont ils sont les signes. De ce fait, la référence d'un signe n'est que celle que le locuteur lui attribue, et que l'interlocuteur ne connaît pas forcément. C'est pour cette raison que l'interlocuteur peut, à l'énoncé d'un signe, interpréter la relation de référence autrement que ne le fait le locuteur. Un signe n'est donc pas en lui-même et par lui-même le signe d'une chose, il ne l'est que par l'intermédiaire du locuteur. Augustin aboutit ainsi à l'idée que les mots ne sont les signes des choses qu'en tant que celles-ci sont conques par un sujet particulier, c'est-à-dire que les mots ne sont pas tant les signes des choses que les signes d'une pensée des choses.

Ce que l'on communique à l'interlocuteur, c'est une connaissance des choses, un point de vue sur les choses. Ce dernier point, formulé avec plus ou moins de clarté dans le *De magistro*, trouvera sa forme achevée dans le *De doctrina christiana* : « Les signes sont ce que les êtres vivants échangent pour montrer de leur mieux les sentiments de leur esprit, ou leurs perceptions, ou leurs idées » (2.3). C'est ce qui rend compte en dernière instance de l'absence de correspondance fixe entre les mots et les choses que le *De dialectica* évoquait et que le *De doctrina christiana* développera dans un examen détaillé de l'évolution générale du « propre » au « figuré » qui résulte d'une utilisation incertaine du langage suivant les fluctuations de la pensée.

3) L'abandon de la science

L'interrogation centrale du *De magistro* — "les mots sont des signes, mais les signes de quoi ? — aboutit donc à la conclusion que la parole ne peut donner accès qu'à la pensée du locuteur.

Encore ce principe est-il l'objet de multiples restrictions, qu'Augustin expose dans la dernière partie du *De magistro*. Il peut arriver, dit-il, que le locuteur « énonce mécaniquement, en pensant à autre chose, un propos qu'il a mémorisé et qu'il répète régulièrement, ce qui nous arrive souvent, à nous, lorsque nous chantons des psaumes » (42.3) ; plus encore, il arrive que le locuteur énonce par lapsus un mot pour un autre (42.3). Dans ces deux cas, « ce qui est proféré n'est pas le signe de ce qu'on a présent à l'esprit » (42.3). Augustin met ces deux exemples en rapport avec le problème du menteur, dont il souligne la difficulté : la parole du menteur ne manifeste pas sa pensée, et néanmoins il a bien présent à l'esprit ce qu'il dit, d'une certaine façon (42.1-2 et 4). Augustin toutefois ne pousse pas plus avant cette amorce d'une distinction entre la pensée manifestée par la parole et ce qui est « véritablement » pensé par le locuteur, soit qu'il n'en ait pas saisi toute la portée, soit qu'il lui suffise de noter un écart entre ce qui est dit et ce qui est pensé, sans trop s'interroger sur les implications qu'il pourrait tirer des prémisses posées.

Au reste, ces limitations de la communication de la pensée du locuteur par la parole ne sont pas seulement dues au locuteur lui-même, elles sont parfois aussi dues à l'interlocuteur. Augustin évoque ainsi le cas où l'interlocuteur assigne à un mot un sens qui n'est pas le même que celui que lui assigne le locuteur (43.2), ou encore ce cas de lapsus inverse, pourrait-on dire, où l'interlocuteur « entend » un mot pour un autre, en dehors de tout brouillage matériel de la communication (44.1-2).

La parole n'est donc même pas la manifestation automatique, ou si l'on veut nécessaire, de la pensée du locuteur ; quand bien même elle le serait, l'interlocuteur n'a aucun moyen de vérifier que son interprétation, celle d'un sujet qui est lui aussi utilisateur des signes, est une interprétation correcte.

Enfin, quand bien même la parole serait la stricte manifestation de la pensée du locuteur, elle ne permettrait en aucune façon d'informer des choses elles-mêmes. Le dilemme est le suivant — c'est en somme celui du scepticisme : quand on énonce un mot, ou bien la chose dont ce mot est en l'occurrence le signe est connue de l'interlocuteur, et à ce titre le mot n'informe pas de la chose, il n'apprend rien sur elle puisqu'elle est déjà connue, et le mot ne constitue alors pas une information sur la chose mais un *rappel* de cette chose, ou bien l'interlocuteur ne connaît pas la chose dont ce mot est en l'occurrence le signe, et dans ce cas le mot est, au mieux, une invitation à la connaître ; il ne constitue pas une information sur la chose puisqu'il ne permet pas par lui-même de la connaître. Encore faut-il, dans ce dernier cas, que le signe soit présenté comme signe, car autrement rien ne peut faire prévoir par avance qu'une séquence phonique quelconque est bien un signe. Par conséquent, pour savoir

qu'il y a signe, il faut savoir antérieurement qu'il y a chose signifiée : c'est cette connaissance qui informe qu'il y a signe, et non la connaissance du signe qui informe de la chose signifiée. Le problème est donc, en dernier ressort, entièrement inversé.

Pour justifier ce renversement, Augustin est contraint de poser que l'information ne passe pas nécessairement par les signes, ou, en d'autres termes, qu'il est possible d'accéder directement à ce dont les signes sont les signes, sans passer par eux. Ce mode de connaissance est possible « si l'on est intelligent » (32.2), proposition qui, en annulant tous les acquis de l'analyse par une pirouette dénuée de tout fondement rationnel, laisse l'interlocuteur du dialogue quelque peu pantois.

Au terme de cette analyse, toute pertinence est niée à la théorie du langage comme moyen de vérifier les informations que le langage est censé communiquer sur le monde. Dans le *De doctrina christiana*, la dialectique n'aura plus pour rôle que de contrôler la *validité* des enchaînements entre énoncés ; elle n'aura plus rien à dire sur la *véridicité* de chaque énoncé. Un énoncé peut être vrai, mais rien, sinon la foi, ne peut garantir cette véridicité : quand le fondement même de la science est contesté, c'est-à-dire quand la possibilité de l'énoncé scientifique est rejetée, il ne reste que la foi, antithèse de la science. Le langage n'a alors que le mince pouvoir de rappeler une information dont l'origine est ailleurs, révélée par ce Maître intérieur par quoi Augustin conclut le *De magistro*.

La sémiologie et la métalinguistique augustiniennes procèdent du même principe : l'une et l'autre sont rendues possibles par la constatation qu'il n'y a pas de lien direct entre les mots et les choses, pas d'identité entre le signifié et le référent. Mais cette constatation enferme l'analyse du signe dans une contradiction insoluble : le signe peut être traité « pour lui-même », hors d'une relation de référence, comme objet de discours, mais alors, en fait, il n'est plus rien, plus rien qu'une chose, et si on le traite dans sa relation de référence, alors, comme il ne permet pas d'accéder à la chose dont il est le signe, il n'est, par rapport à cette chose, rien non plus.

Augustin est ainsi à la fois le premier inventeur de l'équation *mot = signe*, et le premier fossoyeur des apories auxquelles elle conduit.

Esquisse bibliographique

Textes :

- De dialectica*, éd. J. Pinborg, introduction, traduction anglaise et commentaire par B. D. Jackson, Dordrecht-Boston, Reidel, 1975.
- De Magistro*, éd. G. Weigel, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, LXXVII, VI, IV, Vienne, Hoelder, 1961.
- De doctrina christiana*, éd. J. Martin, Corpus christianorum, series latina, XXXII, IV, I, Turnhout, Brepols, 1962.

Etudes :

- ALICI, L., *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Rome, 1976.
- ALLARD, G. H., *Arts libéraux et langage chez saint Augustin. Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris, 1969, pp. 481-492.
- BAGUETTE, Ch., *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Thèse Louvain, 1968.
- BAKER, P. H., *Liberal Arts as Philosophical Liberation : St Augustine's « De Magistro »*. Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Montréal-Paris, 1969, pp. 469-479.
- BALLARD, E. G., *On Augustinian doctrines of signs*. The new scholasticism 23 (1949), pp. 207-211.
- BARATIN, M., « Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe », *Revue des Etudes Latines* LIX (1981).
- BEIERMATES, W., *Zu Augustins Metaphysik der Sprache*. Augustinian Studies 2 (1971), pp. 179-195.
- CAPANAGA, V., *Los tres verbos del universo agustiniano*. Augustinus XVII (1972), pp. 3-15.
- CATALDO, G. B., *Semantica e intersoggettività della parola in s. Agostino*. Sapienza XXVI (1973), pp. 170-184.
- COLLART, J., *Saint Augustin grammairien dans le De Magistro*. Revue des Etudes Augustiniennes, XVII (1971), pp. 279-292.
- COLLERAN, J. M., *The treatises « De Magistro » of St Augustine and St Thomas*, Rome, 1945.
- DE RIJK, G., *St Augustine on language*. Studies... to R. Jakobson, Cambridge (Mass.), 1968, pp. 91-104.
- DUCHROW, U., *Signum und superbia beim jungen Augustin*. Revue des Etudes Augustiniennes VII (1961), pp. 369-372.
- DUCHROW, U., *Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965.
- ENGELS, J., *La doctrine du signe chez saint Augustin*. Studia Patristica VI (1962), pp. 366-373.
- FISCHER, B., *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*. Diss. Iena, 1912.
- GLATSTEIN, I. L., *Semantics, too, has a past*. Quarterly Journal of Speech XXXII (1946), pp. 48-51.
- GOLEBIENSKI, P. K., *Le langage d'après saint Augustin*. Bulletin de la société polonaise de linguistique III (1932), pp. 3-39.
- HOLL, A., *Signum und Chiffer. Eine religions philosophische Konfrontation Augustin mit Karl Jaspers*. Revue des Etudes Augustiniennes XII (1966), pp. 157-182.
- JACKSON, B. D., *Semantics and hermeneutics in St Augustine's De doctrina christiana*, Diss. Yale Univ., 1967.
- JACKSON, B. D., *The theory of signs in St Augustine's De doctrina christiana*. Revue des Etudes Augustiniennes XV (1969), pp. 9-49.
- JOHNSON, D. W., *Verbum in the early Augustine (386-397)*. Recherches augustiniennes 8 (1972), pp. 25-53.
- KUYPERS, K., *Der Zeichen und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam, 1934.
- MADEC, G., *Analyse du De Magistro*. Revue des Etudes Augustiniennes XX (1974), pp. 63-71.
- MANDOUZE, A., *Quelques principes de « linguistique augustinienne » dans le De Magistro*. Forma Futuri, Studi in onore del cardinale M. Pellegrino, Turin, 1975, pp. 789-795.
- MARKUS, R. A., *St Augustine on signs*. Phronesis 2 (1957), pp. 60-83.
- MAYER, C. P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969.
- MAYER, C. P., « Res per signa ». Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift « De doctrina christiana » und das Problem seiner Datierung. Revue des Etudes Augustiniennes XX (1974), pp. 88-99.
- MURPHY, J. J., *The Metarhetorics of Plato, Augustine and Mc Luhan : A Pointing Essay*. Philosophy and Rhetoric IV (1971), pp. 201-214.
- O'REILLY EASTMAN, W., *Constructor reconstructus. A symposium on Wittgenstein's primitive language II, Wittgenstein, Augustin and the essence of languages*. Philosophical studies XVIII (1969), pp. 110-118.
- ORTH, E., *Lekton : dicibile*. Helmantica X (1959), pp. 221-226.
- PEPIN, J., *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova (Penns.), 1976.
- PINBORG, J., *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*. Classica et mediaevalia XXIII (1962), pp. 148-177.
- SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.
- SIMONE, U., *Semiologia agostiniana*. La cultura VII (1969), pp. 89-95.
- SORIA, F., *La teoria del signo en San Agustin*. La Ciencia Tomista XCII (1965), pp. 357-396.
- WIENBRUCH, U., « Signum », « significatio » und « illuminatio » bei Augustin. Der Begriff der Repraesentatio in Mittelalter, Berlin - New York, 1971, pp. 76-93.

Jean PÉPIN
E.P.H.E.

LINGUISTIQUE ET THÉOLOGIE DANS LA TRADITION PLATONICIENNE

Rien n'est plus répandu dans la pensée grecque ancienne que les considérations relatives à ce que l'on devait appeler par la suite la « philosophie du langage ». Inutile de rappeler que les grands textes fondateurs de ce genre de spéculation, l'œuvre d'Héraclite, le *Cratyle* de Platon, le *De interpretatione* d'Aristote, etc., ne cessent d'être cités et commentés jusqu'à l'extrême fin de l'Antiquité. Poussés pour une part par la vogue actuelle de la recherche en linguistique, les historiens d'aujourd'hui s'intéressent chaque jour davantage à ce que les auteurs anciens ont pensé dans ce domaine. Il s'ensuit que la contribution de l'Antiquité à la philosophie du langage apparaît de plus en plus ample et diverse, et souvent dissimulée dans des champs de spéculation où on l'attendrait peu.

On rencontre ainsi certaines composantes d'ordre linguistique (sous réserve de donner à cet adjectif un sens assez large) dans différents aspects de la théologie platonicienne et néoplatonicienne. Les pages que l'on va lire se proposent de signaler quelques exemples de ce phénomène. Il existe certainement d'autres cas du même genre, que l'on traitera peut-être dans une autre circonstance.

I. Parler de Dieu

Il n'est pas exagéré de soutenir que l'essentiel de la contribution grecque au problème du langage théologique tient dans une phrase du *Timée* de Platon, 28 c : « Découvrir l'auteur et le père de cet Univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous »¹. Cette formule a pour mérite principal de distinguer nettement deux opérations, qui sont la découverte de Dieu (convenons de nommer ainsi le Dèmiurge) et le langage sur Dieu ; la première, accomplie au terme d'un dur effort, n'inclut nullement la seconde, qui subsiste avec sa difficulté propre, à savoir l'impossibilité où l'on est de parler de Dieu à tous. L'agencement formel de ces deux démarches rappelle le déroulement dialectique du traité *Sur le non-être*, où le sophiste Gorgias semble avoir voulu établir successivement « premièrement, que rien n'existe ; deuxièmement, que, même si quelque chose existe, c'est insaisissable pour l'homme ; troisièmement, que, même si quelque chose peut être saisi, on ne peut assu-

1. Trad. Rivaud. Notons tout de suite que le contexte n'offre rien qui permette de faire dire à cette phrase plus qu'elle ne dit.

rément l'exprimer ni le faire connaître à autrui »² ; dans la dernière phase de cette progression, on reconnaît la dualité de la perception de l'être et de sa communication ; il est possible que Platon s'en soit souvenu quand il a donné forme à sa propre distinction entre découvrir Dieu et parler de Dieu. Aussi bien ce schéma ne semble-t-il pas courant chez le philosophe, même si tel autre texte de lui se prête au rapprochement³.

Peu de mots de Platon ont été cités dans l'Antiquité aussi souvent que celui du *Timée* 28 c⁴. Toutefois, ces citations présentent entre elles des différences considérables. Les unes sont identiques au texte du dialogue qu'on lit aujourd'hui, ou du moins très proches de lui, avec des variantes où l'on ne peut discerner d'intention ; ce sont, en un sens, les moins intéressantes. D'autres prennent avec le texte platonicien des libertés moins innocentes, qui en affectent notamment les derniers mots. Tertullien⁵ affaiblit *impossible* en traduisant *difficilem*. D'autres auteurs, à cette notion d'« impossibilité », dont rien chez Platon n'indique qu'elle n'est pas physique, substituent celle d'« imprudence », qui introduit une préoccupation morale et évoque la discipline de l'arcane ; certains commentateurs conservent le terme ou du moins en maintiennent le sens, mais lui donnent une valeur absolue en omettant à *tous*⁶ ; de ce fait, ils travestissent gravement la formule de Platon, puisque le discours sur Dieu, que ce dernier donnait pour accessible au moins à quelques-uns (et même, semble-t-il, au plus grand nombre), devient avec eux indicible sans exception. Nier en bloc, comme ils le font, la possibilité du langage théologique ne pouvait que dissuader d'en tenter la théorie, et vouait à l'échec l'amorce pleine de promesses qui s'impose à l'attention dans le *Timée*.

Cette déviation n'est nulle part plus accentuée que chez Lactance, qui écrit par exemple, certainement en se plaçant sous l'invocation de la p. 28 c du dialogue : ... *unius dei [...] cuius uim maiestatemque tantam esse dicit in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere neque uerbis enarrare quisquam possit* (un seul dieu, dont Pla-

2. Gorgias, fgt B 3 Diels-Kranz, t. II, pp. 279, 31-35, = Sextus Empir., *Adv. mathem.* VII 65 ; cf. E. Dupréel, *Les Sophistes Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippasus*, collect. « Biblioth. scient. », 141 (Neuchâtel 1943), pp. 62-71 ; B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme « De Melisso Xenophane Gorgia »*, éd. critique et commentaire, dans « Cahiers de Philologie », 4 (Lille 1980), pp. 429-434.

3. Ainsi la *Lettre VII* 341 cd. où les découvertes théologiques de Platon sont dites inexpriables et obtenues seulement au terme d'une longue familiarité.

4. On a plusieurs fois amorcé des listes de ces citations. Je ne retiens ici que les citations *stricto sensu* et laisse de côté les allusions plus ou moins claires, encore que la distinction soit souvent malaisée.

5. *Apolog.* XLVI 9.

6. Il s'agit principalement de l'auteur hermétique du fgt I 1, = Stobée II, 1, 26, éd. Festugière, t. III, p. 2. La référence au *Tim.* 28 c est certaine, bien que déguisée par d'autres mots ; l'impossibilité prétendument universelle d'énoncer Dieu reçoit son explication : « Car il est impossible à ce qui est corps de signifier l'incorporel ».

ton dit dans le *Timée* que sa puissance et sa majesté sont si grandes que personne ne saurait ni les concevoir par l'esprit ni les exposer par des mots)⁷. On voit que cette interprétation, non seulement revient à supprimer à *tous*, mais transforme en impossibilité pure et simple la difficulté de trouver Dieu énoncée par Platon ; on connaît mal sous quelle inspiration Lactance en est venu à ce travestissement ; l'influence hermétique, qui peut avoir induit *ni les exposer par des mots*, ne saurait être à l'origine de *ni les concevoir par l'esprit* ; toujours est-il que l'ouverture si bien ménagée par le *Timée* au problème du langage théologique se trouve, avec Lactance, méconnue de la façon la plus simpliste : comment s'intéresser à la tentative de communiquer à autrui la conception de Dieu, dès lors qu'il est entendu que nul ne peut concevoir Dieu ?

D'autres auteurs chrétiens arrivent au même fâcheux résultat, qui est de briser l'initiative de Platon, mais, à la différence de Lactance, dont on peut suspecter la perspicacité, ils le font en toute connaissance de cause, et opposent, aux tâtonnements de la théologie naturelle, les évidences de la théologie révélée. C'est le cas d'Origène. Celui-ci discerne parfaitement la portée de la formule du *Timée*, se donnant même les gants de reprocher à Celse son infidélité à cet enseignement platonicien. Mais il n'en est que plus à l'aise pour s'opposer à Platon sur la découverte de Dieu et l'entreprise de la communiquer. De fait, il conteste successivement, quoique dans l'ordre inverse, les deux propositions du philosophe. Le but de l'Incarnation était que le Logos pût parvenir à tous les hommes ; voilà qui dément mot pour mot l'*impossible de le divulguer à tous* du *Timée*⁸. Quant à l'affirmation de la difficulté propre à la découverte de Dieu, elle n'est acceptable aux yeux d'Origène⁹ qu'au prix d'une double correction : d'une part, la nature humaine n'y suffit pas sans le secours divin et l'aveu qu'elle a besoin de lui¹⁰ ; d'autre part, il n'est que de voir le Logos pour connaître le Dieu invisible dont il est l'image¹¹. Bref, trouver Dieu est, aux yeux d'Origène, à la fois plus et moins difficile que pour Platon, dont la perspective se trouve entièrement bouleversée par l'apport de catégories nouvelles ; la même constatation s'impose, davantage encore, quand le problème de la possibilité du langage théologique apparaît éclipsé par le rappel de l'universelle diffusion du Logos fait chair.

Vers la fin du IV^e siècle, les virtualités de la problématique platonicienne sont réduites de façon encore plus nette par Grégoire de Nazianze dans l'un de ses discours dit « théologiques ». Cet auteur cite la formule du *Timée* de façon très approximative, mais aisément identifiable, en omettant les mots à *tous* comme on a vu le faire dans l'hermétisme ; aussi bien la thèse du dialogue, ainsi altérée, est-elle mise au compte d'une habileté de Platon laissant entendre qu'il avait atteint Dieu, mais n'en pouvait

7. *Divin. instit.* I 8, 1, p. 29, 1-5 ; exégèse très semblable en *De ira* 11, 11, p. 97, 3-6.

8. Origène, *Contra Celsum* VII 42, p. 193, 5-8.

9. *Ibid.* 43, p. 194, 6-7.

10. *Ibid.* 42, p. 193, 16-20, cf. 44, pp. 195, 1.

11. *Ibid.* 43, p. 194, 21-24.

rien dire : « Concevoir Dieu est difficile, mais l'exprimer est impossible, ainsi que l'un des théologiens de la Grèce l'a enseigné, non sans adresse selon moi, pour avoir l'air de dire qu'il avait compris ce qui est difficile à comprendre, tout en échappant à la critique sous prétexte que cela est inexprimable »¹². Avec la thèse platonicienne ainsi présentée, Grégoire se proclame en opposition totale ; à ses yeux, le discours sur Dieu n'offre aucune difficulté propre, son impossibilité n'est que la conséquence de l'impossibilité plus radicale de toute saisie rationnelle de Dieu : « Mais moi je dis que, s'il est impossible d'exprimer Dieu, le concevoir est plus impossible encore. Car ce que l'on a conçu, la parole arriverait sans doute à le communiquer, sinon de façon adéquate, du moins obscurément, à qui n'a pas totalement les oreilles détruites et la raison engourdie. Mais embrasser par la raison une si grande réalité, c'est totalement impossible et impraticable »¹³. Ce que l'on conçoit s'énonce, ce qui ne s'énonce pas ne se peut concevoir ; le langage théologique cesse de poser un problème spécifique, sa difficulté, voire son impossibilité, ne sont que le reflet de la difficulté, de l'impossibilité de la connaissance théologique ; que la communication de celle-ci ait ses lois et ses obstacles propres comme l'avait suggéré Platon, voilà ce que refuse la démarche réductrice de Grégoire. On aura observé d'autre part qu'à mesure que passent les siècles, ce qui n'était d'abord que le sentiment de la difficulté de la théologie naturelle devient de plus en plus l'affirmation de son échec : l'impossibilité relative de parler de Dieu, conformément aux termes du *Timée*, change de nature dans le moyen platonisme, puis chez Grégoire, en faisant place à l'empêchement absolu ; la découverte de Dieu, placée par Platon sous le signe de l'effort et de l'exploit, maintenue telle par les moyens platoniciens, est déclarée par Grégoire « plus impossible encore » que le discours sur Dieu.

II. La hiérarchie des langages

1. Dans la tradition platonicienne

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la considération du langage tient une grande place dans la philosophie de Plotin. La pensée intérieure n'est pas tout ; sans le langage qui la reflète comme un miroir, elle fonctionnerait à l'insu du penseur ; surtout elle ne serait pas objet de mémoire, car la mémoire ne porte que sur des images ; il lui faut donc une image de la pensée, et c'est le langage. Voici comment Plotin expose ce service que le langage rend à la pensée : « Peut-être est-ce le langage (*logos*), accompagnement de la pensée, qui sera accueilli dans le champ de l'imagination. Car la pensée n'a pas de parties et, quand elle n'est pas encore, si l'on peut dire, sortie au-dehors, elle est au-dedans de nous à notre insu ; c'est le langage qui, en la déployant et en la faisant passer du champ de la pensée à celui de l'imagination, montre la pensée comme dans un miroir, et lui vaut ainsi d'être perçue, de demeurer et de

laisser un souvenir »¹⁴. En d'autres termes, le langage est l'image, le miroir, le révélateur et le conservateur de la pensée.

Mais ce rapport simple devient souvent plus complexe. Plusieurs textes de Plotin en effet font état de différents niveaux du langage. L'âme « est une image (*eikôn*) de l'intellect ; de même que le langage parlé [est une image] du langage qui est dans l'âme, de même aussi l'âme est le langage de l'intellect »¹⁵. Développée, cette phrase elliptique énonce la proportion suivante : il y a le même rapport (d'image à modèle) entre le langage extériorisé et le langage intérieur à l'âme qu'entre celui-ci et le langage intérieur à l'intellect. C'est donc bien à l'intellect qu'il faut identifier le principe qu'un traité postérieur désigne seulement par allusion : « De même en effet que le langage sonore est une imitation du langage qui est dans l'âme, de même aussi celui qui est dans l'âme est une imitation de celui qui est dans un autre être. Ainsi donc que le langage parlé, comparé à celui qui est dans l'âme, est morcelé, ainsi l'est également celui qui est dans l'âme, comparé au principe antérieur à lui dont il est le porte-parole »¹⁶. Voilà donc, selon qu'il se situe à la hauteur de l'intellect, de l'âme ou de la parole sonore, trois états du langage, chacun d'eux étant image ou imitation du précédent, et morcelé par rapport à lui.

Un autre texte plotinien permet d'ajouter un degré au bas de cette échelle. Il s'agit de savoir s'il y aurait dans le monde intelligible des propositions, que verraient les dieux et les bienheureux de là-haut : non, ce qui est formulé ici-bas se trouve là-haut à l'état de merveilleuses « figures », qui ne sont nullement des dessins, mais bien des réalités¹⁷. Plotin poursuit : « Les sages de l'Égypte eux aussi, me semble-t-il, [...] pour les choses qu'ils voulaient indiquer en y mettant toute leur sagesse, n'ont pas usé d'empreintes de lettres qui épousent le déroulement des mots et des phrases, et qui imitent les sons et les énoncés oraux de propositions, ils ont dessiné des figures, ils ont gravé dans les temples, pour chaque chose, une figure unique destinée à en faire apparaître la non discursivité »¹⁸. De ce morceau riche de doctrine sur la nature non discursive, proprement figurative, du monde intelligible, on retiendra ici seulement un à-côté : c'est que la graphie, qui suit pas à pas le cheminement du discours, constitue à son tour une imitation de la parole sonore, à la différence des idéogrammes égyptiens qui, tels du moins que les concevait Plotin, reproduisent directement les figures intelligibles. L'écriture, quatrième niveau du langage, défini relativement aux trois précédents, comme eux-mêmes le sont entre eux, par un rapport mimétique.

Une telle représentation n'était pas entièrement nouvelle dans la tradition platonicienne. Au siècle précédent, le rhéteur Maxime de Tyr avait dégagé au moins les deux

12. Grégoire de Nazianze, *Orat.* 28, 4, 1-5, éd. Gallay, pp. 106-108 ; je m'inspire de la traduction de cet éditeur, en la corrigeant.

13. *Orat.* 28, 4, 5-10, p. 108.

14. *Enn.* IV 3 [27] 30, 5-11 ; la « pensée » dont il est plusieurs fois question dans ce texte n'est pas l'activité de pensée, mais son résultat.

15. V 1 [10] 3, 7-8.

16. I 2 [19] 3, 27-30.

17. V 8 [31] 5, 19-24.

18. V 8, 6, 1-7.

degrés inférieurs de l'échelle dans la page que voici : « L'expression vocale, me semble-t-il, n'a nul besoin pour se constituer de caractères (*kharaktèra*) phéniciens, ioniens, attiques, assyriens ou égyptiens, mais c'est la faiblesse humaine qui a inventé ces signes (*sèmeia*) dans lesquels elle dépose sa propre débilité et dont elle façonne désormais sa mémoire ; de la même façon, la nature divine n'a assurément nul besoin de statues ni d'édifices, mais c'est évidemment l'homme dans sa faiblesse, séparé qu'il est du divin autant que 'le ciel l'est de la terre', qui a agencé ces signes dans lesquels il déposera les noms des dieux et leurs révélations »¹⁹. Ici encore, l'important est dans la façon de concevoir la relation du divin avec les édifices religieux et les images des dieux, et aussi dans la représentation, appelée à un tel succès chez les néoplatoniciens tardifs, des statues culturelles comme lieu de dépôt des noms divins. Mais arrêtons-nous à l'accessoire, c'est-à-dire à la comparaison destinée à illustrer cette thèse des statues et des temples comme signes du divin : il en va comme des lettres de l'écriture, signes inventés pour conserver la mémoire du langage parlé, lequel n'en a par ailleurs nul besoin pour exister ; dévaluation de l'écriture relativement au discours oral qui n'en dépend nullement, définition du fait qu'elle en est le signe et l'enregistrement, voilà qui annonce au moins le bas de la hiérarchie plotinienne.

D'autre part, l'inspiration qui présidait à celle-ci continue de s'exercer après Plotin, comme le montrent les deux exemples que voici. Le premier est emprunté à Hiéroclos d'Alexandrie (V^e siècle), parlant des premiers onomatothètes : « Car ils construisaient les noms sonores comme des symboles (*sumbola*) des pensées qui sont dans l'âme, et de ces pensées mêmes ils faisaient des images des objets pensés, ordonnées à leur connaissance »²⁰. La ressemblance avec Plotin est manifeste : les deux niveaux supérieurs sont l'intelligible²¹ et l'âme, dont les contenus respectifs se trouvent, comme chez Plotin, dans un rapport de modèle à image ; quant à la relation du langage sonore au langage de l'âme, Hiéroclos la rend par le mot non plotinien de *sumbola*, mais l'idée n'a pas changé. Plus tard, le pseudo-Denys l'Aréopagite laisse apparaître une analyse assez semblable du rapport entre le langage oral et l'écriture, qui se trouve défini maintenant, non plus par la notion d'image, mais par le degré de matérialité. Il s'agit de reconnaître que nous devons aux auteurs sacrés, non seulement le bienfait des Écritures, mais aussi la formation orale qu'ils ont donnée directement à nos maîtres et que ceux-ci nous ont transmise ; voici ce passage de Denys, qui, selon son habitude, use du vocabulaire de l'initiation : « Il y a aussi, assurément, tous les mystères auxquels les mêmes saints hommes, — par une initiation plus immatérielle et déjà proche en quelque façon de la hiérarchie céleste, d'intellect à intellect, par l'inter-

médiaire du langage, qui est certes corporel, mais pourtant plus immatériel du fait qu'il échappe à l'écriture, — ont initié nos maîtres »²².

2. Les précédents.

Cependant, les considérations de Plotin sur les quatre niveaux du langage reposent sur bien d'autres matériaux que ceux du moyen platonisme. C'est ainsi que la dualité qu'il établit entre le langage parlé et le langage intérieur à l'âme reprend clairement la célèbre distinction stoïcienne du *logos prophorikos* et *endiathetos* (langage parlé et langage intérieur)²³. Aussi bien ce dernier schéma était-il accueilli depuis longtemps dans les milieux platoniciens. Philon d'Alexandrie en témoigne déjà ; toutefois le rapport qu'il discerne entre le discours parlé et le discours intérieur n'est pas, comme le voudra Plotin, celui de l'image au modèle, mais celui du fleuve à la source²⁴. Aux yeux de Plutarque, la distinction des deux *logoi* se présente déjà comme une vieillerie défraîchie : le langage parlé étant un simple instrument de communication, c'est le langage intérieur qui importe, c'est lui le vrai présent d'Hermès²⁵. Peu après Plotin, Porphyre sera amené à faire longuement état de ces deux notions quand il entreprend de montrer que les animaux disposent d'une âme raisonnable ; son argument est que, par définition, il n'y a de langage parlé que signifiant les affections internes de l'âme ; dès lors, on ne peut refuser aux animaux qui parlent la présence du discours intérieur, « qui résonne silencieusement dans l'âme », pour lequel Porphyre n'hésite pas à avancer le mot de *dianoia* (pensée)²⁶ ; cet ami des animaux, on le voit, sait faire fonds sur des notions et des définitions stoïciennes pour démentir le point de vue stoïcien ; Plotin, échafaudant sa hiérarchie des langages, ne procédait pas très différemment.

22. Denys, *De eccles. hier.* I 4, PG 3, 376 C ; on remarquera que la notion d'intellect n'a plus ici l'emploi précis qu'elle avait chez Plotin, puisqu'elle descend au niveau du langage oral ; celui-ci est déclaré plus immatériel que l'écriture en ce que cette dernière laisse une trace, justement dite matérielle.

23. *SVF* II 223, p. 74, 3-6 : ce n'est pas le premier qui distingue l'homme des animaux (cf. les oiseaux parleurs), mais le second ; même idée chez Plutarque, *De sollertia anim.* 19, 973 A. Pour la distinction stoïcienne du *l. endiathetos* et du *l. prophorikos* (où la traduction par « langage » ne convient à vrai dire qu'au second *logos*), ajouter Sextus Empir., *Hypot. pyrrhon.* I 65 ; 72-73 ; 76 ; *Adu. mathem.* VIII 287 ; et voir M. Pohlenz, « Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa » (1939), dans *Kleine Schriften* (Hildesheim 1965), t. I, pp. 79-86.

24. Philon, *De animal.* 12 (trad. Aucher).

25. Plutarque, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 2, 777 B, sur quoi cf. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, thèse, collect. « Public. de l'univ. de Lyon » (Paris 1969), p. 73.

26. Porphyre, *De abstin.* III 2, 1-2, et 3, 1-2, éd. Patillon, pp. 153 et 154, dont on verra les notes substantielles des pp. 231-233. En 3. 2. Porphyre s'appuie sur une définition stoïcienne (cf. *SVF* II 167, pp. 48, 28-30 ; III, Diogène de Babyl., 20, pp. 213, 8-9), qui pose entre le discours parlé et le discours intérieur un rapport sémantique ; c'est dans la même ligne que l'on a vu Maxime de Tyr faire des mots écrits les *sèmeia* des mots parlés.

19. Maxime de tyr, *Philos.* II 2 ab, éd. Hobein, p. 19, 18-20, 8.

20. Hiéroclos, *In Carm. aur.* XXV 3, éd. Koehler, p. 105, 23-26.

21. Couramment désigné par *pragma* dans le néoplatonisme tardif. Voir en dernier lieu P. Hadot, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », dans P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique* (Paris 1980), pp. 318-319.

Parallèlement à ces apports étrangers à leur école, les platoniciens ne négligent évidemment pas l'enseignement de Platon. Chacun connaît l'histoire égyptienne racontée peu avant la fin du *Phèdre*, et qui a pour leçon la dévaluation du langage écrit ²⁷ relativement au langage parlé ; le dieu Theuth vantant les caractères de l'écriture, qu'il a inventés, comme un élixir de mémoire, le roi Thamous corrige : de remémoration (274 e-275 a) (opposition entre la continuité de la mémoire et le souvenir oublié, puis retrouvé) ; Socrate prend à son compte cette mise au point : les mots écrits n'ont d'autre portée que de permettre à celui qui sait déjà de se remémorer (275 cd). Quelle infériorité par rapport à l'autre discours qui, lourd de science, s'écrit, celui-là, dans l'âme du disciple : « Le discours de celui qui sait, discours vivant et animé, duquel en toute justice on pourrait dire que le discours écrit est un simulacre » ²⁸ ! Dans cette représentation du langage écrit comme image dévaluée du langage oral, on reconnaît un antécédent du jugement péjoratif de Plotin sur les caractères écrits qui tentent d'imiter la parole.

On a trouvé d'autre part chez le même Plotin l'idée que le langage parlé est image et imitation du langage interne de l'âme. Mais voici que le même schéma, rendu dans des termes tout proches, se présente au détour d'une page de la *République* : Platon distingue là (pour exonérer les dieux de l'un autant que de l'autre) deux états du mensonge : le « vrai mensonge », qui est la fausseté sans mélange, dans l'âme de l'homme trompé, et en second lieu le « mensonge en paroles », qui n'est pas absolument pur dès lors qu'il est conscient, et émis en vue de quelque utilité ; or voici la formule remarquable qui permet à Platon de définir la relation des deux situations : « Puisque le mensonge en paroles n'est qu'une imitation de l'affection qui est dans l'âme et une image ultérieure, ce n'est pas un mensonge absolument pur » ²⁹. Ajoutée à celle que l'on vient de dégager du *Phèdre*, cette représentation conduit à mettre au compte de Platon la distinction, également fondée sur un rapport mimétique, de trois niveaux du langage, selon qu'il est intérieur, parlé ou écrit. Quant à l'étage que les néoplatoniciens établiront au sommet, celui de l'intellect et de l'intelligible, qui n'apparaît pas ici, on le trouve, d'ailleurs dédoublé, dans une autre hiérarchie, propre à la digression méthodologique de la *Lettre VII* ; Platon distingue maintenant cinq niveaux à parcourir successivement dans l'acquisition de toute connaissance, à savoir le nom, la définition, l'image, la science, enfin l'objet lui-même, réel et connaissable ; or le nom dont il s'agit est dans sa forme sonore ; cette précision fait espérer la mention du langage écrit, qui apparaît en effet, pour être disqualifié plus sévèrement encore que dans

le *Phèdre* ³⁰. Il y a dans cette analyse, surtout si on lui joint les autres textes de Platon, plus de termes qu'il n'en faut pour annoncer le schéma plotinien.

C'est pourtant Aristote qui demeure sans doute l'inspirateur principal des réflexions du néoplatonisme sur la hiérarchie des langages. Dans quelques lignes célèbres du *De interpretatione*, il définit quatre ordres de réalités : « Les mots sonores sont des symboles des affections qui sont dans l'âme, et les mots écrits des symboles des mots sonores. Tout comme l'écriture n'est pas la même pour tous les hommes, les mots sonores ne sont pas non plus les mêmes ; mais les affections de l'âme, dont les mots sonores sont directement des signes, sont les mêmes pour tous, et les choses, dont les affections de l'âme sont des reflets, sont déjà les mêmes » ³¹. Impossible de systématiser davantage en si peu de mots. S'il est permis de projeter dans l'espace une analyse qui d'ailleurs s'y prête, l'essentiel en est la distinction de quatre niveaux, séparés par trois intervalles, ou plutôt reliés par trois variétés de rapports. Soit au sommet les choses réelles elles-mêmes, *pragmata* ; immédiatement au-dessous, dans un rapport de similitude avec ces dernières, viennent les affections de l'âme, à identifier probablement aux concepts ; le degré suivant est celui des mots sonores, symboles (*sumbola*) ou signes (*sêmeia*) ³² des affections de l'âme ; il y a enfin, symboles des mots sonores, les mots écrits.

Bien que ces quatre niveaux ne soient pas dits expressément du langage, et que celui des choses réelles (*pragmata*) ne le concerne certainement pas, plusieurs données de ce texte peuvent être à l'origine de ce que l'on a vu chez les platoniciens de diverses époques. L'une d'elles est la priorité, qui n'est pas de soi évidente et qui n'apparaissait pas dans le *Phèdre* aussi clairement qu'ici, accordée au mot sonore par rapport au mot écrit ; c'est un point sur lequel on a relevé l'accord de Maxime de Tyr, de Plotin et du pseudo-Denys, mais qui, avant eux, avait été soutenu par les stoïciens ³³. On

30. *Lettre VII* 342 a - 344 d, notamment 342 ac, 343 a, 344 cd ; voir, sur ces pages, K. Gaiser, *Name und Sache in Platons « Kratylus »*, dans « Abhandl. der Heidelberger Akad. der Wiss. », Philos.-histor. Kl. (1974) 3, pp. 110-115.

31. Aristote, *De interpret.* 1, 16 a 3-8. L'importance fondatrice de ce texte pour la philosophie du langage est unanimement reconnue. cf. par exemple E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, Teil I : *Von der Antike bis Leibniz*, dans « Tübinger Beiträge zur Linguistik », 11 (Tübingen 1970), pp. 68-70 ; A. Borgmann, *The philosophy of Language. Historical Foundations and Contemporary Issues* (The Hague 1974), p. 29. On verra sur ce passage les commentaires complémentaires de Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, t. I (Lipsiae 1844), pp. 324-326, et de J.L. Ackrill, *Aristotle's « Categories » and « De Interpretatione »*, collect. « Clarendon Aristotle Series » (Oxford 1963), pp. 113-114.

32. Bien que les deux termes passent pour n'avoir pas le même sens, cf. Waitz, note à 16 a 4, p. 325.

33. Cf. *SVF* III, Diogène de Babyl., 20, p. 213, 13-15 : l'élément du langage est la lettre à l'état sonore, dont la lettre écrite est seulement la trace gravée. Sur la postérité de cette représentation chez Varron et surtout chez saint Augustin, on peut voir mon *Saint Augustin et la dialectique*, « The Saint Augustin Lecture » (Villanova, Pennsylvania, 1976), p. 78.

27. Même disqualification du discours écrit, avec d'autres arguments, dans la *Lettre VII* 344 cd.

28. *Phèdre* 276 a.

29. *Républ.* II 382 bc. Pour la distinction du discours silencieux intérieur à l'âme et du discours oral destiné à l'extérieur, voir encore *Théét.* 190 a.

peut en dire à peu près autant de l'antithèse, bien marquée par Aristote, entre les contenus internes de l'âme et leur manifestation parlée ; le mot *logos* n'est pas employé ici, mais il l'est ailleurs dans l'*Organon*, quand la même distinction intervient entre le langage intérieur et le langage extérieur³⁴. En définitive, à l'exception du niveau des *pragmata*, dont rien ne permet de douter qu'il soit ici celui des choses réelles, la hiérarchie dégagée en ce début du *De interpretatione* coïncide sensiblement avec celles que l'on a vues.

Quant à définir la relation mutuelle de ces trois degrés inférieurs, Aristote emploie le terme remarquable de *sumbolon* alors que les platoniciens, dans le sillage de Platon d'ailleurs, parleront davantage d'image et d'imitation. Appeler « symboles » les mots parlés et les mots écrits, et souligner que ni les uns ni les autres ne sont les mêmes chez tous les hommes³⁵ revient à accentuer le caractère conventionnel du langage. C'est ce qu'Aristote exprime ailleurs, simplifiant la hiérarchie du *De interpretatione*, en disant qu'« à la place des choses, nous nous servons des noms comme de symboles »³⁶. Ces formules referont surface près de dix siècles plus tard chez les néoplatoniciens tardifs, à une époque où le mot *sumbolon* se sera chargé de bien d'autres connotations, notamment théologiques. On a vu Hiéroclès faire, tout comme Aristote, des mots sonores les « symboles » des pensées de l'âme. Voici maintenant comment Proclus présente (avant de la confondre) une argumentation d'Hermogène dans le *Cratyle* de Platon (384 d) : « Si l'on peut changer les noms, c'est que les noms viennent d'une convention et sont des symboles (*sumbola*) des choses » ; ces derniers mots sont absents du *Cratyle* ; il se peut que Proclus les tire d'Aristote, en tout cas leur emploi est ici conforme à l'*Organon* ; mais voici que, reprochant à Hermogène de n'avoir égard qu'aux choses particulières, Proclus va reprendre la même formule en l'appliquant aux choses éternelles, « dont même les noms sont divins et vénérables en tant

34. *Analyt. poster.* I 10, 76 b 24-27. Dualité parallèle en *De interpret.* 14, 23 a 32-33.

35. Alors que les choses et les « affections de l'âme » sont dites être les mêmes. Ce point, qui est en soi contestable (cf. J.L. Ackrill, *op. cit.*, p. 113), a été démenti, probablement avec référence tacite à Aristote, par Épicure, *Lettre à Hérodoté* 75 : « Les noms, à l'origine, ne sont pas nés par convention, mais ce sont les natures mêmes des hommes qui, au sein de chaque peuple, éprouvant des affections particulières et recevant des représentations particulières, faisaient sortir d'une façon particulière l'air poussé par chacune de ces affections et de ces représentations, en sorte que la différence entre les peuples pût venir aussi des lieux habités ».

36. *De sophist. elenchis* I, 165 a 7-8. Aristote ajoute que cette fonction symbolique n'est pas une adéquation univoque, parce que les noms (et, ajoute-t-il, les notions, *logoi*) sont en nombre limité, alors que les choses sont infinies en nombre (10-12). Il est clair qu'Aristote n'a pas en vue les choses en soi ni les formes platoniciennes, mais bien les choses sur lesquelles porte la discussion. Faut-il aller plus loin, et voir dans la distinction *onoma-pragma* celle du mot et du « sens » ? C'est douteux dans le cas présent : pourquoi serait-il impossible d'apporter les sens dans la discussion (6-7) ? comment les sens seraient-ils en nombre infini, alors que les notions ne le sont pas ? Cf. P. Hadot, *art. cit.*, p. 311.

que consacrés aux dieux »³⁷ ; si, de ces noms encore, l'on peut dire qu'ils sont des *sumbola*, il est clair que cette acception nouvelle est grosse de références tout à fait étrangères à l'aristotélisme.

Avant de quitter ces textes d'Aristote sur la théorie du langage³⁸, il est éclairant de voir comment les comprenait, à la fin du V^e siècle et au début du VI^e, le commentateur alexandrin Ammonius, également connaisseur des traditions platonicienne et aristotélicienne. Touchant les lignes fondamentales du début du *De interpretatione*, Ammonius confirme que les « affections de l'âme » sont les concepts, et que l'opposition entre ce qui est ou non le même pour tous les hommes est celle de l'origine naturelle et conventionnelle : « Par là, Aristote soutient que les choses et les concepts sont par nature, tandis que les mots sonores et les caractères écrits sont par convention, et non par nature »³⁹. Quant aux rapports qu'Aristote établit de l'un à l'autre de ses quatre niveaux, Ammonius oppose l'objectivité de ce qui a été ici traduit par « reflet », à l'arbitraire du « symbole » et du « signe » (deux mots qu'à la différence des commentateurs modernes, il ne distingue pas) : « Le reflet diffère du symbole dans la mesure où le reflet veut représenter le plus possible la nature même de la chose, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de le transformer [...], tandis que le symbole ou signe — car le philosophe emploie pour lui l'un et l'autre nom — est totalement en notre pouvoir, puisqu'il ne tire son existence que de notre invention »⁴⁰. Voilà, clairement distinguées, la fonction de représentation assumée par le concept et la fonction de signification accordée au mot.

Revenant à la dualité fondamentale de ce qui est ou n'est pas le même pour tous les hommes, Ammonius observe enfin que, de ce fait, le schéma aristotélicien, après la coextension rigoureuse entre le niveau des choses et celui des concepts, s'évase en éventail en passant des concepts aux mots vocaux, et davantage encore en passant de ceux-ci aux mots écrits ; à une zone d'adéquation rigoureuse succède ainsi une double multiplication : « Alors donc que les mêmes mots sonores peuvent être écrits au moyen de lettres variées, comme le montre la considération des caractères dits 'autographes', et que les mêmes concepts peuvent être communiqués au moyen de mots sonores variés, comme l'indiquent la pluralité des langues et, à l'intérieur de la même langue, le changement des noms [...], en revanche une seule et même chose ne peut être pensée au moyen de concepts variés, mais il y a nécessité que chacun des concepts soit une image de la chose dont il sera le concept, écrit dans l'âme comme

37. Proclus, *In Plat. Crat.* XXX, éd. Pasquali, pp. 10. 23-11. 3.

38. Sur lesquels on verra de bonnes analyses dans P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, thèse, collect. « Biblioth. de Philos. contempor. » (Paris, 1962), pp. 106-112.

39. Ammonius, *In Arist. De interpret.* 16 a 3.9, éd. Busse, p. 19, 16-18.

40. *Ibid.*, p. 20, 1-8.

sur une tablette »⁴¹. Ces derniers mots, qui assimilent la formation du concept à une inscription dans l'âme (et en quelque sorte suggèrent une proportion fallacieuse entre le rapport de la chose au concept et celui du mot parlé au mot écrit), procurent une merveilleuse transition pour entrer dans la troisième partie de cette étude.

III. Empreintes et caractères

1. Une définition dionysienne du symbole

Dans un passage de sa *Lettre IX*, vouée tout entière à la théorie du symbolisme théologique, le pseudo-Denys l'Aréopagite expose pourquoi il faut prendre au sérieux les symboles dont fourmille l'Écriture : « Nous devons donc nous aussi, contrairement au préjugé du vulgaire à leur sujet, passer de façon sainte à l'intérieur des symboles (*sumbola*) sacrés et nous abstenir de les mépriser, eux qui sont des rejets et des empreintes des divins caractères, et des images visibles des spectacles secrets et transcendants »⁴². Il y a là deux définitions successives des symboles. La seconde n'offre pas grand mystère, dès que l'on a remarqué dans ces « spectacles secrets et transcendants » le réemploi chrétien d'un vocabulaire caractéristique du rituel de l'initiation. La définition précédente résiste davantage à l'explication ; sous bénéfice d'inventaire, on peut suggérer l'hypothèse de travail suivante : il y aurait aux yeux de Denys, entre les symboles et les réalités divines qu'ils représentent, le même rapport d'enfants à parents⁴³ qu'entre des empreintes en creux et les caractères en relief qui leur correspondent ; la comparaison serait empruntée au domaine de l'impression graphique.

La suite du morceau, si elle ne tranche pas en faveur de cette supposition, éclaire la théorie du symbolisme en montrant par exemple quels sont les niveaux de la réalité transcendante qui peuvent être l'objet de ce mode de connaissance : « Car ce ne sont pas seulement les lumières suressentielles, ni les intelligibles, ni en un mot les lumières divines qui se diversifient dans le chatoiement des symboles porteurs d'empreinte, à la façon dont on appelle feu le Dieu suressentiel et enflammés les oracles intelligibles de Dieu [*Deutéronome* IV 33] ; ce sont aussi en outre les anges à la fois intelligibles et intellectifs dont les hiérarchies déiformes sont dépeintes en des figures variées et multi-

41. *Ibid.*, p. 20, 14-22. Ammonius ne dit mot, du moins ici, de la congruence entre ce passage du *De interpret.*, tel surtout qu'il le prolonge, et celui, que l'on a vu aussi, du *De sophist. elenchis* I, 165 a 10-13, où les choses sont données pour plus nombreuses que les noms et les notions. En réalité, les deux points de vue sont également vrais ; c'est l'opposition, dans le premier cas, de la polyonymie et, dans le second, de la synonymie (et non pas homonymie, comme le dit J. Tricot, note *ad. loc.*).

42. Denys, *Epist.* IX (ad Titum) 2, PG 3, 1108 C.

43. Dans un contexte qui n'est pas totalement étranger à celui-ci, Platon, *Phèdre* 278 a, disait déjà que les discours qui s'écrivent dans d'autres âmes par l'action de mon propre *logos* sont les rejets de ce dernier.

formes et en des représentations à base de feu »⁴⁴. On relève là deux données importantes. La première est que les symboles tirés de la lumière et du feu sont applicables non seulement à la réalité divine suprême et au monde intelligible, mais aussi aux intelligences angéliques. D'autre part, le processus de la symbolisation est décrit, selon une idée familière à Denys⁴⁵, comme un mouvement de diversification, de plurification, de figuration. On aura remarqué enfin la reprise de l'image initiale quand il est question des « symboles porteurs d'empreinte ».

Adaptable aux différents étages du monde supérieur, le symbolisme du feu doit cependant être modulé selon le cas. C'est ce que rappelle la dernière partie du texte : « Mais c'est d'une façon différente qu'il faut comprendre la même image du feu selon qu'elle est appliquée au Dieu qui dépasse l'intellection, ou encore à ses providences ou raisons intelligibles, ou enfin aux anges. Dans un cas, l'image est employée au titre de la cause, dans l'autre au titre de l'existence, dans l'autre au titre de la participation, et dans d'autres cas à d'autres titres, selon que le définissent la spéculation à ce sujet et la répartition scientifique. Ne mêlons pas au hasard les symboles sacrés, mais dévoilons-les de la façon qui convient aux causes, ou aux existences, ou aux puissances ou aux ordres, ou enfin aux dignités, dont ils sont aussi des signes (*sunthêmata*) révélateurs »⁴⁶. La distinction des trois ordres de réalité qui ressortissent au symbolisme du feu est ainsi confirmée, les « puissances », « ordres » et « dignités » n'introduisant que des subdivisions du monde angélique ; chacun des trois ordres requiert un traitement particulier, à la fois dans le choix du symbole et dans son déchiffrement (sans que l'on ait ici à entrer dans le détail de ces correspondances compliquées). Plus importante est l'association, aux *sumbola*, des *sunthêmata*, dont on verra le sens et l'origine.

Mais le vrai problème, auquel seront consacrées les pages qui suivent, demeure celui des symboles donnés pour « des rejets et des empreintes des divins caractères ». Deux autres textes de Denys — qui sont aussi les seuls, avec celui-ci, à employer le mot *kharaktêr*⁴⁷ — expriment, moins clairement, la même idée. Il s'agit dans l'un de comprendre le symbolisme de la liturgie du baptême, sacrement de l'initiation chrétienne : « Quant à nous, ayant par des ascensions saintes élevé nos regards vers les principes des initiations, et y ayant été initiés saintement, nous reconnaitrons de quels caractères sont ces empreintes, de quelles réalités invisibles sont ces images »⁴⁸. L'autre passage célèbre la communauté de structure de la hiérarchie

44. *Epist.* IX 2, 1108 C.

45. Voir mon article « Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés », dans *Simboli e simbologia nell' Alto Medioevo*, XXIIIa Settimana del Centro ital. sull' Alto Medioevo (1975) (Spoleto 1976), t. I, pp. 47-48.

46. *Epist.* IX 2, 1108 D - 1109 A.

47. Cf. A. Van Den Daele, *Indices pseudo-dionysiani*, collect. « Univ. de Louvain. Recueil de trav. d'Hist. et de Philol. », 3,3 (Louvain 1941), s.u., p. 146.

48. Denys, *De eccles. hier.* II 3, 2, PG 3, 397 C.

céleste et de la nôtre, grâce à quoi celle-ci « garde sains et saufs, comme on le peut parmi les hommes, ses caractères qui sont à l'imitation et à la ressemblance divine »⁴⁹. Ce dernier texte est peu clair, mais peut être rallié au sens qui se dégage des précédents ; l'avant-dernier établit un précieux rapprochement entre le rapport des « empreintes » aux « caractères » correspondants et celui des images à leurs modèles invisibles ; dans cette perspective, on comprendrait sans peine que les symboles fussent présentés comme des traces sensibles imprimées par des caractères transcendents.

Il s'agit là d'une métaphore remarquable. Sans doute le mot « caractère » ne manque-t-il pas, tant s'en faut, dans la théologie patristique. Déjà l'*Épître aux Hébreux* donnait le Fils pour « l'effigie (*kharaktèr*) de la substance de Dieu » (1,3). C'est de là (et sans doute aussi des Synoptiques, ainsi *Matthieu* 22, 18 sq.) qu'Ignace d'Antioche⁵⁰ tire l'idée de comparer les infidèles et les fidèles à deux monnaies portant l'effigie, l'une, de ce monde, l'autre, de Dieu. Il faudrait évidemment ajouter que ce mot devient à partir d'une certaine époque, concurremment avec *sphragis*, « sceau », un *terminus technicus* pour désigner la marque indélébile imprimée dans l'âme du fidèle par la réception de certains sacrements. Mais il saute aux yeux que ces emplois du mot « caractère » ne coïncident nullement avec celui que l'on a vu chez Denys ; en premier lieu, ils ne sont pas ordonnés, comme chez lui, à la connaissance symbolique de Dieu, mais à de tout autres préoccupations ; d'autre part, bien que l'image d'ensemble soit dans une certaine mesure la même, une inversion manifeste fait que, dans ces emplois, « caractère » désigne la trace immanente imprimée par une intervention supérieure (c'est particulièrement net dans la phrase de saint Ignace), c'est-à-dire exactement ce que Denys nommera « empreinte ». D'autres usages du mot rejoindraient davantage Denys en ce qu'ils concernent la connaissance religieuse ; c'est ainsi que Basile, observant que, parmi les noms de Dieu, les uns ressortissent à la théologie affirmative, les autres à la théologie négative, ajoute : « Par ces deux voies en effet, qui sont la négation des qualités qui ne lui conviennent pas et la reconnaissance de celles qui lui appartiennent, il survient en nous comme un caractère de Dieu »⁵¹ ; mais qui ne voit qu'il s'agit là encore d'une empreinte gravée, aussi différente de l'objet transcendant dont elle porte la marque que l'image l'est de son modèle ?

2. Histoire de l'image

Que le « caractère » désigne, comme ici, l'empreinte produite et indéfiniment reproduite ou bien, comme chez Denys, l'exemplaire dont l'imposition grave cette empreinte, il reste que les deux sens du mot se répondent et ressortissent à une même image, qui est celle du sceau, du timbre, du cachet, du monnayage. Une vieille image,

qu'Aristote a plus que personne sollicitée pour l'illustration philosophique. Soit à faire entendre que l'intellect est, en puissance, les intelligibles, mais qu'il n'est en acte aucun d'eux avant d'avoir pensé ; voici la comparaison proposée : il en va « comme d'une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit en entéléchie »⁵². Auparavant dans le même traité, Aristote avait rendu compte du mécanisme de la sensation en soutenant que le sens ne reçoit de l'objet extérieur que la forme sensible, sans la matière, « tout comme la cire — disait-il — reçoit l'empreinte (*sèmeion*) de la bague indépendamment du fer et de l'or, et prend le sceau (*sèmeion*) d'or ou d'airain, mais non pas en tant qu'il est or ou airain »⁵³.

La mémoire étant à base de sensation, Aristote en décrira le fonctionnement à l'aide de la même imagerie : l'impression que la sensation produit dans le sujet sentant est « comme une peinture », dont la possession est la mémoire ; car « il s'imprime comme une empreinte » de la sensation, « à la manière de ceux qui marquent un sceau avec leurs bagues » ; mais parfois, en raison de l'excessive jeunesse ou vieillesse, c'est comme si le « sceau » (*sphragis*) était appliqué sur une eau courante, ou comme si l'« empreinte » (*tupos*) ne s'imprimait pas⁵⁴. L'aporie elle-même qui suit ce développement est formulée par le philosophe dans les termes de l'image : si donc il y a en nous quelque chose de semblable « à une empreinte ou un dessin », pourquoi la sensation de cela serait-elle souvenir de l'objet représenté, et non de la seule représentation ? C'est qu'il en est là comme de l'animal « dessiné sur un tableau », qui est à la fois un animal et une « copie » (*eikôn*) ; de même la représentation qui est en nous peut être regardée comme un objet en elle-même ou comme une copie de l'objet représenté, et c'est dans ce dernier cas qu'il y a souvenir⁵⁵.

Il faut d'ailleurs savoir que ce matériel de l'imaginaire pourrait provenir du *Théétète* de Platon, qui offre, dans les mêmes termes, une description toute semblable de la mémoire : supposons qu'il y ait dans nos âmes un « porte-empreintes de cire », de grandeur et de qualité différentes selon les individus ; nous offririons aux sensations et aux pensées de venir s'y « graver », « comme si nous y imprimions des sceaux (*sèmeia*) de bagues » ; ce qui « s'empreindrait », il y en aurait souvenir tant qu'en durerait l'« image » (*eidôlon*) ; de ce qui ne pourrait « s'empreindre », ce serait l'oubli⁵⁶. D'autre part, les anciens stoïciens reprendront certaines des métaphores

52. Aristote, *De anima* III 4, 429 b 30 - 430 a 2.

53. *Ibid.* II 12, 424 a 17-21. Texte important par suite de la présence du mot *sèmeion* déjà rencontré en contexte linguistique. Il semble de plus qu'ici, où il apparaît deux fois, ce mot change subtilement de sens, ce qu'a bien vu Tricot ; la seconde fois, il désigne certainement le « sceau », qui seul peut être dit d'or ou d'airain ; la première fois, le sens d'« empreinte » conviendrait mieux. C'est exactement la même équivoque que l'on a vue pour le mot « caractère ».

54. *De memoria et reminisc.* 1, 450 a 27 - b 5.

55. *Ibid.* 450 b 15-27.

56. *Théétète* 191 cd ; l'exposé se poursuit de la même façon, soit avec les mêmes mots, soit avec d'autres (*tupos*, *sphragis*, *ikhnos*, *apotupôma*), en 192 a, 193 bc, 194 b-e, 196 ab. On pour-

49. *Ibid.* VI 3, 5, 536 D - 537 A.

50. *Épître aux Magnésiens* V 2.

51. Basile, *Adu. Eunomium* I 10, PG 29, 533 C.

d'Aristote, mais non sans finir par prendre quelques distances par rapport à elles. Pour Zénon, l'âme est capable de sensation parce qu'elle peut « recevoir des empreintes » et « conserver (?) ces empreintes »⁵⁷ ; Cléanthe partage la thèse commune selon laquelle la représentation est « l'impression d'une empreinte » (*tupôsis*) ; mais, prenant l'image à la lettre et ajoutant un raffinement qui semble ne se trouver chez nul autre, « il entendit cette empreinte en creux aussi bien qu'en saillie, comme c'est aussi le cas de l'empreinte faite dans la cire par les bagues »⁵⁸ ; c'est contre cette littéralité que réagira Chrysippe, arguant qu'« il ne faut pas comprendre cette empreinte comme si c'était l'empreinte d'une bague à cacheter, étant impensable que plusieurs empreintes se produisent en même temps au même endroit »⁵⁹ : que l'on continue donc à parler d'« empreinte », mais en sachant que c'est par métaphore, faute d'un mot propre, et au sens large de « trace » et de « reste »⁶⁰.

Il y a donc là, destiné à illustrer la nature de l'intellect, l'avènement de la sensation, le processus de la mémoire, tout un complexe de comparaisons diverses, mais parentes, qui semblent ressortir peu ou prou à un schéma assez simple : il s'agit dans chaque cas d'un milieu amorphe (une tablette non écrite, un morceau de cire brut, un tableau à peindre) appelé à être travaillé par l'action d'un instrument (un stylet, un cachet, un pinceau), dont l'intervention laissera une trace (un mot écrit, une empreinte, une peinture) ; la difficulté vient de ce que la trace et l'instrument qui la dépose, du moins dans le cas de l'empreinte et du cachet, qui se répondent exactement quoique dans un relief contraire, portent souvent le même nom (*sêmeion*, *tupos*, *sphragis*, etc.) ; il importe évidemment de faire, dans chaque cas, le départ de l'un et l'autre emploi. Ces textes d'Aristote, leurs doctrines et leurs images sont fort connus. Peut-être a-t-on moins présentes à l'esprit les réactions, ordinairement hostiles, qu'ils ont suscitées dans le néoplatonisme. Avant d'entrer dans celles-ci, on doit observer que la comparaison de la tablette, du scripteur et de l'écriture, qui n'était qu'un élément de l'imagerie aristotélicienne, a maintenant évincé les autres et occupe le devant

de la scène ; par là s'introduisent, plus nettement que chez Aristote, des préoccupations d'ordre linguistique.

C'est ce qui apparaît dès Plotin, qui a consacré un petit traité *Sur la sensation et la mémoire* (IV 6 [41]) à réfuter les formules d'Aristote sur les mêmes sujets. La thèse est posée d'emblée : « Les sensations ne sont pas des impressions d'empreintes ni de sceaux » (I,1), ni les souvenirs ne dépendent de la persistance d'un tel *tupos* ; par exemple, la sensation visuelle n'est pas due au fait que l'âme « recevrait un sceau, comme celui d'une bague dans la cire » (I, 20-21), ainsi que Plotin le montre par divers arguments. Sa description du vrai mécanisme de l'audition est remarquable : « L'empreinte est, se produisant dans l'air, un choc articulé, comme seraient des lettres écrites par celui qui a émis le son, mais c'est la faculté et la substance même de l'âme qui pour ainsi dire lisent ces empreintes écrites dans l'air, quand elles s'approchent jusqu'au point où elles peuvent être vues »⁶¹ ; si empreintes il y a, pense Plotin, qu'elles soient du moins hors de l'âme ; sans doute est-ce ce mot *tupos* qui induit la réduction du son à l'écriture par l'intermédiaire de la notion d'« articulation », conformément au modèle stoïcien⁶² ; toutefois, cette transposition de l'audition en termes de lecture de lettres est significative, et va à l'encontre de la priorité généralement reconnue au mot sonore relativement au mot écrit⁶³ ; on observera enfin que cette représentation de lettres écrites dans l'air n'est pas sans analogie avec les caractères et les empreintes dont on a vu plus haut la mise en scène chez le pseudo-Denys. La fin du traité confirme d'une certaine façon la prééminence accordée au modèle de l'écriture quand elle fustige ceux qui regardent les sensations et les souvenirs comme s'il s'agissait « de lettres écrites sur des planches ou des tablettes ». Même s'il contient des allusions au stoïcisme, ce traité IV 6 prend pour cible principale Aristote. C'était l'inverse dans un traité antérieur, où l'adversaire soutenait que la mémoire est réservée à l'âme dans le corps, parce que c'est seulement alors que celle-ci « peut imprimer en elle les empreintes (*tupoi*) des choses sensibles » ; car Plotin repousse cette thèse en l'habillant caricaturalement du vocabulaire caractéristique des stoïciens : ces *tupoi* « ne ressemblent pas à l'imposition de sceaux ni à la frappe de matières résistantes ou à l'impression d'empreintes, parce qu'il n'y a pas de pression ni d'analogie avec la cire »⁶⁴.

Parallèlement à cette patante disqualification de l'image pour le domaine auquel Aristote l'appliquait, il arrive à Plotin de faire de celle-ci, du moins dans sa variété graphique, un usage positif : c'est pour rendre compte, dans l'un de ses aspects, du

rait évoquer aussi *Républ.* II 377 b, où il n'est pas question de la mémoire, mais de l'empreinte (*tupos*) que l'on imprime si facilement dans l'âme tendre des enfants. Nulle mention de la mémoire non plus en *Timée* 50 b - 51 b, où la même image apparaît dans la description du « réceptacle » cosmique : ce principe est lui aussi un porte-empreintes, dans lequel les êtres éternels impriment des empreintes à leur image ; pour le rapprochement avec le *Théétète*, voir L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du « Timée » de Platon* (Paris 1974), pp. 216-217 ; en *Tim.* 72 c, c'est le foie qui est donné pour propre à recevoir des empreintes, cf. L. Brisson, *op. cit.*, p. 206.

57. *SVF* I 141, p. 39, 9-12.

58. *SVF* I 484, p. 108, 20-23.

59. *SVF* II 55, p. 22, 24-26.

60. *SVF* II 58, pp. 23, 35-24, 4. Malgré cela, des stoïciens continuaient à parler le langage de l'apparence, et à dire la représentation « imprimée, empreinte, scellée » en conformité avec la chose existante (II 60, pp. 24, 13-14).

61. IV 6, 2, 11-16.

62. Car les stoïciens unissaient dans la définition de la *lexis* la propriété d'être articulée, qui la distingue du simple son, et celle de pouvoir être rendue par des lettres ; ils disaient d'autre part que le son est de l'air frappé ; voir *SVF* III, Diogène de Babyl., 17 et 20, pp. 212, 23-24, et pp. 213, 5-6 et 18-19.

63. Cf. *supra*, p. 00.

64. IV 3 [27] 26, 29-31.

rapport entre l'âme et l'intellect. Il y a, est-il dit, deux façons de nous conformer à l'intellect : l'une immédiate, en nous emplissant de lui, en étant capables de le voir et de percevoir sa présence, l'autre médiate, « par ce que l'on pourrait appeler ses lettres, qui, comme des lois, furent écrites en nous ». « Nous », c'est ici la raison discursive ; c'est elle qui juge à l'aide des « règles » qui sont en elle-même et qu'elle tient de l'intellect ; c'est elle qui vient de l'intellect, qui est la deuxième après lui et son image, « qui contient en elle-même toutes les choses pour ainsi dire écrites, étant entendu que celui qui les écrit ou les écrit est là-haut » (V 3 [49] 4, 1-4, 16-17 et 20-22). Cette page est particulièrement difficile, et le texte même est loin d'en être fixé. Le sens des citations qui viennent d'en être faites ne semble pourtant pas douteux ; il s'agit de faire entendre l'un des modes de communication par lesquels l'intellect s'adresse à l'âme (car c'est bien d'elle qu'il s'agit) et lui impose ses directives : tout se passe, dit Plotin, comme si l'intellect était un scripteur qui écrirait ou aurait écrit dans l'âme des caractères graphiques. On a vu plus haut⁶⁵, sous la plume du même philosophe, l'âme regardée comme le langage de l'intellect ; la voilà maintenant, dans un ordre d'idées voisin, appelée à lire en elle-même les lettres écrites par l'intellect.

Cette représentation remarquable, que les *Ennéades* proposent donc de façon encore assez allusive, va s'épanouir et se confirmer chez Proclus. C'est Alcibiade qui découvre lui-même sa propre ignorance, ce n'est pas Socrate qui la lui révèle. Commentant ce passage du I^{er} *Alcibiade*, 112 e, Proclus part en guerre contre l'empirisme aristotélicien, dont il trouve l'expression dans l'image que l'on a relevée en *De anima* III 4 : « En effet, on ne reçoit pas les raisons du dehors, à la façon d'une tablette non écrite »⁶⁶. A cette information entrée de l'extérieur dans une âme vide, il oppose la réminiscence platonicienne ; mais la comparaison de la tablette l'induit à formuler cette théorie en termes d'écriture immanente, probablement en dépendance de Plotin : « Les âmes tirent d'elles-mêmes les paroles qu'elles profèrent, elles avaient seulement besoin de qui en quelque sorte les réveille, elles ne sont pas des tablettes non écrites recevant les empreintes du dehors ; au contraire, elles ont toujours été écrites et celui qui les écrit demeure en lui-même, mais elles ne peuvent pas toutes connaître le texte écrit ni non plus savoir qu'il a été écrit en totalité (?), car leur œil est chassieux du fait de l'oubli responsable de la génération, et des passions qui les envahissent à la suite de cet oubli »⁶⁷.

Commentant Euclide, Proclus rencontre, à propos des formes mathématiques, un cas particulier du même problème. L'éventualité de leur origine sensible étant éliminée, il faut savoir si l'âme les tient seulement d'elle-même ou les reçoit seulement de l'intellect ; ni l'un ni l'autre, mais l'un et l'autre : « Il reste donc qu'elle tire ces formes et d'elle-même et de l'intellect, et qu'elle soit elle-même totalité des formes, qui

ainsi d'une part existent à partir des modèles intellectifs, d'autre part ont pour lot de venir à l'être par auto-génération »⁶⁸. C'est pour nier la provenance empirique et traire la double explication qu'il retient que Proclus est amené à repousser la comparaison aristotélicienne et à lui substituer l'image de l'écriture intérieure préexistante : « Ainsi l'âme n'a jamais été une tablette à écrire vide de ses mots, mais bien toujours écrite, s'écrivant elle-même et devenant écrite par l'action de l'intellect »⁶⁹. La différence avec le commentaire de l'*Alcibiade* (et aussi avec Plotin) est que l'intellect n'est plus ici le seul scripteur, mais qu'il faut compter en outre avec une sorte d'auto-écriture de l'âme, à rapprocher de l'auto-génération des formes mathématiques mentionnée plus haut. Si l'âme semble ainsi usurper une fonction graphique ailleurs réservée à l'intellect, c'est qu'en sa qualité d'image et d'empreinte de l'intellect, elle est elle-même une sorte d'intellect, moins unifié, moins noétique et moins exemplaire que le véritable intellect ; c'est ce qu'on dit dans la suite du texte : « Car l'âme est aussi un intellect qui se déroule conformément à l'intellect antérieur à lui, dont il est l'image et l'empreinte marquée à l'extérieur. Si donc cet intellect-là est toutes choses sur le mode intellectif, l'âme aussi est toutes choses sur le mode psychique ; et ce qu'il est sur le mode du modèle, elle aussi l'est sur le mode de l'image ; et ce qu'il est sur le mode de la conjonction, elle l'est sur le mode de la séparation »⁷⁰. On aura remarqué que l'âme est dite « empreinte » de l'intellect ; c'est le même mot *tupos* qu'Aristote employait lui aussi à propos de l'âme ; il s'agissait alors d'imprimer dans l'âme une empreinte venue de l'extérieur ; pour Proclus, c'est l'âme elle-même qui est une empreinte que l'intellect imprime extérieurement à lui. La même image survit ainsi à un complet renversement de perspective.

3. L'empreinte dans la théurgie

Les noms eux aussi sont des empreintes. Non pas seulement en ce sens qu'ils s'écrivent au moyen de lettres, lesquelles sont souvent dites des *tupoi*⁷¹. Mais surtout parce qu'ils reflètent les choses dont ils sont le nom ; comme le dira Hiérocès, les onomatopées imposaient aux êtres « des noms qui, par le moyen de leur sonorité même et des lettres choisies pour l'articuler, portaient, autant qu'il était possible, l'empreinte des formes des objets nommés »⁷². A vrai dire, comme le précise Hiérocès, c'est principalement s'agissant du nom des dieux qu'existe cette relation entre les noms et leurs

68. In *prim. Euclidis Elem. comment.*, Prol. I, éd. Friedlein, p. 16, 4-8.

69. *Ibid.*, p. 16, 8-10.

70. *Ibid.*, p. 16, 10-16. On verra sur cette page J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, dans « Collect. d'études anciennes... de l'Assoc. G. Budé » (Paris 1972), pp. 28 et 30.

71. Ainsi *Phèdre* 275 a.

72. In *Carm. aur.* XXV 3, pp. 106, 2-4 ; mais, selon le même auteur (cf. *supra*, p. 00), les noms sont aussi des symboles ; d'où, comme on l'a vu chez Denys, l'amalgame du symbole et de l'empreinte.

65. *Supra*, p. 00.

66. Proclus, In *Plat. prim. Alcib. comment.* 277, 17-18, éd. Westerink, p. 128.

67. *Ibid.* 281, 1-7, p. 130.

objets. Auparavant, Jamblique avait, je crois, dans des termes un peu différents, appliqué la même image au même problème des noms divins ; son propos est ici de défendre ceux de ces noms qui sont (apparemment) dénués de signification ; tout comme les autres, dit-il, et mieux que les autres, ils révèlent la nature des dieux : « La similitude divine a pour symbole un caractère, qui est précisément intellectif et divin : c'est celui-là même qu'il faut supposer dans les noms. Et même s'il se trouve nous être inconnu, c'est cela même qu'il a de plus auguste ; car il est trop excellent pour être résolu en connaissance. Mais dans les cas où nous avons reçu la science de l'analyse, dans ces cas-là nous tenons dans le nom le savoir de l'essence, de la puissance et de l'ordre des dieux dans leur totalité. Et c'est encore par les noms que nous gardons, toute resserrée dans notre âme, l'image cachée et secrète des dieux, et que nous élevons notre âme vers les dieux, et qu'une fois élevée nous l'attachons aux dieux autant qu'il est possible »⁷³. Autrement dit, la valeur des noms divins provient de la présence en eux d'un « caractère » porteur de la ressemblance divine ; la métaphore de l'empreinte n'est pas douteuse ; d'autre part, la notion de ce caractère se trouve être associée intimement à celle de symbole, et aussi, de façon moins immédiate mais non moins réelle, à celle d'image divine. Or, comme il serait facile de le montrer dans le détail, tous ces traits se retrouvent dans les textes du pseudo-Denys, cités plus haut⁷⁴, relatifs aux « caractères ».

On trouverait certainement dans cette tradition bien d'autres témoignages à l'appui de l'assimilation des noms divins à des empreintes marquées par les dieux mêmes. Limitons-nous à deux autres exemples, choisis chez l'inspirateur de Denys et chez son premier commentateur. A la fin d'une scholie sur le *Cratyle* dont on a déjà vu le début⁷⁵, Proclus affirme que les noms des êtres éternels « portent l'empreinte » des puissances et activités des dieux⁷⁶. D'autre part, commentant vers le milieu du VI^e siècle un texte de Denys où les noms divins sont appelés des statues, Jean de Scythopolis prolonge la métaphore de la façon suivante : « Mais si l'on ouvre ces noms et qu'on les interprète d'une manière digne de Dieu, ils contiennent à l'intérieur les statues et les divines empreintes de la gloire de Dieu »⁷⁷.

Du reste, le cas des noms n'est pas le seul à attester que notre connaissance du monde divin s'opère par l'imposition d'une empreinte. Déjà Jamblique avait exposé que tel est également le mode de fonctionnement de la divination ; selon cet auteur, les dieux révèlent leurs projets par l'intermédiaire des démons auteurs de la génération, qui ont la haute main sur la nature ; or ceux-ci « manifestent symboliquement l'intention du dieu ; la prédiction de l'avenir, selon le mot d'Héraclite, ils ne la disent

ni ne la cachent, mais ils la signifient, puisque, à la façon de la démiurgie, ils marquent une empreinte également dans l'exercice de la prédiction. De même donc qu'ils engendrent toutes choses au moyen d'images (*eikonoï*), de la même façon aussi ils donnent à entendre au moyen de signes (*sunthêmata*) »⁷⁸. Cette page de Jamblique n'est pas aussi limpide qu'on le souhaiterait, mais elle s'éclaire si l'on en rapproche un autre passage où le même auteur déclare que « la nature génératrice a imprimé, comme des empreintes, certaines formes visibles des raisons invisibles »⁷⁹. C'est donc au premier chef l'œuvre démiurgique qui est conçue comme l'empreinte, dans le sensible, des formes intelligibles ; œuvre de la nature, mais aussi de certains démons qui sont dits, comme la nature, *genesourgoi* (auteurs de la génération)⁸⁰ ; or ce sont ces mêmes démons qui se trouvent être chargés de pourvoir à la divination ; dès lors, tout le mouvement du texte précédent consistera à montrer qu'ils accomplissent ces deux fonctions selon un même schéma, qui est celui de l'impression d'une empreinte.

Bien que l'image, comme on l'a vu, ait dans la philosophie grecque un passé long et fourni, il est vraisemblable que le succès qu'elle rencontre chez Jamblique et ses successeurs soit imputable également à une autre influence, moins philosophique, exercée par les *Oracles chaldaïques* et la théurgie dont ils sont la Bible. Dans une scholie sur la *Scala Paradisi* de Jean Climaque publiée par J. Bidez⁸¹, Psellus a fortement distingué deux façons d'acquérir le savoir, qui sont l'enseignement rationnel et l'illumination immédiate que procure l'initiation (*telestikon*) ; décrivant ce dernier mode, il rapporte qu'Aristote l'avait nommé « de la nature des mystères » et « semblable aux Éleusiniens » ; après quoi, cessant de citer Aristote et parlant de son propre fonds, Psellus écrit : « Dans ces cérémonies en effet, celui que l'on initiait aux contemplations recevait une empreinte, mais non un enseignement »⁸². Entendu à la lettre, il parle donc des liturgies d'Éleusis au temps d'Aristote ; en réalité, comme l'a bien vu Bidez⁸³, la rencontre de son témoignage avec celui de Synésius (ainsi que son intérêt sans limite pour les *Oracles chaldaïques*) donne à penser que son appréciation porte

78. *De myst.* III 15, 136, 2-8, pp. 119-120 ; le mot d'Héraclite est le célèbre fgt B 93 Diels-Kranz, t. I, p. 172, 6-7.

79. *Ibid.* I 11, 37, 10-12, p. 60. Rapprochement indiqué par l'éditeur Éd. des Places, p. 119, n° 2, qui n'en a pas tiré parti dans sa traduction de III 15.

80. III 15, 135, 16-17 ; I 11, 37-10-11.

81. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI (Bruxelles 1928), pp. 171-176.

82. *Ibid.*, p. 171, 13-14. La référence à Aristote est rapportée ordinairement au *De philos.* de cet auteur, dont elle constitue le fgt 15 Ross, p. 84, concurremment avec une phrase de Synésius. Cf. J. Croissant, *Aristote et les mystères*, dans « Biblioth. de la Fac. de Philos. et Lettres de Liège », LI (Liège — Paris 1932), pp. 145-146 ; J. Bidez, « À propos d'un fragment retrouvé de l'Aristote perdu », dans *Acad. roy. de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*, 28 (1942), pp. 201-230 (p. 208, traduction, que je modifie d'ailleurs, des deux lignes de Psellus qui viennent d'être citées).

83. *Catalogue...*, t. VI, pp. 169-170.

73. Jamblique, *De mysteriis Aegypti*. VII 4, 255, 9-256, 3, éd. des Places, p. 192.

74. *Supra*, p. 00.

75. Cf. *supra*, p. 00 et note 37.

76. *In Crat.* XXX, pp. 11, 4.

77. *Schol. in Dionysii De diuin. nom.* IX 1, PG 4, 369 A. Le commentaire de Jean de Scythopolis est en réalité bien plus circonstancié.

sur l'initiation théurgique telle que les néoplatoniciens la pratiquaient et la décrivaient dans leurs écrits ; c'est dans cette téléstique que l'initiation était conçue comme une empreinte dont les spectacles sacrés frappaient l'âme du myste. Affecter cette métaphore à l'analyse d'un rite aussi essentiel était bien propre, on le conçoit, à l'accréditer dans d'autres cantons de la connaissance religieuse.

Il semble du reste qu'elle ait tenu une certaine place dans le texte même des *Oracles* parvenus jusqu'à nous. Voici en vrac, selon l'ordre des fragments dans l'édition des Places, quelques formules qui pourraient s'y rapporter. Fgt 37, 5-8 : le Souverain a fait préexister au monde multiforme un modèle (*tupos*) intellectif, dont le monde a reçu la trace (*ikhnos*) pour apparaître avec sa forme, ciselé par des Idées de toute espèce ; bien que les traductions existantes⁸⁴ ne le fassent guère apparaître, cette description de la façon dont le modèle idéal commande la mise en ordre du monde sensible ressortit certainement à la comparaison d'un sceau transcendant (*tupos*) qui imprime sa trace et marque son empreinte dans un milieu informe ; c'est la même image dont on vient de voir Jamblique se servir pour rendre compte lui aussi du processus démiurgique, et cette rencontre peut n'être pas due au hasard⁸⁵. D'autre part, quatre fragments, qui forment un groupe⁸⁶, font état des notions de forme ou absence de forme : dans deux descriptions de théophanies, le fidèle est invité à contempler un « feu sans forme » (fgts 146, 3 et 148, 1), qui, dans le premier de ces textes, se lit *pur atupôton* ; inversement dans le même ordre d'idées, il s'agit de « connaître la forme de la lumière après qu'elle s'est déployée » (fgt 145), et de faire droit à un certain mouvement par lequel « ce qui était sans forme prend forme » (*ta atupôta tupousthai*) (fgt 144) ; on a probablement affaire dans ces formules obscures à deux états successifs d'une même réalité, l'*atupôton* devant être regardé comme antérieur et supérieur au *tupoumenon* mais l'emploi, à côté de *forme* (*morphè*), de ces mots parents de *tupos*, donne à penser que le passage de l'absence à la présence de forme était conçu dans une certaine mesure comme l'imposition d'une empreinte.

Avec Kroll et Lewy⁸⁷, il faut enfin rapprocher de ces fragments un passage très remarquable de Simplicius dans son *Corollarium de loco*. Le souci de ce commentateur est de défendre sa théorie non corporelle du lieu en montrant que les arguments que l'on pourrait lui opposer à partir de la théologie chaldaïque ne valent en réalité

que contre le lieu conçu comme un corps ; voici comment il argumente sur un point particulier : « Quant au fait que les empreintes des caractères et des autres apparitions divines se manifesteraient dans le lieu, le principal est que cela ne s'accorde pas bien avec les *Oracles* quand ils disent que ces phénomènes se manifestent dans l'éther, mais non dans la lumière. Mais, d'autre part, même ces phénomènes peuvent être imprimés dans l'étendue. Nul besoin en effet d'un corps substrat pour la naissance de phénomènes sensibles, mais il suffit assurément d'étendue pour l'impression d'une empreinte »⁸⁸. Si l'on met entre parenthèses le plaidoyer de Simplicius pour son interprétation du lieu aristotélécien, il reste le témoignage sur la foi chaldaïque : parmi les épiphanies divines qui apparaissent dans l'éther et marquent le fidèle d'une empreinte, il y a une réalité qui s'accorde pleinement à la métaphore, à savoir les « caractères ». On sait d'ailleurs que cette notion intervenait de plusieurs autres façons encore dans les croyances et le rituel de la théurgie⁸⁹. Mais il est surtout frappant que cette réciprocité des caractères transcendants et des empreintes imprimées ici-bas coïncide exactement, y compris par le vocabulaire, avec ce que l'on a vu plus haut dans la *Lettre IX* du pseudo-Denys ; nul doute que l'on soit en présence des spéculations dont cet auteur s'est inspiré.

Mais on doit pouvoir s'approcher davantage de sa source littéraire. Voici les deux façons très distinctes dont Proclus conçoit que les dieux s'adressent aux hommes et communiquent entre eux : « Les dieux signifient les choses aux hommes sans avoir besoin d'organes corporels, mais en configurant l'air d'après leur propre volonté : l'air en effet, étant plus malléable que la cire, reçoit, des intellections divines, des empreintes qui procèdent sans mouvement à partir des dieux, mais nous atteignent au moyen de bruit, de son et de changement ; c'est aussi de cette façon que, disons-nous, les dieux font présent de leurs révélations, non qu'ils les prononcent, mais en se servant comme d'instruments des figures aériennes, et en emplissant l'oreille, sans choc, sans contact, de la connaissance appropriée ; entre eux, ils ont commerce au moyen de leurs intellections, ils connaissent leurs pensées mutuelles de façon intelligible, et non sensible »⁹⁰. En d'autres termes, les dieux lisent mutuellement dans leur intellect ; aux hommes, ils ne parlent pas davantage au sens physique du mot, mais ils usent d'un relais constitué par les couches d'air, dans lesquelles ils tracent des figures en y imprimant l'empreinte de leurs pensées ; contrairement à ce que l'on attendrait peut-être, ces empreintes aériennes n'arrivent pas à notre connaissance par le moyen de la vue, mais de l'audition (encore doit-on, semble-t-il, distinguer, du cas où l'oreille est affectée par de véritables sons, celui où elle n'est pas ébranlée physiquement). C'est cet aspect auditif de la révélation par le moyen des empreintes qui fait la particularité de cette page, en même temps que la différence avec ce que l'on a lu chez Denys.

84. Ainsi A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III : *Les doctrines de l'âme*, collect. « Études bibliques » (Paris 1953), p. 56 ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, collect. « Recherches d'Archéol., de Philol. et d'Hist. » de l'I.F.A.O., XIII (Le Caire 1956), p. 110 : trad. des Places (que je suis pour mon résumé), p. 76.

85. Cf. F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich « de mysteriis »*, collect. « Beiträge zur klass. Philologie », 26 (Meisenheim am Glan 1969), pp. 70-73.

86. Cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 244 et n° 63.

87. H. Lewy, *op. cit.*, p. 241 et n° 53, rattache ce texte au fgt 146 des Places sur le « feu sans forme ».

88. Simplicius, *In Arist. Physic. comment.*, éd. Diels, t. I, pp. 616, 18-22.

89. Cf. H. Lewy, *op. cit.*, pp. 252-254.

90. Proclus, *In Crat.* LXXVII, pp. 36, 20-37, 5.

En revanche, comme l'a déjà soupçonné H. Koch⁹¹ avec son flair habituel, une autre page du même Proclus pourrait bien avoir servi de base à la transposition chrétienne de la *Lettre IX*. Elle s'ouvre par le rappel d'une thèse chaldaïque bien connue : « Or donc les signes (*sunthēmata*) de l'existence des êtres suprêmes ensemencés dans ceux de deuxième rang sont indicibles et inconnaissables, et leur pouvoir efficace et moteur transcende toute intelligence »⁹². Autrement dit, tout est hors de notre prise dans ces marques qui ne sortent pas des hypostases du plus haut niveau. Mais voici que d'autres manifestations apparentées, qui ont cours d'abord dans les mêmes sphères supérieures, descendent, celles-là, jusqu'à nous, en enregistrant, dans ce déplacement, des transformations considérables : « Tels sont bien aussi les caractères de lumière au moyen desquels les dieux se montrent à leurs propres rejetons : ils existent unitairement chez les dieux eux-mêmes, ils se manifestent dans les genres qui nous sont supérieurs, ils nous parviennent dans un mode divisé et configuré. Aussi les dieux invitent-ils à connaître la forme de la lumière après qu'elle s'est déployée ; en effet, alors que là-haut elle était sans figure, du fait de la procession elle est devenue configurée, et alors que là-bas elle était établie de façon cachée et dans une forme unique, au moyen d'un mouvement issu des dieux eux-mêmes elle se montre à nous : elle tient son pouvoir efficace de la cause divine, mais, si elle est configurée, c'est en raison de la substance qui la reçoit »⁹³.

L'important dans ce texte, de notre point de vue, ce sont évidemment ces « caractères de lumière », qui accomplissent leur fonction révélatrice d'abord chez les dieux eux-mêmes, avant d'arriver jusqu'à nous en traversant les niveaux intermédiaires⁹⁴. Malgré la place que les « caractères » tiennent dans la théurgie, et que l'on a signalée, H. Lewy⁹⁵ ne pense pas que Proclus suive ici une inspiration chaldaïque ; Psellus ne le ferait pas davantage dans une formule assez semblable, qui figure pourtant dans un résumé de croyances théurgiques : il y a « source des caractères (*kharaktēra*) qui se répand sur les signes (*sunthēmata*) inconnaissables »⁹⁶. De fait, il est difficile d'imaginer que, chez un auteur par ailleurs pénétré de chaldaïsme, une quelconque référence aux « caractères » puisse être absolument indemne de cette influence ; le même

problème se poserait à propos d'une autre apparition du même mot, où se trouvent impliqués Théodore d'Asiné, Jamblique et Proclus, et où il s'agissait de fonder une interprétation de l'Ame du monde du *Timée* « sur les lettres, les caractères et les nombres »⁹⁷.

Pour en revenir à la page de Proclus qui vient d'être citée, on y relève ensuite une conception de grande conséquence : c'est que les instruments de la révélation divine (ici, les caractères de lumière) ont un statut différent et sont perçus différemment selon qu'on les considère « chez les dieux eux-mêmes » ou à notre niveau ; dans le premier cas, ils sont cachés, unifiés, sans figure ; parvenus jusqu'à nous au terme de la procession, ils deviennent au contraire manifestés, divisés, configurés. L'avatar du *sans figure*, qui devient, *ad modum recipientis*, figuré, est remarquable ; d'abord parce qu'il est illustré ici par un fragment d'oracle ; surtout, ce mouvement de l'informité vers la forme coïncide de façon frappante avec d'autres formules chaldaïques que l'on a vues ; ici du moins, l'inspiration, ou au minimum la consonance chaldaïque n'est pas douteuse⁹⁸. Un peu plus loin enfin dans la même page, la même analyse reparaît, en compagnie cette fois du mot même de « symbole » : « Telle est la nature de ce qu'on appelle les symboles des dieux : unicité de forme dans les hiérarchies les plus élevées, multiplicité de formes dans les plus basses ; c'est eux que la théurgie imite en les proférant au moyen d'émissions vocales, mais inarticulées »⁹⁹. Ce dernier trait donne à penser que les « caractères de lumière » qui imprimaient leur configuration dans l'âme des fidèles passaient pour être de nature graphique, dès lors qu'ils pouvaient donner lieu à une lecture sonore dont les papyrus magiques offrent tant d'exemples.

Avec ce texte de Proclus, ou, s'il en est, tout autre texte parallèle du même auteur, il semble que l'on tienne l'origine, et l'explication, des considérations que l'on a extraites de la *Lettre IX* de Denys, et qui pourraient sembler déroutantes à une première lecture. La rencontre la plus substantielle entre les deux auteurs apparaît dans l'articulation de la notion de « caractères » avec celles de *sumbola* et de *sunthēmata* ; le fait que les symboles et les signes sont des empreintes marquées par les caractères n'est pas posé expressément chez Proclus, mais on doit admettre que l'emploi même

91. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysticismus. Eine literarhistorische Untersuchung, collect. « Forschungen zur Christl. Litter.- und Dogmengeschichte », I 2-3 (Mainz 1900), pp. 218-219 ; j'espère avoir maintenant pourvu cette intuition d'une meilleure assise.

92. Proclus, *In Crat.* LXXI, p. 31, 5-8. L'image de l'ensemencement vient des *Oracles*, cf. fgt 39, 2 des Places, et surtout fgt 108,1.

93. *In Crat.*, p. 31, 8-17. La citation est tirée des *Oracles*, fgt 145 des Places, que l'on a déjà rencontré.

94. On peut rapprocher *In Tim.* III, p. 5, 2-4, où le monde est dit recevoir des dieux intelligibles des illuminations, non pas directes, mais relayées par des classes divines secondaires.

95. *Op. cit.*, p. 252, n° 92.

96. Psellus, *Expos. chald.*, PG 122, 1152 A 10-11, éd. des Places, p. 189.

97. Proclus, *In Tim.* II, p. 274, 12-13 ; cf. St. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, collect. « Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philos. », VIII (Leiden 1978), Excursus, pp. 289-304 : « The Linguistic Doctrine of Theodorus of Asine and its Background in Philosophy and Magic ».

98. W. Theiler, « Die chaldäischen orakel und die Hymnen des Synesios » (1942), dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, collect. « Quellen und Studien zur Gesch. der Philos. », X (Berlin 1966), p. 273, a relevé ce trait de l'analyse de Proclus, dont il trouve chez Synésius des parallèles de même origine.

99. *In Crat.*, p. 31, 24-28.

du mot « caractères » implique plus ou moins la présence de la métaphore. La théorie, si frappante sous la plume de Proclus, de la double nature de la lumière (car c'est l'exemple de la lumière qui est choisi par les deux auteurs) selon qu'on l'envisage au niveau divin ou humain a passé, de façon très reconnaissable, chez l'auteur chrétien : pour celui-ci également, les spectacles divins invisibles deviennent, grâce aux symboles, manifestes ; de part et d'autre, ce mouvement descendant est conçu comme passage de l'unité à la multiplicité¹⁰⁰ ; surtout, il est décrit des deux côtés comme un processus de configuration de ce qui n'avait pas d'abord de figure.

On pourrait signaler d'autres rencontres, encore, de vocabulaire, entre Denys et Proclus. Ces analogies ne doivent rien au hasard ; elles témoignent d'un fait avéré depuis longtemps, mais qu'il est nécessaire de confirmer toujours davantage sur des points précis, à savoir l'influence immédiate exercée sur Denys par l'œuvre de Proclus et, à travers celle-ci, par la théologie chaldaïque. Entre les deux textes parallèles sur les caractères de lumière, une différence s'impose pourtant à l'attention : on a observé chez Proclus que, caché ou manifeste, unifié ou divisé, informe ou configuré, l'élément révélé changeait ainsi de présentation *ad modum recipientis* ; on a fait apparaître chez Denys, rencontre très significative, le même triple mouvement ; cela dit, on voit que pour lui la variation n'est pas ordonnée au sujet de la connaissance, mais au point d'application du symbole à l'objet qu'il s'agit de représenter et à son rang dans la hiérarchie du monde supérieur ; sous cet angle, il faudrait parler, pour Denys, d'adaptation *ad modum rei*.

Irène ROSIER
C.N.R.S. — D.R.L. Paris VII

La théorie médiévale des Modes de signifier

Les mots, dit le grammairien modiste Radulphus Brito¹, furent d'abord institués pour être signes des choses et secondairement pour exprimer des jugements. Si un mot isolé peut signifier, il faut en revanche qu'il soit lié à d'autres pour que s'exprime un « concept mental composé ». Or, pour les Modistes², grammairiens spéculatifs dont la doctrine fut enseignée à l'Université de Paris durant la seconde moitié du XIII^e siècle, ce n'est pas la signification du mot qui lui permet d'être construit : les mots *souffrir* et *souffrance* signifient la même chose et se construisent différemment. Cette chose peut être conçue et signifiée de diverses manières qui correspondent à ses diverses propriétés. Si on signifie, par exemple, en même temps que la chose, une propriété de mouvement, c'est-à-dire si on signifie cette chose comme étant en mouvement, le mot sera un verbe ; si on la signifie comme chose permanente, en repos, le mot sera un nom. On dira que *souffrir* consigne pour la chose une propriété de mouvement ou que ce mot signifie la chose sur le mode du mouvement. Toutes les caractéristiques grammaticales d'un mot sont ainsi, pour les Modistes, des modes de signifier, des manières particulières pour un mot de signifier la chose, des formes particulières de la signification. On pose alors une « double articulation » du langage (Jean de Dacie, pp. 202, 205) : la première par laquelle une « voix » signifie la chose, la seconde

1. *Quaestio* 26 (Cf. note 2 pour la référence de l'ouvrage).

2. Les principaux textes modistes édités sont ceux de Jean. Martin, Simon et Boèce de Dacie, édités dans la collection « Corpus Philosophorum Danicorum medii aevi », respectivement vol. I (éd. A. Otto, 1955), vol. II (éd. H. Roos, 1961), vol. III (éd. A. Otto, 1963), vol. IV (éd. J. Pinborg et H. Roos, 1969) ; les *Quaestiones Alberti de modis significandi*, éd. et trad. anglaise de L.G. Kelly (Benjamins, 1977) ; la *Grammatica speculativa* de Thomas d'Erfurt, éd. et trad. anglaise de Bursill Hall (Longman, 1972) ; la *Summa modorum significandi* de Siger de Courtrai, récemment rééditée par J. Pinborg (Benjamins, 1977) et les *Quaestiones super Priscianum minorem*, de Radulphus Brito, éditées en 1980 par H.W. Enders et J. Pinborg (Frommann-Holzboog). Pour les textes prémodistes citons la *Summa super Priscianum constructionum* de Pierre Hélie, le *Commentaire sur Priscien Mineur* attribué à Robert Kilwardby, les *Notulae super Priscianum Minorem* de Jourdain de Saxe, éditées dans les Cahiers de l'Institut de Moyen Age Grec et Latin, respectivement dans les Cahiers 27-28, 15 et 36 ; la *Summa grammatica* de Roger Bacon, éd. par R. Steels en 1989 (Oxford University Press) et le *Tractatus de Grammatica* faussement attribué à Robert Grosseteste, éd. K. Reichl en 1976 ; cf. aussi Thurot, 1869 (v. bibliographie). Les travaux les plus complets sur le sujet sont ceux de Pinborg 1967 et Bursill Hall 1971. Pour une bibliographie, cf. les articles de L.G. Kelly dans Stefanini-Joly 1977.

100. J'ai touché à ce point dans mon article « Aspects théoriques du symbolisme... », pp. 47-48.

par laquelle une voix significative consigne une propriété de la chose. C'est la seconde articulation du langage, la consignification qui est du ressort de la grammaire, alors que la première est proprement du ressort de la logique. C'est à cette seconde articulation, à la théorie des *modi significandi*, que nous nous intéresserons ici.

1. Modi essendi — modi intelligendi — modi significandi.

Une chose (*res*) peut être appréhendée de diverses manières, correspondant à ses différentes propriétés. En tant que ces propriétés existent « hors de l'intellect », « absolument », ce sont des *modi essendi* ou modes d'être. En tant que ces propriétés sont conçues, « intelligées »³, ce sont des *modi intelligendi*, modes d'intelliger. En tant qu'elles sont signifiées par la « voix » (*vox*) ce sont des *modi significandi*, modes de signifier : « Il s'agit de la même propriété de la chose en tant qu'elle est hors de l'âme, en tant qu'elle est intelligée, en tant qu'elle est signifiée » (Radulphus Brito, p. 153). C'est parce qu'il s'agit de la même propriété qu'il est faux de dire que le mode de signifier est le signe du mode d'intelliger ou du mode d'être : « Rien ne peut être signe de soi-même » (Martin de Dacie, p. 7). La voix est le signe des trois modes, puisqu'elle signifie la propriété. Si ces trois modes sont identiques substantiellement, matériellement, puisqu'ils sont une même propriété de la chose, ils diffèrent formellement, puisqu'ils désignent la propriété comme munie de formes différentes ou *rationes*. Le *modus essendi* est la propriété de la chose en tant qu'elle a une *ratio essendi*, qu'elle est une pure essence, le *modus intelligendi* est la propriété de la chose en tant qu'elle a la *ratio intelligendi*, qu'elle est intelligible, le *modus significandi* est la propriété de la chose en tant qu'elle a la *ratio significandi*, qu'elle est signifiable. Pour que la propriété puisse exister sous ces différentes formes, il faut d'autre part que quelque chose ait la propriété de l'intelliger et de la signifier. L'intellect, grâce à la *ratio intelligendi*, peut intelliger la propriété de la chose, et la voix, grâce à la *ratio significandi*, peut signifier cette même propriété. Ces *rationes* sont essentielles puisqu'il est clair, par exemple, que la voix, par elle-même, en tant que pure forme sonore, ne peut signifier (Pseudo Albertus Magnus, p. 24). On peut d'ailleurs très bien concevoir des signes autres que vocaux, bien que la voix soit « le meilleur signe possible » (Martin de Dacie, p. 7). On voit que la *ratio intelligendi* est à la fois ce qui rend la propriété de la chose intelligible et ce qui rend l'intellect capable de matérialiser cette intellection. De même, c'est la même *ratio significandi* qui rend la propriété de la chose signifiable et la voix capable de la signifier (Thomas d'Erfurt, p. 144, 146). Ces *rationes* ont donc deux faces, une face active (potentialité d'intelliger/de signifier) et une face passive (potentialité d'être intelligé/d'être signifié), ce qu'une seconde génération de Modistes précise en introduisant la distinction entre modes actifs et modes passifs.

3. Nous empruntons à Wallerand, qui fut le premier éditeur de Siger de Courtrai, ce néologisme. On ne peut traduire *modus intelligendi* par mode de concevoir qui correspond au latin *modus concipiendi*. Il nous semble utile d'avoir un verbe correspondant à l'adjectif *intelligible* et au substantif *intellection*.

Reprenons l'ensemble du système à la lumière de cette distinction. Le *modus intelligendi passivus* est la propriété de la chose en tant qu'elle est appréhendée par l'intellect. Le *modus intelligendi passivus* est donc matériellement identique au *modus essendi* et ne s'en distingue que formellement par la *ratio intelligendi* qui le rend intelligible. Le *modus significandi passivus* est la propriété de la chose en tant qu'elle est signifiée par la voix. Le *modus significandi passivus* est donc matériellement identique au *modus essendi* et ne s'en distingue que formellement par la *ratio significandi* qui le rend signifiable. Dans ce contexte, *ratio* exprime une potentialité qui, lorsqu'elle est réalisée, devient propriété ou *modus*. On reconnaît là une application de la distinction aristotélicienne entre la puissance et l'acte.

Le *modus intelligendi activus* est la propriété qu'a l'intellect d'intelliger la propriété de la chose. Notons que l'intellect est à entendre ici comme une matière et signifie simplement que le concept, résultat de l'opération d'intellection, est de nature intellectuelle. Il ne faut pas confondre cet intellect-matière, support de l'intellection, avec l'intellect-agent qui réalise non seulement l'intellection mais encore la signification. Dans une terminologie ici encore empruntée à Aristote, on dit que l'intellect, dans le premier cas, est « cause matérielle » du concept, alors qu'il est, dans le second cas, « cause efficiente ». C'est donc la conjonction d'une propriété de la chose potentiellement intelligible et d'un intellect potentiellement « intelligeant » qui permet la formation d'un concept.

Le *modus significandi activus* est la propriété qu'a la voix de signifier la propriété de la chose, ce qui rend compte du fait que le signe est de nature vocale. C'est la conjonction d'une propriété de la chose potentiellement signifiable et d'une voix potentiellement significative qui permet la formation d'un signe, ou plus exactement d'un « consigne » (*consignum*), comme nous allons le montrer après avoir résumé en un schéma ce que nous venons d'exposer.

MODUS ESSENDI

matière : propriété de la chose

forme : *ratio essentiae*

MODUS INTELLIGENDI PASSIVUS

matière : propriété de la chose

forme : *ratio intelligendi*

MODUS INTELLIGENDI ACTIVUS

matière : propriété de l'intellect

forme : *ratio intelligendi*

MODUS SIGNIFICANDI PASSIVUS

matière : propriété de la chose

forme : *ratio significandi*

MODUS SIGNIFICANDI ACTIVUS

matière : propriété de la voix

forme : *ratio significandi*

2. Signification et consignification.

Laissons pour le moment de côté les rapports entre intellection et signification pour préciser la manière dont se constitue une unité linguistique. Soit les propriétés réelles fondamentales de repos, stabilité (*modus habitus*) et de mouvement, de devenir

par laquelle une voix significative consigne une propriété de la chose. C'est la seconde articulation du langage, la consignification qui est du ressort de la grammaire, alors que la première est proprement du ressort de la logique. C'est à cette seconde articulation, à la théorie des *modi significandi*, que nous nous intéresserons ici.

1. Modi essendi — modi intelligendi — modi significandi.

Une chose (*res*) peut être appréhendée de diverses manières, correspondant à ses différentes propriétés. En tant que ces propriétés existent « hors de l'intellect », « absolument », ce sont des *modi essendi* ou modes d'être. En tant que ces propriétés sont conçues, « intelligées »³, ce sont des *modi intelligendi*, modes d'intelliger. En tant qu'elles sont signifiées par la « voix » (*vox*) ce sont des *modi significandi*, modes de signifier : « Il s'agit de la même propriété de la chose en tant qu'elle est hors de l'âme, en tant qu'elle est intelligée, en tant qu'elle est signifiée » (Radulphus Brito, p. 153). C'est parce qu'il s'agit de la même propriété qu'il est faux de dire que le mode de signifier est le signe du mode d'intelliger ou du mode d'être : « Rien ne peut être signe de soi-même » (Martin de Dacie, p. 7). La voix est le signe des trois modes, puisqu'elle signifie la propriété. Si ces trois modes sont identiques substantiellement, matériellement, puisqu'ils sont une même propriété de la chose, ils diffèrent formellement, puisqu'ils désignent la propriété comme munie de formes différentes ou *rationes*. Le *modus essendi* est la propriété de la chose en tant qu'elle a une *ratio essendi*, qu'elle est une pure essence, le *modus intelligendi* est la propriété de la chose en tant qu'elle a la *ratio intelligendi*, qu'elle est intelligible, le *modus significandi* est la propriété de la chose en tant qu'elle a la *ratio significandi*, qu'elle est signifiable. Pour que la propriété puisse exister sous ces différentes formes, il faut d'autre part que quelque chose ait la propriété de l'intelliger et de la signifier. L'intellect, grâce à la *ratio intelligendi*, peut intelliger la propriété de la chose, et la voix, grâce à la *ratio significandi*, peut signifier cette même propriété. Ces *rationes* sont essentielles puisqu'il est clair, par exemple, que la voix, par elle-même, en tant que pure forme sonore, ne peut signifier (Pseudo Albertus Magnus, p. 24). On peut d'ailleurs très bien concevoir des signes autres que vocaux, bien que la voix soit « le meilleur signe possible » (Martin de Dacie, p. 7). On voit que la *ratio intelligendi* est à la fois ce qui rend la propriété de la chose intelligible et ce qui rend l'intellect capable de matérialiser cette intellection. De même, c'est la même *ratio significandi* qui rend la propriété de la chose signifiable et la voix capable de la signifier (Thomas d'Erfurt, p. 144, 146). Ces *rationes* ont donc deux faces, une face active (potentialité d'intelliger/de signifier) et une face passive (potentialité d'être intelligé/d'être signifié), ce qu'une seconde génération de Modistes précise en introduisant la distinction entre modes actifs et modes passifs.

3. Nous empruntons à Wallerand, qui fut le premier éditeur de Siger de Courtrai, ce néologisme. On ne peut traduire *modus intelligendi* par mode de concevoir qui correspond au latin *modus concipiendi*. Il nous semble utile d'avoir un verbe correspondant à l'adjectif *intelligible* et au substantif *intellection*.

Reprenons l'ensemble du système à la lumière de cette distinction. Le *modus intelligendi passivus* est la propriété de la chose en tant qu'elle est appréhendée par l'intellect. Le *modus intelligendi passivus* est donc matériellement identique au *modus essendi* et ne s'en distingue que formellement par la *ratio intelligendi* qui le rend intelligible. Le *modus significandi passivus* est la propriété de la chose en tant qu'elle est signifiée par la voix. Le *modus significandi passivus* est donc matériellement identique au *modus essendi* et ne s'en distingue que formellement par la *ratio significandi* qui le rend signifiable. Dans ce contexte, *ratio* exprime une potentialité qui, lorsqu'elle est réalisée, devient propriété ou *modus*. On reconnaît là une application de la distinction aristotélicienne entre la puissance et l'acte.

Le *modus intelligendi activus* est la propriété qu'a l'intellect d'intelliger la propriété de la chose. Notons que l'intellect est à entendre ici comme une matière et signifie simplement que le concept, résultat de l'opération d'intellection, est de nature intellectuelle. Il ne faut pas confondre cet intellect-matière, support de l'intellection, avec l'intellect-agent qui réalise non seulement l'intellection mais encore la signification. Dans une terminologie ici encore empruntée à Aristote, on dit que l'intellect, dans le premier cas, est « cause matérielle » du concept, alors qu'il est, dans le second cas, « cause efficiente ». C'est donc la conjonction d'une propriété de la chose potentiellement intelligible et d'un intellect potentiellement « intelligeant » qui permet la formation d'un concept.

Le *modus significandi activus* est la propriété qu'a la voix de signifier la propriété de la chose, ce qui rend compte du fait que le signe est de nature vocale. C'est la conjonction d'une propriété de la chose potentiellement signifiable et d'une voix potentiellement significative qui permet la formation d'un signe, ou plus exactement d'un « consigne » (*consignum*), comme nous allons le montrer après avoir résumé en un schéma ce que nous venons d'exposer.

| MODUS ESSENDI | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| matière : propriété de la chose | |
| forme : <i>ratio essentiae</i> | |
| MODUS INTELLIGENDI PASSIVUS | MODUS SIGNIFICANDI PASSIVUS |
| matière : propriété de la chose | matière : propriété de la chose |
| forme : <i>ratio intelligendi</i> | forme : <i>ratio significandi</i> |
| MODUS INTELLIGENDI ACTIVUS | MODUS SIGNIFICANDI ACTIVUS |
| matière : propriété de l'intellect | matière : propriété de la voix |
| forme : <i>ratio intelligendi</i> | forme : <i>ratio significandi</i> |

2. Signification et consignification.

Laissons pour le moment de côté les rapports entre intellection et signification pour préciser la manière dont se constitue une unité linguistique. Soit les propriétés réelles fondamentales de repos, stabilité (*modus habitus*) et de mouvement, de devenir

(*modus fieri*). En tant que ces propriétés sont, en même temps qu'une chose particulière, signifiées par la voix, elles font du mot un nom ou un verbe. Le nom est en effet une manière particulière de signifier la chose : le nom signifie la chose sur le mode du repos. On dit qu'il *signifie* la chose en *consignifiant* cette propriété de repos. C'est pourquoi le système que nous avons précédemment exposé est proprement celui de la *consignification* (et de la cointellection). Le signe se forme à partir d'une chose signifiable et d'une voix potentiellement significative. Le consigne se forme à partir d'une propriété de la chose signifiable⁴ et d'une voix potentiellement consignificative. Le signifié ne peut s'unir à la voix que si l'ensemble peut se rapporter à quelque chose (*ratio significandi*) : « Le mot (*dictio*) désigne pour moi la relation de la voix significative à la chose signifiée » (Martin de Dacie, p. 82). Le mode de signifier ne peut s'unir à la voix que si l'ensemble peut se rapporter à quelque propriété de la chose (*ratio consignificandi*) : « Lorsqu'il est dit que les modes de signifier actifs réfèrent aux modes d'être, je dis que, à proprement parler, ils ne réfèrent pas mais que ce sont des relations particulières par lesquelles la voix significative réfère aux modes d'être consignifiés (...) » (Radulphus Brito, p. 173). C'est par un acte subjectif de signification que la relation à la chose ou à sa propriété se produit. C'est en effet l'intellect (agent) qui confère à la voix la potentialité de signifier et de consignifier (Thomas d'Erfurt, p. 136) : « La voix⁵ est formellement le signe de la chose et le consigne de sa propriété ; il y a donc dans la voix une *ratio significandi* par laquelle la voix réfère à la propriété de la chose » (Radulphus Brito, p. 160). L'acte subjectif de signification est la répétition de l'acte originel d'institution des noms. L'« impositeur » dut en effet à la fois connaître les choses et leurs propriétés pour savoir si elles étaient signifiables, et les sons eux-mêmes pour ensuite les « frapper de signification », selon l'heureuse formule d'Heidegger (p. 140). On comprend à quoi se rapporte la « double articulation » dont nous parlions au début de cet article. La voix devient d'abord significative puis consignificative. L'unité consignificative ou consigne est l'unité linguistique complète, puisque composée d'un support matériel, d'un signifié et de modes de signifier qui la caractérisent grammaticalement. Nous laissons de côté le problème de savoir s'il peut exister des voix qui ne soient que significatives, ce qui est la définition propre de la

dictio, produit de l'opération de signification⁶. L'unité linguistique achevée est le *constructible* ou partie du discours, et celle-ci est l'unité minimale de la grammaire.

C'est parce que *souffrance* signifie une chose et en consignifie les propriétés de repos et d'indépendance que ce mot peut être construit : ces propriétés ou modes de signifier le constituant comme constructible et sont définies dans une partie des traités nommée *Etymologia*. D'autres propriétés générales ou modes de signifier permettront d'établir les règles de construction de la *Diasynthetica*, ce qui donnera à l'ensemble du système grammatical une grande homogénéité puisque les constructibles et les règles de construction sont établis à partir du même principe, le mode de signifier. En montrant les « causes » de ce principe, son origine, son ancrage dans le monde réel, on a ainsi justifié que la grammaire n'est pas une pure « fiction », ce qui est nécessaire pour affirmer son caractère scientifique. Cette démonstration fait l'objet du *Proemium*, préambule théorique qui précède les deux autres parties (Etymologie, Syntaxe) et qui est un préalable à leur existence.

Les Modistes, par cette théorie, proposent une réponse à une difficulté ancienne que soulevait déjà Abélard au siècle précédent. Il voyait dans le langage des éléments qui participaient à sa fonction significative, mais également d'autres (cas, genre) qui ne semblaient nullement nécessaires à la désignation de l'objet et paraissaient relever de la seule construction (Jolivet, p. 38). Par là, toute une partie du langage, relevant uniquement de la construction (et donc de la grammaire) semblait tout à fait arbitraire en vue de la fonction significative du langage et son existence était difficile à justifier. Pour les Modistes, tous les modes de signifier sont, bien que de manière différente, principes de construction, que ce soit les modes de signifier essentiels définissant les parties du discours et leurs espèces, ou les modes de signifier accidentels définissant leurs accidents. De ce point de vue, comme le dit justement Heidegger (p. 155), les modes de signifier sont à envisager téléologiquement dans la mesure où on pose comme modes de signifier exactement ceux dont on a besoin pour le fonctionnement de la syntaxe. Cependant ces modes de signifier relèvent bien d'un type particulier de signification, ce qui leur donne une certaine motivation, valable pour tous les modes de signifier : on ne peut donc, sur le critère de la signification, établir une ligne de partage entre propriétés grammaticales qui relèvent de la signification et propriétés grammaticales qui relèvent de la construction. Tous les modes de signifier correspondent à des manières particulières d'appréhender la chose. Ajoutons que la construction elle-même devient motivée, non seulement parce que ses constituants le sont, mais également parce que les principes qui régissent la construction des termes sont eux-mêmes des modes de signifier, ce que l'on justifie en disant que la construction dans le langage est l'analogie de la composition dans le monde réel.

6. Nous avons consacré au problème de la définition modiste du mot et de la partie du discours un article dans *Histoire Epistémologie Langage*, 1981 3,1.

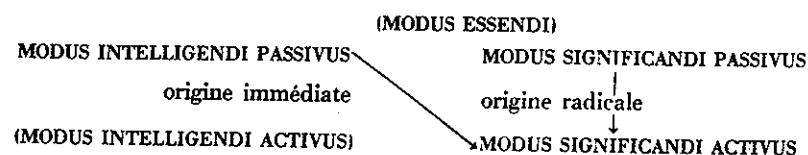
4. On trouve dans les textes modistes une grande variété terminologique qui repose sur une ambiguïté assez compréhensible. La propriété de la chose, considérée en elle-même, est dite *signifiable*. Si on la considère sous un autre angle, à savoir qu'elle est nécessairement signifiée en même temps que la chose elle-même, on la dira plutôt *consignifiable*. Ces deux aspects sont tout à fait compatibles et dépendent simplement du degré d'indépendance qu'on assigne aux opérations de signification et de consignification.

5. Il est parfois difficile de traduire le mot *vox*. Si on parle d'une signification non encore effectuée, il s'agit de la « voix », du pur son, et *ratio* désigne une potentialité. Mais si on réfère à une signification effectuée, il s'agit du mot, et *ratio* désigne sa propriété. Il est, selon nous, impossible de traduire systématiquement *vox* par mot, dans la mesure où existe le terme *dictio*, défini comme *vox significativa*, ce qui implique que la *vox* par elle-même n'est pas significative. C'est pourtant ce que font souvent les traducteurs anglo-saxons en rendant *vox* par *word*.

3. Signification et intellection.

Le mode de signifier a pour origine la propriété de la chose ou *modus essendi*. Le *modus essendi* est une nécessité pour la théorie : l'intellect, en effet, est une « puissance passive » (Jean de Dacie, p. 238) qui, de lui-même, ne passe pas à l'acte : « L'intellect n'est pas une cause suffisante des modes de signifier s'il n'est pas d'abord mis en mouvement (*moveatur*) par les modes d'être » (Radulphus Brito, p. 168). L'intellect ne peut se mettre en mouvement que si quelque chose d'extérieur à lui le provoque : il ne peut penser que s'il existe une chose pensable, ne peut signifier que s'il existe une chose signifiable.

Les premiers Modistes considèrent généralement qu'il y a médiation du *modus intelligendi* entre le *modus essendi* et le *modus significandi*. L'introduction de la distinction entre modes actifs et passifs permet de préciser le rapport entre les trois modes d'être, d'intelliger, de signifier. Le *modus significandi activus* a une double origine : une origine « radicale » dans le *modus significandi passivus*, une origine « immédiate » dans le *modus intelligendi passivus*, ce que nous pouvons schématiser de la manière suivante :



L'origine radicale exprime le fait qu'il suffit qu'existe une propriété signifiable pour que la voix la signifie et devienne partie du discours. Le rapport direct du mode de signifier actif à la propriété de la chose permet de rendre compte de la passivité de l'intellect et garantit d'autre part que les modes de signifier ne sont pas des produits de l'imagination, des « fictions » (Thomas d'Erfurt, pp. 136-138). Mais les modes de signifier actifs proviennent immédiatement des modes d'intelliger passifs, parce qu'ils ne proviennent des modes d'être que si ces modes d'être sont appréhendés par l'intellect⁷.

L'origine « immédiate » des modes de signifier est fondamentale en ce qu'elle permet aux Modistes de résoudre certaines difficultés. À regarder le signifié et le mode de signifier d'un mot, il semble impossible que la chose signifiée par le mot ait réellement la propriété correspondant au mode de signifier en question. Ainsi le mot *rien* et avec lui tous les termes désignant des négations ou des privations, ne désigne aucune substance. Comment la chose signifiée par ce mot peut-elle réellement avoir les pro-

priétés d'essence déterminée et d'indépendance qui caractérise le substantif ? Comment, par ailleurs, expliquer que le mot *mouvement* puisse signifier la chose en considérant une propriété de repos, puisque ce mot est un nom, alors que les propriétés de mouvement et de repos sont contradictoires ?

Il y a ici deux problèmes distincts. Le premier problème est celui de l'existence de la chose : si la chose correspondant au mot n'existe pas, comment peut-elle avoir des propriétés à l'origine des modes de signifier de ce mot ? Ici la réponse des Modistes est simple et classique. Certaines choses n'ont d'existence que « dans l'âme » (Thomas d'Erfurt, p. 140). Pour une chose de cette nature, son mode d'être est identique à son mode d'intelliger. « son être effectif est son être connu » (Heidegger, p. 146). Dans le second cas, il s'agit du rapport entre chose et propriété. La réponse des Modistes est originale : le mode de signifier d'un mot, la manière particulière dont le mot signifie la chose, n'a pas nécessairement pour origine une propriété de la chose signifiée par ce mot (Jean de Dacie, pp. 238-239 ; Thomas d'Erfurt p. 138, etc.) : « Une chose peut être signifiée différemment de ce qui est réellement (*possibile est aliquid significare alio modo quam est in re*). Cependant quelque chose peut réellement correspondre à un tel mode de signifier » (Pseudo Albertus Magnus, p. 46). Il suffit d'une part que la chose existe, que ce soit un *ens reale* ou un *ens rationis*, et d'autre part que la propriété en question existe, que ce soit une propriété de cette chose même ou celle d'une autre chose, pour que l'intellect puisse les concevoir et les signifier simultanément : « La chose signifiée par le mot *mouvement* n'a pas le mode d'être qui est le mode de la disposition stable, ni le mode d'être qui est le mode de l'indépendance et cependant *mouvement* signifie sur le mode de la disposition stable ou de la permanence et sur le mode de l'indépendance. Donc n'importe quelle chose peut être signifiée sur n'importe quel mode de signifier, même si elle n'a pas un tel mode d'être [correspondant à ce mode de signifier] » (Jean de Dacie, p. 250). Toute chose peut être signifiée sur n'importe quel mode : « La même chose, tombant sous le mode de signifier d'un nom, fait un nom, tombant sous le mode de signifier d'une autre partie du discours, fait une autre partie du discours » (Boèce de Dacie, p. 54).

On doit noter ici un certain flottement dans la théorie sur le fait de savoir si le signifié est la chose ou le concept, c'est-à-dire si on privilégie l'origine « immédiate » ou l'origine « radicale ». On trouve en effet chez Boèce de Dacie le passage suivant qui doit être comparé à celui que nous venons de citer : « Tel concept mental, tombant sous le mode de signifier spécifique du nom, est le signifié d'un nom, et sous le mode de signifier du verbe, est le signifié d'un verbe et ainsi de suite ; en effet *souffrance*, *souffrant*, (*je*) *souffre*, (*douloureusement*)⁸, *aïe* signifient la même chose »

7. Il est cohérent avec la théorie que le mode de signifier actif provienne du mode d'intelliger passif et non du mode d'intelliger actif. Ce dernier est, en effet, la propriété de l'intellect à intelliger : il ne peut donc être à l'origine de la propriété de la voix à signifier. Répétons que le mode d'intelliger actif exprime la propriété de l'intellect en tant que matière et non en tant qu'agent (cf. plus haut).

8. On a ici l'adverbe *dolenter* qu'on ne peut traduire par un adverbe français de même radical. Si on traduit par *douloureux*, c'est alors le verbe qui manque à la série. En fait pour les Modistes, si toute chose peut être signifiée sur n'importe quel mode, le fait qu'un même signifié ne se réalise pas toujours, dans la langue, en toutes les parties du discours possibles, ne semble pas poser de problème dans la mesure où on ne prend jamais en considération le lexique comme tel.

(Boèce de Dacie, pp. 55-56). Cet exemple classique que donne Boèce de Dacie illustre bien la position affirmée : la forme que prend la signification dans un mot est indépendante de la signification elle-même.

Nous prendrons un dernier exemple, souvent discuté, celui du mot *deitas*, « déité ». Le mot *deitas* a le genre féminin qui est un mode de signifier ayant traditionnellement pour origine une propriété de passivité (!). Or, il est bien sûr impossible qu'une telle propriété soit réellement celle de Dieu. Cependant, en tant que nous concevons Dieu comme remué par nos prières, nous l'imaginons comme étant passif et lui attribuons le mode du genre féminin (Radulphus Brito, p. 168). On voit bien le fonctionnement de la double origine : le mode de signifier en question est bien *radicalement* issu d'une propriété réelle puisqu'il existe des êtres (les femmes !) possédant effectivement cette propriété. Cependant *immédiatement* il provient du mode d'intelliger passif, puisque c'est au niveau de l'intellection, et non dans la réalité que la « chose » Dieu et la propriété sont d'abord associées puis ensuite signifiées. Cette solution permet de donner une réponse au problème des Universaux que l'on qualifie souvent de « réalisme modéré ». Les Modistes considèrent en effet qu'il n'existe de choses que particulières. Le nom commun est défini par un mode de signifier qui ne peut avoir pour origine une propriété réelle des choses ; cependant, l'intellect peut concevoir, en différentes choses, une essence commune qu'il peut ensuite rapporter aux objets singuliers. Chaque objet singulier pourra alors être conçu, et signifié « sur le mode du commun » (*modus communis*), mode qui s'oppose au « mode du propre » (*modus appropriati*), constituant la catégorie du nom propre, par lequel l'objet singulier est saisi en tant que tel (cf. Martin de Dacie, p. 20, Thomas d'Erfurt, p. 156 ; Heidegger, p. 178 et sq.).

Les discussions sur les rapports entre signifié et modes de signifier d'un mot font apparaître que les propriétés, à l'origine des modes de signifier, ne sont pas des propriétés de signification et qu'il ne faut pas les confondre avec les catégories logiques. Ce point est en fait controversé. Pour Boèce de Dacie par exemple, il se peut que ce soit les mêmes propriétés des choses dont le grammairien tire les modes de signifier et le logicien les prédicaments, ainsi par exemple la qualité (p. 70). Cependant il semble plus généralement admis que la qualité comme mode de signifier et la qualité comme catégorie logique sont distinctes : on ne peut donc dire, avec Priscien, que le nom signifie la substance avec la qualité⁹, puisqu'il existe des noms qui ne désignent aucune qualité ou aucune substance (cf. l'exemple du mot *rien*). Un problème analogue se posait aux théologiens à propos du nom de Dieu ; si on dit que le nom signifie

9. Cf. Roger Bacon, p. 6 : « Lorsque l'on dit que tout nom signifie la substance et la qualité, cela implique qu'un mot adjectif, comme « blanc », signifie la substance et la qualité selon le grammairien ; bien que Boèce ait dit qu'il ne signifie que la qualité, il n'y a pas contradiction, car « blanc » signifie seulement la blancheur, qui est une qualité selon le logicien, bien qu'il se compose de substance et de qualité selon le grammairien (...). »

la substance avec la qualité, comment Dieu peut-il être nommé ? : « Comment trouver en Dieu substance et qualité ? Dieu est simple, il est, tout court » (Chenu 1957, p. 103). Thomas d'Aquin est par là amené à distinguer entre modes de signifier et prédicaments. Pour Jean de Dacie, le mode de signifier n'a jamais pour origine le signifié : même dans un mot comme *fieri*, qui signifie « devenir » et, comme verbe, « sur le mode du devenir » (*per modum fieri*), « le signifié est bien distinct du mode de signifier » (p. 214). A partir des deux propositions que : 1) le mode de signifier d'un mot n'a pas (nécessairement) pour origine une propriété de cette chose même qui est signifiée par le mot et que 2) les propriétés dont il s'agit ne sont pas des propriétés de signification (au sens où « rationnel » par exemple est une propriété de « homme »), les Modistes peuvent conclure que le signifié et les modes de signifier d'un mot ne sont pas nécessairement dépendants, c'est-à-dire que les caractéristiques grammaticales d'un mot n'ont pas pour « cause » son signifié. Ils s'opposent par là à toute une tradition étymologique qui établissait des liens entre la forme et le signifié d'un mot. Cette conclusion est très forte dans la mesure où elle fonde l'autonomie de la sphère grammaticale¹⁰ et justifie par là la position théorique soutenue par les Modistes de l'éviction de la signification du champ grammatical, au profit exclusif de la consignification. Puisque les propriétés consignées n'appartiennent pas nécessairement à la chose signifiée, et qu'elles peuvent en fait appartenir de manière indifférente à n'importe quelle chose¹¹, la grammaire peut très bien ignorer ces choses, c'est-à-dire la spécificité lexicale de l'unité linguistique, pour ne considérer que les modes de signifier, les catégories grammaticales, de manière abstraite. C'est ainsi effectivement que fonctionnent les grammaires : les différents types de construction sont décrits de manière très générale, par les modes de signifier requis des constructibles et jamais n'intervient la spécificité lexicale de l'unité linguistique porteuse de ces modes de signifier, puisque celle-ci est considérée comme n'ayant aucune incidence sur sa construction. Les unités lexicales ne sont là, dans un second temps, qu'à titre d'exemples.

10. À l'autonomie de la sphère grammaticale répond l'autonomie de la sphère logique, dans la mesure où l'expression est autonome par rapport à la signification et inversement : « Duns Scot souligne par-dessus tout l'autonomie du Logique, du sens dans le jugement et les combinaisons du jugement (syllogismes). Ces structures logiques ont une réalité propre, même si elles ne viennent pas à être exprimées. Elles ont « quelque chose d'antérieur » qui, pour se constituer, c'est-à-dire en fin de compte pour valoir, n'exige pas la langue (nous soulignons) ; elles sont par rapport aux mots comme tels ce qui tient à la valeur objective, c'est-à-dire à leur contenu (*significatum*) » (Heidegger, p. 121).

11. Certains auteurs mettent à cela une restriction de « convenance », de « non répugnance ». Cependant, si le mouvement peut être associé à une propriété aussi fondamentalement contradictoire que le repos, on ne voit pas bien la portée de cette restriction. Comme exemples de modes de signifier qui ne conviendraient pas au signifié du mot, Boèce de Dacie cite le comparatif pour le mot *homme* (*homo*), le féminin pour le mot *homme* (*vir*), ou le pluriel pour le nom *Socrate*.

Cette position a les avantages et les inconvénients d'une démarche généralisante. D'un côté elle permet de donner à la grammaire une grande cohérence, d'énoncer des règles de construction et de correction exhaustives, par rapport au matériau traité, ce qui aboutit en particulier à l'élaboration de ce qu'on peut, pour la première fois, appeler une syntaxe ; d'un autre côté cette généralisation se fait à partir de schémas de construction canoniques, les écarts que se permettent les bons auteurs, les figures, etc., étant systématiquement exclus de l'analyse. C'est ce que Bursill Hall résume en disant que l'exigence satisfaite par les grammairiens modistes est celle d'adéquation interne plutôt que d'adéquation externe, en empruntant ces critères à N. Chomsky.

La position théorique des Modistes s'appuie sur, ou justifie, il est difficile de le dire, des arguments proprement grammaticaux que nous résumerons en deux principes généraux :

1) Ce n'est pas la signification qui permet d'assigner les causes des constructions. Comme nous l'avons dit, les mots *souffrance* et *je souffre* signifient la chose et se construisent différemment. Voici un exemple, entre de nombreux autres : « C'est la même chose de dire *je lis* (*lego*) et *j'effectue une lecture* (*lectionem facio*). Et cependant on dit correctement *je lis Virgile* (*lego Virgilium*) et incorrectement *lectionem facio Virgilium* » (Pseudo Albertus Magnus, p. 152). Ce n'est pas, dans cet exemple, la signification qui permet d'expliquer pourquoi une construction est transitive et pas l'autre, mais le mode de signifier, c'est-à-dire la manière particulière dont cette signification se réalise. De ce fait, la paraphrase n'est plus un moyen légitime d'explication en grammaire. Résoudre un participe présent en une proposition relative, ou une construction génitive en une phrase avec *avoir* ne sert à rien. Dans ce dernier cas, d'ailleurs, une telle construction peut se résoudre de deux manières opposées, puisque *le fils de Socrate* donne *Socrate a un fils*, où le génitif devient sujet, alors que *une femme de belle allure* donne *une femme a une belle allure* où le génitif devient objet.

2) Ce n'est pas la signification qui permet de déterminer la correction des énoncés. En effet, on peut très bien avoir « convenance » entre les signifiés et construction incorrecte, par exemple dans les énoncés *Socratum (accusatif) currit* (Socrate court) ou *vir alba* (homme blanche). Inversement, il peut y avoir « non convenance » entre les signifiés et construction correcte, par exemple pour l'énoncé *l'homme est une pierre*. La signification proprement dite est renvoyée à la logique car si, pour le grammairien, les deux phrases *l'homme est une pierre* et *l'homme est rationnel* sont également correctes, il revient à la logique de déterminer, à partir de l'analyse des significations, que l'une est vraie alors que l'autre est fautive. C'est d'ailleurs pourquoi certains auteurs considèrent que la grammaire est antérieure à la logique : pour pouvoir dire d'un énoncé s'il est vrai ou faux, il faut d'abord qu'il ait été correctement construit.

Les Modistes, à la recherche des causes de la grammaire, élaborent une doctrine qui leur permet de fonder les catégories grammaticales. Toutes les catégories dont a besoin la grammaire sont ainsi justifiées comme étant les corrélats vocaux de propriétés réelles. Il est clair que le « rasoir d'Ockham » guette, car ce système permet une multiplication incontrôlée des catégories, selon les besoins du raisonnement. C'est ce

qui sera reproché aux Modistes au XIV^e siècle. Nous avons voulu montrer cependant que la cause assignée aux catégories grammaticales reposait sur une théorie sémantique particulière, celle de la consignification. Ce concept a une longue histoire, dont nous n'avons pu parler ici, et on le retrouve avec des acceptions différentes, chez un logicien comme Boèce, un dialecticien comme Abélard, des grammairiens comme Bernard de Chartres ou Pierre Hélie, etc.¹². L'utilisation particulière qu'en font les Modistes, et le rôle central qu'il joue dans leur grammaire est tout à fait original.

C'est en insistant sur l'originalité de la doctrine grammaticale que nous voulons ici conclure. La théorie des modes de signifier permet de constituer, de définir les constructibles par certaines propriétés et d'autre part d'établir des règles de construction à partir d'autres propriétés. La syntaxe n'est donc pas une simple extension des potentialités des constructibles, puisque ces potentialités ne peuvent s'actualiser que parce qu'elles sont requises par des règles syntaxiques les organisant de manière spécifique. D'autre part les règles elles-mêmes sont dépendantes des propriétés définitoires des constructibles, dans la mesure où elles resteraient des schémas vides si les constructibles n'avaient pas été préalablement « préparés et disposés », par leurs modes de signifier précisément, à les instancier. On comprend dès lors que ces traités s'intitulent *De modis significandi*, puisque le concept de mode de signifier régit chacune des trois parties des traités : dans la première partie, ou *Proemium*, les modes de signifier sont établis comme principe de la grammaire ; dans la seconde partie, ou *Etymologia*, ils permettent de définir les parties du discours, leurs espèces, leurs accidents ; dans la troisième partie, ou *Diasynthetica*, ils servent à expliquer la construction et la correction des énoncés.

12. Ce concept de consignification semble avoir toujours eu une orientation syntaxique, désignant un type de signification dépendant non pas du *significatum*, de la relation à la chose, mais de la relation aux autres parties du discours. On peut citer brièvement quelques-unes de ses acceptions principales. 1) On oppose parties signifiantes (nom-verbe) et parties consignifiantes (en particulier prépositions et conjonctions) qui ne signifient que lorsqu'elles sont jointes aux premières ; 2) On oppose signification principale et signification secondaire ou consignification : *albus* et *albedo* signifient la même chose « blancheur » mais *albus* en tant qu'adjectif consignifie l'individu qui est porteur de la blancheur ; 3) On oppose signification essentielle, immuable, et signification accidentelle, variant selon les énoncés : les trois énoncés *le Christ est né*, *le Christ naît*, *le Christ naîtra* correspondent au même énonçable mais le consignifient de manière différente. On distingue ainsi entre temps signifié (temps chronologique de l'événement) et temps consignifié (temps de l'énoncé, dépendant du moment d'énonciation) ; 4) Chez les grammairiens enfin, les consignifications étaient souvent les accidents des parties du discours, par opposition à leur signification qui permettait de les définir.

Bibliographie

- BURSILL HALL, C., 1971, *Speculative grammars of the Middle Ages. The doctrine of partes orationis of the Modistae*, Mouton, Paris.
- CHENU, M. D., 1936, « Grammaire et théologie au XII^e et XIII^e siècles », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, X, pp. 5-28, Paris, Vrin.
- 1957, *La théologie au XIII^e siècle*, Paris, Vrin.
- HEIDEGGER, M., 1916, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. par F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.
- JOLIVET, J., 1969, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin.
- 1970, « Grammaire et langage chez Boèce de Dacie », *Le Moyen Age*, 76, pp. 307-322.
- JOLY, A. et STEFANINI, J., 1977, *La grammaire générale, des Modistes aux Idéologues*, Lille III, PUL.
- PINBORG, J., 1967, *Die Entwicklung der Sprachtheorie in Mittelalter*, Munster, Aschendorff & Copenhagen, Arne Frosst-Hansen.
- 1972, *Logic und Semantic in Mittelalter, Ein überblick*, Problemata Frommann-Holzboog 10.
- ROBINS, R. H., 1950, *Ancient and medieval grammatical theory in Europe*, Kennit Press, Londres.
- ROSIER, I., 1981, « La notion de partie du discours dans la grammaire spéculative », *Histoire Epistémologie Langage*, 3, 1, pp. 49-62.
- *La grammaire spéculative des Modistes*, à paraître, P.U.L., Lille.
- STIKER, H. J., 1972, « Une théorie linguistique au Moyen Age : l'école Modiste », *revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 56, pp. 585-616.
- THUROT, Ch., 1869, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, Paris, Imprimerie Impériale.