Thèse de doctorat en cotutelle

Doctorat en Philosophie (CNU 17)
UMR 8163 STL
Université Lille III - ED SHS

Dottorato in
Forme e Storia dei Saperi Filosofici
nell'Europa Moderna e Contemporanea
Università del Salento

Translatio signorum

Penser les signes à l'Âge classique à partir de la division

signum formale / signum instrumentale

Hélène LEBLANC

Sous la direction de :

Philippe HAMOU (Université Paris Ouest Nanterre La Défense)

Giulia BELGIOIOSO (Università del Salento)

Membres du Jury :

Laurent CESALLI (Université de Genève)

Costantino MARMO (Università di Bologna)

Edouard MEHL (Université Lille 3)

Martine PÉCHARMAN (CNRS - CRAL-EHESS)

19 décembre 2015

Remerciements

En tout premier lieu, à Philippe Hamou et à Giulia Belgioioso, qui ont dirigé cette thèse, des débuts périlleux de ma réflexion aux toutes dernières relectures, ainsi qu'aux membres du jury, qui ont accepté de lire ce travail et de participer à la soutenance.

A l'UMR STL qui a constitué le premier décor de l'élaboration de ce travail. Je remercie en particulier les habitants de sa bibliothèque Caroline Taillez et Jean Celeyrette, pour leur disponibilité et leur gentillesse.

Au *Centro dipartimentale di Studi su Descartes 'Ettore Lojacono'* de l'Università del Salento, où j'ai été intégrée dans le cadre de ma cotutelle. A ceux que j'ai pu y rencontrer et qui m'ont aidée de leurs conseils, et en particulier à Igor Agostini, Jean-François Courtine, et Martine Pécharman, qui a notamment rappelé Pierre Bayle à mon attention défaillante.

A mes innombrables relecteurs, sans la patience desquels ces pages seraient tout simplement illisibles. Je remercie en particulier Federico Viri, Marie-Charlotte Bailly, Véronique Decaix, ainsi qu'Edouard Jolly, Siegrid Agostini et Ophélie Desmons, pour leur soutien psychologique sans faille.

J'adresse des remerciements tout spéciaux à Costantino Marmo pour son accueil à Bologne et pour ses conseils ; à Laurent Cesalli dont la minutie des corrections restera inégalée ; et enfin à Claudio Majolino, à qui je dois l'itinéraire de mes vagabondages, de Viterbe à Lecce, et de Dante à l'Ecole de Brentano.

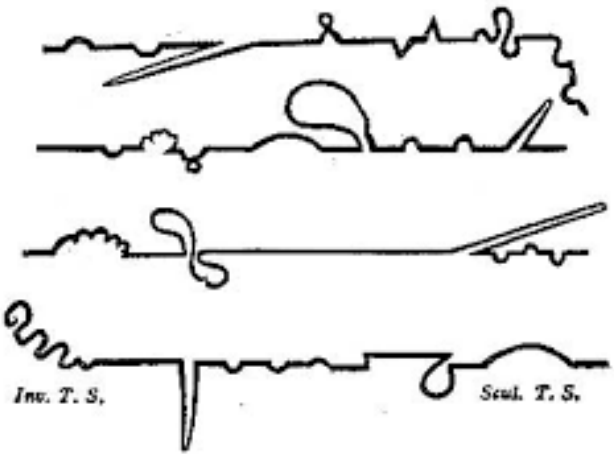
Enfin, à mon père et à nos inoubliables mercredis matins ; à ma mère, qui m'a appris à lire ; à Ariane, dont la ténacité est pour moi un modèle ; et à Guillemette, qui peut se reconnaître dans la plupart des catégories de ces remerciements.

Aux auteurs anonymes des *Cygnes à l'Âge classique* ; à mes amis, à leur ineffable soutien et à leur hospitalité homérique.

Dédicace et contre-dédicace

A Vito : « Je ne me contenterai pas d'une suscription mondaine,
feignant de te dédicacer un ouvrage qui nous échappe à tous deux ».
Adunque
« all'acqua, all'ombra, ai monti, ai fiori, all'erbe,
ai fonti, all'eco, all'aria, ai venti ».

R. Barthes, *Fragments d'un Discours amoureux,* « Dédicace »
Noces de Figaro, air de Chérubin (acte I)



Laurence Sterne, 1761, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, vol. VI, chap. XL : « I AM now beginning to get fairly into my work »…

Résumé en français

***Translatio signorum*. Penser les signes à l'Âge classique à partir de la division *signum formale / signum instrumentale*.**

L'histoire de la pensée des signes se caractérise par une oscillation entre définition large et étroite de son objet. Le XVIIe siècle constitue par rapport à cette histoire une période charnière, marquée par la tendance à une conception particularisante du signe, qui exclut en particulier que les idées puissent être considérées sous cette notion. Mais ce retour ne se fait pas de façon homogène. C'est en effet à cette époque qu'apparaît, au sein de la scolastique tardive, un débat majeur autour de la définition du signe, qui se formalise par l'introduction, au sein des traditionnelles taxinomies, de la division entre 'signum formale', qui fait écho à la tendance médiévale à inclure les concepts sous le terme de 'signes', et 'signum instrumentale', qui correspond à une définition qui remonte à Augustin, et selon laquelle le signe est exclusivement sensible, et strictement différent de la chose signifiée.

Cette thèse retrace les termes de ce débat scolastique tardif à partir du commentaire au *Peri Hermeneias* de Sebastião do Couto, afin de montrer que le XVIIe siècle se caractérise globalement par un retour à une conception strictement instrumentale du signe, qui se libère toutefois de la référence augustinienne qui lui avait donné lieu. Se démarquant de la voie qui avait fait de la *Logique de Port-Royal* le texte paradigmatique de la pensée sémiotique de l'Âge classique, on montrera ainsi que celle-ci se définit par une *translatio*, visible surtout chez Bayle, Gassendi, et Hobbes, d'un modèle linguistico-psychologique à une sémiotique régie par le paradigme du signe naturel, emblématique d'une mutation de la logique désormais ordonnée au modèle de la physique.

MOTS CLEFS : Âge classique, Bayle, Coimbra, Gassendi, Hobbes, Locke, *Peri Hermeneias*, Port-Royal, sémiotique, signe, signe formel, scolastique tardive.

Résumé en anglais

Translatio signorum.* Semiotic Theories in Early Modern Philosophy - from the division between *signum formale* and *signum instrumentale

All along its history, semiotic has oscillated between a large and a narrow definition of its object. The 17th century is, in this regard, a pivotal period, with a trend towards a narrower construal of the term 'sign', which, for most authors of that time, does not apply anymore to concepts and ideas. This move however is not an homogeneous one. The first half of the century witnesses, among late scholasticism, to an important debate about the definition of 'sign', stirred by the introduction, among traditional taxonomies, of the division between 'signum formale' and 'signum instrumentale'. The former echoed the medieval inclusion of concepts under the category of 'signs'. The latter matches the definition of Augustine, according to which the sign is exclusively sensible and strictly different from the thing signified.

The reconstruction of the terms of this late scholastic debate, which originates in Sebastião do Couto's commentary on *Peri Hermeneias*, shows that the 17th century authors have tended to return to a strictly instrumental conception of signs, but one from which the traditionnal Augustinian reference is absent. In contrast with the rather common interpretation according to which the definition of signs to be found in the *Port-Royal's Logic* offered the new paradigm for representation, this works argues that the semiotic thought of this period is better defined as a *translatio*, especially visible among Bayle, Gassendi and Hobbes, from a linguistico-pschychological model to a *natural semiotics*, emblematic of a new logic that has been submitted to physical science.

KEYWORDS: 17th century, Bayle, Coimbra, Gassendi, Hobbes, Locke, *Peri Hermeneias*, Port-Royal, semiotics, sign, formal sign, late scholasticism.

Résumé en italien

Translatio signorum. I segni nel XVII secolo tra *signum formale* e *signum instrumentale*

La teoria scolastica del segno si fonda principalmente su due testi: le prime righe del *Peri Hermeneias* di Aristotele[1] :

> Ordunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti.

ed il passaggio del *De Doctrina Christiana* di Agostino che del segno fornisce questa definizione[2]:

> *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire*

ossia :

> Il segno è una cosa che, oltre l'immagine che offre ai sensi, fa venire da sé qualcos'altro al pensiero.

Il passaggio aristotelico localizza la *doctrina signorum* assegnandogli un contesto essenzialmente psico-linguistico. Il brano agostiniano gli impone una doppia particolarizzazione che consiste, da un canto, alla sua limitazione all'interno del campo del sensibile, d'altro canto nella distinzione ontologica del segno e della cosa significata, caratterizzata dallo "aliud aliquid".

Ora, per un verso, l'interpretazione del testo di Aristotele susciterà uno forte interesse e l'intenzione di voler comprendere in modo univoco i rapporti che, tra di loro, intrattengono le parole, le idee e le cose. Per altro verso, il passaggio del *De Doctrina Christiana*, al di là della sua rilevanza teologica, e a causa della natura communicativa della situazione definita, non potrà fare a meno della distinzione ontologica che caratterizza il segno ed il significato.

I due brani erano dunque destinati ad entrare in conflitto, cristallizzando l'alternanza dialettica del pensiero dei segni, nel corso di tutta la sua storia, tra concezione larga e concezione stretta della loro definizione. La prima consiste in un approccio totalizzante che sfocia in un pansemiotismo *à la* Berkeley o *à la* Peirce. La seconda è costituita di diversi approcci particolarizzanti nei quali il segno è definito, in maniera stretta, a seconda dei diversi angoli d'attacco, come inferenza, equivalenza, simbolo, rappresentazione grafica, emblema, etc[3].

Il maggiore esempio dell'approccio particolarizzante è l'adozione in epoca medievale della definizione agostiniana, in particolare nel contesto della dottrina dei sacramenti. A partire dalla metà del XIII secolo però, la definizione diviene oggetto di critiche nel momento in cui si inizia a considerare i concetti come segni mentali. Fare dei concetti dei segni senza

---

[1] Aristotele [*Dell'espressione*, 1/ 16a 3-8] (1982), *Opere*, vol. 1, trad. it. G. Colli, Roma / Bari, Laterza, p. 51.

[2] Agostino [*De Doctrina Christiana*, II, 1, 1] (1962), J. Martin (éd.), Turnhout, Brepols, p. 32. Traduzione nostra.

[3] U. Eco (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, p. 5-8.

rischiare di attribuire loro uno statuto ontologico pericoloso, comporta spesso un utilizzo non distinto della rappresentazione e della significazione. La definizione di segno deve dunque essere modificata. Esso verrà definito in maniera più ampia come "ciò che rappresenta qualcosa d'altro rispetto alla potenza cognitiva", secondo la versione diffusa all'inizio del XVII secolo[1].

È a questa epoca che si vede apparire la denominazione di 'signum formale' per designare il concetto, il quale si distingue dal 'signum instrumentale', che è il segno nella sua accezione prima e stretta, corrispondente alla definizione agostiniana. Tali denominazioni sono i testimoni, all'alba dell'età moderna, del risorgere del dibattito sulla natura dei segni, risorgere che materializza in modo caratteristico il conflitto tra i testi del *Peri Hermeneias* e del *De Doctrina Christiana*, poiché la definizione data da Agostino sarà criticata e trasformata nel quadro stesso dei commentari al testo aristotelico, fondando in tal modo un nuovo luogo di sviluppo della dottrina dei segni, tendente all'autonomia.

L'obiettivo della tesi "*Translatio signorum.* I segni nel XVII secolo tra *signum formale* e *signum instrumentale*" è di rintracciare, in un primo tempo, i termini di un tale dibattito al fine di mostrare, in un secondo tempo, a partire da questa divisione scolastica tra 'segno strumentale' e segno formale', che il periodo studiato si caratterizza globalmente per un ritorno alla concezione del segno come segno strumentale, liberandosi, però, del riferimento agostiniano che ne era la fonte. Si tratterà allora di comprendere se questa liberazione sia volontaria e quali ne possano essere i motivi. Un tale lavoro, dunque, porta in evidenza che il pensiero semiotico della Modernità si definisce in modo caratteristico attraverso una *translatio*, attiva in particolar modo in Bayle, Gassendi e Hobbes, da un modello linguistico-psicologico ad una semiotica retta dal paradigma del segno naturale, emblematico di una mutazione della logica, che diviene epistemologia diretta da una nuova fisica, coerentemente con una tendenza generale ad abbandonare la concezione del linguaggio interiore che aveva assimilato rappresentazione e significazione.

Questa tesi si compone di due parti, che tentano di paragonare e confrontare la concezione tardo-scolastica del segno e quella dei primi moderni, non scolastici. L'ottica comparatista adottata fa riferimento particolare a Michel Foucault, che in *Les Mots et les Choses*, compara un "Âge classique" che ricopre un ampio arco temporale, al periodo, non meno lungo, proprio del Rinascimento. Proponiamo, qui, invece, una ricostruzione che si dà come "oggetto" il solo XVII secolo, inteso come un periodo cerniera durante il quale il risveglio dell'aristotelismo tradizionale, aggiunto alla persistenza dell'utilizzazione degli strumenti scolastici, crea una unità di pensiero con la quale il secolo XVIII romperà definitivamente[2]. Ma questa tesi, che si può qualificare, in una certa misura, come "deflazionista", mira, in

---

[1] Rinviamo solo, per l'inizio della critica, a Tommaso d'Aquino [*In IV Sent.*, d. I, q. 1, art. 1] (1947), *Scriptum super librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, P. Mandonnet - M.F. Moos (a cura di), Paris, Lethielleux, p. 13 : "signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti", e, per la sua versione all'inizio del Seicento, a Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*, trad. ingl. J. P. Doyle (a cura di), Milwaukee Wisconsin, Marquette University Press, p. 38 : "Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat".

[2] J. Hamesse (2012), "*Translatio Studiorum* et instruments de travail philosophiques médiévaux à l'époque scolastique", in M. Sgarbi (a cura di), Translatio Studiorum. *Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Leiden / Boston, Brill, p. 91-105, p. 102-105 ; G. Nuchelmans (1980), *Late-scholastic and humanist theories of the proposition*, Amsterdam / New-York, North Holland Pub. Co, p. 145. Cfr. anche E. J. Ashworth (2008) "Developments in the fifteenth and sixteenth centuries", in D. M. Gabbay e J. Woods (a cura di), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam / Boston, Elsevier, p. 609-643.

definitiva, a mostrare, attraverso un gioco di differenze relative, le rotture che caratterizzano l'emergenza delle teorie del pensiero moderno sul segno.

D'altronde, la delimitazione del periodo in esame si fonda sulla questione principale che è la nostra, ovvero quella di rispondere alla necessità per la semiotica contemporanea di costruire la propria storia. Gli sviluppi della scolastica tardiva intorno al segno formale non hanno mancato di attirare l'attenzione dei semiotici che, nella tradizione analitica anglo-sassone, e sulla linea del neo-tomismo, sono stati alla base di un ritorno di interesse per tali testi, manifestatosi in particolare nella riedizione dei commentari al *Peri Hermeneias* di Sebastião do Couto e di Giovanni di San Tommaso (Poinsot)[1]. Entrambi sono percepiti come i precursori diretti di Locke, presso il quale appare per la prima volta il termine stesso di 'semiotica'[2]. Il XVII secolo si apre, in tal modo, con dei magistrali sviluppi dottrinali ai quali risponderebbe l'invenzione lessicale che lo chiude.

Adotteremo quindi tale arco temporale, distinguandoci fermamente da questo approccio. In primo luogo, non si applica un principio di precauzione se si esagera l'importanza di una prima occorrenza lessicale, come allo stesso modo, il presupporre, a partire da questa sola occorrenza, l'emergenza di un'unità disciplinare garantita dal termine in questione. In secondo luogo, voler fare di Locke, come dei rappresentanti del pensiero semiotico della scolastica tardiva, dei precursori di Peirce, presuppone l'intenzione di voler forgiare una ricerca subordinata ad un modello *a priori* particolare.

Dunque, lo studio presentato mira, in maniera intrinseca, a delineare i caratteri del pensiero del Seicento sui segni, per mostrare che essa fornisce una formulazione molto precisa della dialettica tra una concezione generalizzante ed una concezione particolarizzante del segno. Tale dialettica è attiva in primo luogo ed in modo esplicito, nello sviluppo, in seno alla scolastica dell'inizio del XVII secolo, di un vivo dibattito sulla definizione del segno e di una delle sue divisioni: la divisione tra segno formale e segno strumentale. Il testo di Couto, apparso nel 1606, costituirà così il nostro *terminus a quo*, e la base intorno alla quale si ricostruiranno le differenti posizioni del dibattito. La scelta di questo testo riposa tanto sullo sviluppo magistrale che ci consegna della questione del segno, quanto sulla sua eccezionale diffusione[3]. Il *terminus ad quem* è stato fissato in risposta ai semiotici che vedevano nella fine dell'*Essay* di Locke l'invenzione lessicale che rispondeva agli sviluppi dottrinali dell'inizio del secolo. Il termine si sposterà per noi di due anni al fine di integrare la logica di Bayle, in

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), *op. cit.* ; e Poinsot [*Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poinsot*] (1985), J. N. Deely in coll. con R. A. Powell (a cura di), Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press. Su quella linea, rinviamo anche a T. A. Sebeok (a cura di) (1994), *Encyclopedic Dictionnary of semiotics*, Second Edition, Berlin / New-York, Mouton de Gruyter ; e J. N. Deely (2008), *Descartes & Poinsot : the crossroad of signs and ideas*, Scranton, University of Scranton Press.

[2] Locke [*An Essay concerning Human Understanding*, IV, chap. 21, §. 4] (1975), P. H. Nidditch (a cura di), Oxford, Clarendon Press, p. 720 : "§ 4. Thirdly, The Third Branch may be called σημειωτική, or *the Doctrine of Signs*, the most usual whereof being Words, it is aptly enough termed also λογική, *Logick* ; the business whereof, is to consider the Nature of Signs, the Mind makes use of for the understanding of Things, or conveying its Knowledge to others".

[3] Questa diffusione è attiva in particolare anche nell'area protestante. Rinviamo a C. H. Lohr (1995), "Les Jésuites et l'aristotélisme", in L. Giard (a cura di), *Les Jésuites à la Renaissance*, Paris, PUF, p. 79-91 ; e A. M. Martins (2006), "The Conimbricenses", in M. C. Pacheco e J. F. Meirinhos (a cura di), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 août 2002*, 3 vol., Turnhout, Brepols ("Rencontres de Philosophie Médiévale", n°11), p. 101-117, p. 102.

cui figura una delle rare occorrenze, presso un moderno non scolastico, di 'segno formale'[1]. Dal 1606 al 1692, è dunque questo su tale lasso di tempo di sessanta anni che vedremo costituirsi uno dei più ricchi momenti della storia del segno, una storia che concepiamo come retta da una logica dello spostamento.

La restrizione cronologica che questo lavoro si è imposta si applica a valle, nella rinuncia al cercare i precursori di tale o tale rappresentante della semiotica contemporanea. Allo stesso modo essa si applica anche a monte. Ciò vuol dire in primo luogo che non faremo un paragone, al contrario di Foucault, tra il pensiero semiotico del XVII secolo e quello del Rinascimento. In secondo luogo, si richiama l'attenzione sulla necessità di non confondere il confronto tra seconda scolastica e moderni non scolastici d'un lato, e tra Medioevo e Modernità dall'altro. La ricostruzione e la relativa esposizione delle dottrine medievali, o antiche, riguardanti il segno è per noi sempre funzionale e comandata dall'esigenza di mettere in luce l'utilizzazione che ne fanno gli autori moderni.

Da un punto di vista metodologico, dato che la questione che ordina questo lavoro risiede nel carattere problematico della definizione di segno, ci impegneremo a considerare l'aria semantica del 'segno ', certo non al punto di estenderla all'intero campo lessicale della semiotica che costringerebbe ad inglobare, solo per citarne alcuni, i termini di 'indice ', di 'simbolo', di 'reliquia', o di 'impronta'. Al contrario, appoggiandoci ad una base materiale stabile che si costituisce intorno al radicale 'sign-', lavoriamo all'identificazione di un corpus, in particolare all'interno del terzo capitolo, dove si tratta di isolare i testi nei quali, presso i moderni non scolastici, il segno è tematizzato sistematicamente. Questo metodo di individuazione delle tracce, utile alla cartografia storiografica, sarà controbilanciato da un'analisi dettagliata e precisa dei testi.

Così, Couto, come redattore del testo più diffuso sulla divisione segno formale / segno strumentale, Arnauld et Nicole, come rappresentanti del paradigma storiografico che ha fatto dell'età classica "l'âge du signe", ed infine Bayle, Gassendi e Hobbes, come attori di una tematizzazione esplicita del segno che rompe nettamente con le tradizioni precedenti, saranno i protagonisti del nostro intrigo. Ma il processo stesso di identificazione di una tale corpus, che si iscrive nella struttura del nostro lavoro, mostrerà fino a che punto questa storia sia intricata, e prenderemo in considerazione inoltre le opere degli autori che le diverse ricostruzioni storiche del pensiero semiotico dell'età classica avevano considerato come maggiori per la storia di un tale pensiero[2].

---

[1] Bayle [*Système abrégé de philosophie*, *Logique*, chap. V : « Des signes »] (1737), in *Œuvres diverses*, t. IV, La Haye (Trévoux), La Compagnie des Libraires, p. 199-524, cit. p. 237. Questo testo è datato del 1692, cfr. A. Robinet (1959), "L'aphilosophie de P. Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz", in *Pierre Bayle. Le Philosophe de Rotterdam*, P. Dibon (a cura di), Amsterdam / London / New-York / Princeton, Elsevier Publishing Company ; Paris, Vrin, p. 48-65, cit. p. 62, nota 11. Questo corpus si costruisce con l'esclusione di Leibniz, che costituisce secondo la nostra ottica un "dopo". Seguiamo H. Aarsleff (1975), "The Eighteenth Century, including Leibniz", in T. A. Sebeok, *Historiography of Linguistics*, Paris / La Haye, Mouton ("Current Trends in Linguistics", n°13), p. 383-467, cfr. p. 383-410. Sulla semiotica leibniziana, rinviamo a M. Dascal (1978), *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier e (1987), *Leibniz. Language, Signs and Thought. A Collection of Essays*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company ("Foundations of Semiotics", vol. 10); e S. Meier-Oeser (1997), *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der früher Neuzeit,* Berlin / New-York, Walter de Gruyter, p. 384-389 e 402-415.

[2] A. Eschbach e J. Trabant (1983), *History of Semiotics*, Amsterdam / Philadelphia, Benjamins ("Foundations of Semiotics", 7) ; J. Deely (1990), *Basics of Semiotics*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 108-124 ; S. Meier-Oeser (1997), *Die Spur des Zeichens, op. cit.*; (1998), "Zeichenkonzeptionen in der allgemeinen Philosophie von der Renaissance bis zum frühen 19. Jahrhundert", in R. Posner, K. Roberin, T. A. Sebeok,

Signum formale / signum instrumentale *: il dibattio sulla definizione di segno nella scolastica tardiva*

La prima parte mostra come la critica storica e diffusa ad Agostino dia luogo alla divisione tra 'segno formale' e 'segno strumentale', a partire dalle *Quaestiones* sui segni di Sebastião do Couto, che costituiscono il suo commentario al primo capitolo del *Peri Hermeneias* di Aristotele[1]. Questo testo si inserisce nel famoso *cursus* elaborato a Coimbra, che ha conosciuto una grande diffusione durante tutto il XVII secolo, criterio sul quale ci si appoggia per mostrare che gli autori non scolastici erano ben a conoscenza di un tale dibattito.

Il primo capitolo presenta la suddetta divisione, secondo l'ottica di una ricontestualizzazione in rapporto alla tradizione medievale, a partire dal testo di Couto. La difesa della divisione, per come essa è presentata dal gesuita, è studiata in particolare nelle sue caratteristiche e nel suo contesto immediato, al fine di mostrare, in rapporto alla tradizione medievale, ciò che ne determina l'originalità.

Constatiamo, per un versante, lo sviluppo del commentario del primo capitolo del *Peri Hermeneias*, in rapporto al resto del trattato, e l'ampliamento della tematica del campo linguistico ad un campo semiotico più largo, di cui è sintomatico il titolo delle questioni che commentano il capitolo (*De signis*), il quale non era stato diffuso in maniera significativa prima dell'epoca di Couto. Tale inflazione si può spiegare attraverso delle ragioni storiche e tematiche, legate in particolare al ritorno del tomismo nel XVII secolo, così come attraverso delle ragioni formali, legate all'evoluzione del genere del commentario proprio in queste stesse scuole.

Per altro verso, si elimina, studiando la traduzione che Couto sceglie per il suo commento, la possibilità di un mutamento radicale nell'interpretazione del passaggio di Aristotele. Si tratta per Couto, come per i suoi predecessori, di una lettura di ispirazione neo-platonica che disegna una gerarchia tra i quattro termini della relazione semantica elencata da Aristotele che, dal XIV secolo, aveva dato luogo ad una relazione semiotica omogenea che unisce in generale i quattro termini. Il concetto può essere detto segno delle cose. Ma, una volta di più, tale mutamento si effettua nel medioevo e non caratterizza profondamente l'epoca di Couto. La traduzione di Argyropoulos tuttavia, scelta da Couto, testimonia di un movimento di tecnicizzazione del vocabolario del segno che tende a distinguere 'signum' et 'nota'.

Infine, lo stabilirsi di una definizione larga del segno, in contrappunto alla definizione agostiniana, è anch'essa tradizionale e largamente diffusa nei contesti logico e teologico

---

Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, vol. 2, Berlin / New-York, de Gruyter, p. 1199-1232 ; e (2011), "Medieval Semiotics", in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval ; J. Trabant (1998), "Zeichenkonzeptionen in der Logik von der Renaissance bis zum frühen 19. Jahrhundert", in R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur,* vol. 2, Berlin / New-York, de Gruyter, p. 1263-1280; M. L. Bianchi (a cura di) (1999), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki; O. Calabrese (2001), *Breve storia della semiotica : dai Presocratici a Hegel*, Milano, Feltrinelli; e in generale R. Posner – K. Robering – Thomas A. Sebeok (1997-2003), *Semiotik, op. cit*.

[1] Couto [*Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*] (1607), Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon ; e (1607) Coloniae Agrippinae, Apud Bernardum Gualthierum, ristamp. Hildesheim, Olms, 1976.

prima di Couto. L'originalità fondamentale di Couto (o almeno della sua epoca) è di trasporre questa definizione complessa (la definizione agostiniana ed il suo corrispondente critico) nel contesto del commentario del *Peri Hermeneias.* Sebbene il riferimento agostiniano aderisca apparentemente al contesto semantico del testo aristotelico, come, alla stessa maniera, all'interpretazione neo-platonica del passaggio, queste non sono che delle ragioni frammentarie che non devono sviarci: Couto riutilizza degli elementi tradizionali che si trovavano già nei testi che esponevano la dottrina dei segni dal XIII secolo.

A partire da questa distinzione tra gli elementi tradizionali e dei cambiamenti originali che il testo di Couto testimonia, si è effettuata un'analisi letterale, concentrata sulla *quaestio* 2, la quale concerne le divisioni dei segni. Evidenziamo, poi, la gerarchia implicita che pone la divisione tradizionale tra segno naturale e segno d'instituzione, e la nuova divisione tra segno formale e segno strumentale, in posizione dominante in rapporto alle altre divisioni prese in prestito alla dottrina tradizionale, come quelle tra : segno rimemorativo, dimostrativo e prognostico, tra segno proprio e segno improprio, e tra segno pratico e segno speculativo. In seguito, abbiamo studiato in maniera più specifica la divisione tra segno formale e segno strumentale, per analizzarne le problematicità, seguendo l'ordine delle questioni poste da Couto : 1. Se le specie intelligibili e i concetti sono essi dei segni; 2. Se un segno deve significare nell'attualità; 3. Se, al di fuori delle specie e dei concetti, vi siano altri segni formali, e se la conoscenza di un segno differisce necessariamente dalla conoscenza di ciò che significa.

Avendo compreso e avendo stabilito la divisione di cui Couto prende la difesa, il secondo capitolo mira a ricostruire il dibattito sull'esistenza del segno formale, tanto dalla parte delle fonti citate dallo stesso Couto per legittimare questa nuova divisione, quanto dalla parte della diffusione di quest'ultima presso i suoi contemporanei, e ciò al fine di notare che la divisione, lungi dall'essere una sorta di hapax filosofico, era ampliamente diffusa all'inizio dell'epoca moderna. Siamo passati così alla ricostruzione delle differenti posizioni, che caratterizzano un'ampia tendenza, attiva in seno alla stessa scolastica, a considerare il segno come esclusivamente strumentale.

Si è rimasti in una primissima fase aderenti al testo di Couto per mostrare attraverso quali riferimenti medievali egli legittimi l'utilizzo di 'segno formale', applicato alle *species* ed ai concetti. Abbiamo analizzato i tre tipi di riferimenti impiegati dal gesuita: le autorità medievali, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, che riguardano in generale il contesto teologico, il riferimento a Egidio Romano ed il rinvio a Soncina (Paolo Barbo), domenicano del XV secolo, unico riferimento della seconda scolastica, in un contesto in cui si tratta per l'appunto di mostrare che la divisione tra segno formale e segno strumentale "non fosse sconosciuta ai filosofi antichi"[1].

Questa analisi ha permesso di mettere in luce la strategia di legittimazione di Couto. Egli utilizza dei testi di riferimento che giustificano il nominare 'segno' le *species* e i concetti, in quanto rappresentano le cose, e che corrisponde all'ampia definizione di segno come "qualche cosa che rappresenta qualcosa d'altro rispetto alla potenza cognitiva". Sebbene i testi citati non sono mai espliciti rispetto ad una tale denominazione.

---

[1] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*] (2001), *op. cit.*, nota 38, p. 176 : "Signorum divisio in formalia et instrumentalia non latuit antiquos philosophos".

In particolare, Couto poteva dare l'impressione di trattare con più d'enfasi il riferimento ad Egidio Romano, essendo citato quest'ultimo per ben due volte nel passaggio che funge da legittimazione. La critica ha così creduto poter individuare questo autore come la fonte di tale denominazione[1]. In realtà, non si trova nell'agostiniano, all'interno dei passaggi citati, uno sviluppo specifico sul 'segno formale'.

La denominazione è allo stesso modo assente dal testo di Soncina, unico riferimento "moderno" di Couto. Si deve dunque concludere per la novità della divisione segno formale / segno strumentale, di cui si deve situare l'origine nel XVI secolo, in autori quali Domingo de Soto e Pedro da Fonseca.

Ricostruiamo un dibattito che è possibile ormai caratterizzare come specifico della scolastica tardiva, mettendo in evidenza la tendenza globale di un ritorno scolastico alla definizione agostiniana di segno, senza la sua controparte critica, ciò che costituisce una novità in rapporto al contesto medievale. Fonseca, Soto e Suárez considerano la denominazione di 'segno formale' come impropria. Toledo et Rubio lo eliminano dalle loro logiche. Infine convergendo con Couto, Eustachio di San Paolo e Poinsot costituiscono la frangia "resistente" del dibattito, poiché perseverano nel concepire i concetti come segni e di conseguenza a difendere la denominazione del 'segno formale'.

Emerge da tale analisi una triplice eterogeneità che caratterizza la questione dei segni per come viene trattata da questi autori scolastici tra i più diffusi all'inizio dell'età moderna.

1. Constatiamo innanzitutto uno spostamento globale della discussione dei segni nel contesto logico che possiamo spiegare attraverso la sostituzione delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, nel percorso teologico, con la *Summa* di Tommaso, ciò congiunto alla diffusione latente di un ockhamismo che aveva fornito il modello di una definizione dei segni nel quadro della definizione dei termini, all'inizio della logica. La questione dei segni può allora restare un testo di scuola, un passaggio obligato per ogni studente, oppure essere trasposta nel contesto del commento al primo capitolo del *Peri Hermeneneias*, e ciò dimostra un interesse specifico accresciuto per il tema da parte di quelli che operano un tale spostamento (Couto e Poinsot in primo luogo). Il segno beneficia così di un luogo privilegiato – che gli è consacrato in maniera propria, al punto che il titolo lo testimonia – corrispondente alla difficoltà dell'argomento.
2. Ai contrasti dei luoghi di trattamento della questione si aggiungono quelli delle posizioni stesse di questi autori sulla divisione segno formale / segno strumentale: alcuni autori maggiori la difendono; altri, spesso per motivi di chiarezza pedagogica, la dimenticano; e si vede confermare la tendenza generale all'affermazione del carattere improprio della denominazione di 'segno formale'.
3. Le disparità concernenti l'utilizzo o meno del riferimento agostiniano si sovrappongono infine alle due prime eterogeneità. Dalla parte dei difensori del segno formale, se Poinsot e Couto menzionano esplicitamente Agostino, e ne criticano la definizione di segno, Eustachio di San Paolo invece non concede dettagli e si accontenta di affermare l'esistenza della divisione, senza curarsi di una legittimazione particolare. In coloro i quali propongono, più o meno nettamente, il ritorno ad una

[1] D. Behan (2000), "Descartes and formal signs", in *Descartes' Natural Philosophy*, S. Gaukroger, J. A. Schuster, J. Sutton (a cura di), London / New-York, Routledge, p. 528-541, p. 535, nota 4 e J. P. Doyle (1985), "The Conimbricenses on the Relations involved in Signs", in J. Deely (a cura di), *Semiotics 1984*, Lanham, University Press of America, p. 567-576, p. 571.

concezione strettamente strumentale del segno, si distingueranno le posizioni di Fonseca e di Soto che testimoniano di un ritorno doppiamente esplicito all'autorità agostiniana (nel senso in cui criticano la definizione larga di segno e si riferiscono specificatamente ad Agostino), e quella di Toledo che opera questo stesso ritorno citando solo la definizione agostiniana, attraverso un riferimento esplicito. Accade lo stesso in Rubio sebbene affermi in seguito la natura segnica dei concetti.

Affinché si abbia un'idea più definita della diffusione della divisione e, di fronte ai problemi che pone l'attitudine del suo oblio, questa prima parte si compie con un'analisi della dottrina del segno volgarizzata, come è presentata in alcuni dizionari filosofici tra i più noti dell'epoca. Permettendoci di uscire dai dettagli del dibattito scolastico, lo studio dei tre lessicografi che sono Goclenius, Micraelius e Chauvin, ci autorizza a concludere con sicurezza che la divisione tra segno formale e segno strumentale sia stata fortemente diffusa lungo tutto il XVII secolo, e che la posizione di difesa di questa divisione non è assolutamente una posizione minore che avrebbe potuto sfuggire ai pensatori dell'epoca che si sono soffermati sul tema del segno.

La divisione, nella maggior parte dei casi, serve più che altro a separare due utilizzi del segno – l'uno proprio l'altro improprio –, ed essa poggia spesso su un ritorno dottrinale esplicito al riferimento agostiniano. Questa diffusione testimonia infine degli sforzi per trovare un luogo alla *doctrina signorum*. "Signum" finisce per disporre di una rubrica che gli è interamente consacrata nei lessici filosofici. La dottrina del segno sembra volersi preparare ad essere decisamente esplicita ed autonoma. È a partire da un tale quadro che sarà possibile osservare come i testi moderni non scolastici vi si oppongono.

Translatio signorum nella modernità non scolastica

La seconda parte che apriamo nel capitolo terzo è consacrata alla riflessione sul segno negli autori non scolastici del XVII secolo. Procedendo dai punti stabiliti nella prima parte, consideriamo, in questo capitolo, tre assenze.

La cartografia dei differenti atteggiamenti in rapporto al problema del segno passa così attraverso l'identificazione di vari atteggiamenti formali di cui il primo costituirà per noi il criterio di identificazione di un corpus. E ciò che chiamiamo il criterio della *tematizzazione specifica*. Questo tipo di approccio considera il segno come oggetto esplicito di ricerca. Che lo si voglia trattare in maniera esaustiva e totalizzante o che si opti per un approccio particolarizzante, esso passa sempre per un momento definitorio da cui deriva una tassinomia. Si oppone a ciò che qualifichiamo come *pensée oblique* del segno che caratterizza i testi che utilizzano abbondantemente la nozione, fino a farne, a volte, un oggetto (intermedio) di riflessione senza tuttavia definirlo mai esplicitamente.

Il capitolo tre giustifica perciò, per mezzo delle assenze che mette in luce, il corpus delimitato come caratteristico del pensiero semiotico dell'età classica, al quale è consacrato il quarto capitolo.

Con l'eccezione dei testi della *Défense* di Arnauld (nel quadro della polemica con Malebranche) e della *Logique* di Bayle, si constata in prima istanza la sparizione, presso gli autori non scolastici, dei termini di 'segno formale' e di 'segno strumentale'[1]. Ancor più, il

[1] Arnauld [*Défense de M. Arnauld docteur de Sorbonne, contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses Idées*] (1780), in *Œuvres* (43 vol.) (1775-83), t. 38, Paris / Lausanne, Sigismond d'Avray & cie, p. 385 ; e Bayle [*Système de la philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *op. cit.*, p. 236.

'segno' non è utilizzato per parlare dell'idea se non come termine di analogia, o come metafora, alla quale in ogni modo gli è sempre preferita quella dell'immagine (Descartes, Arnauld et Malebranche, Locke). Successivamente, il segno si eclissa come tematica esplicita, nel senso in cui esso non viene definito, ed in cui non vengono esposte le divisioni. Infine, torniamo sul celebre passaggio della *Logique de Port-Royal* I, IV, per interrogare l'assenza del riferimento ad Agostino, in un contesto in cui l'influenza agostiniana non è da dimostrare, e in un testo che ha costituito il paradigma, a partire da *Les Mots et les Choses* di Foucault, del pensiero classico dei segni.

La lettura foucaltiana ha spesso prestato il fianco ad una critica che mirava alla ricontestualizzazione storica. Ed in particolare, a proposito del paradigma port-royalista che definisce la filosofia classica del segno, assimilando rappresentazione e significazione, si è potuto mostrare che essa riceveva la sua origine dall'agostinismo degli autori, nello specifico sostituendola nel dibattito scolastico che abbiamo evocato poco sopra, in quanto partecipante della tendenza a ritornare ad una concezione strettamente strumentale del segno[1]. In effetti, il segno, tale che si è presentato nel testo della *Logique*, fa appello ai sensi (l'insieme degli esempi preso da Arnauld e Nicole ne è testimone), ed esso è caratterizzato in modo essenziale dalla duplicità della cosa che significa e della cosa significata. Bisogna dunque opporre, storicamente, al contrasto che stabilisce Foucault tra l'episteme del Rinascimento, caratterizzata dall'analogia, e l'episteme classica, definita dalla rappresentazione, una lettura contestualista che mostra l'ancoraggio della concezione port-royalista del segno nel discorso scolastico, ovvero quello stesso che aveva introdotto la divisione tra segno formale e segno strumentale.

Se l'orientamento di una tale critica merita di essere seguita, essa deve essere completata dall'analisi dello statuto del riferimento agostiniano. In realtà, in modo sorprendente data l'influenza agostiniana rivendicata in particolare, in altri contesti, dagli autori di Port-Royal, un tale riferimento, classico peraltro, non appare nel testo del capitolo IV della *Logique*. Eppure non si tratta semplicemente di aggiungere un'ulteriore rettificazione storica, che non mostra altro se non un'assenza testuale. La questione del riferimento non è una fine in sé, essa ci indica al contrario cosa si debba cercare.

A partire da questa assenza sorge in effetti l'ipotesi di un XVII secolo lavorato, non soltanto da un ritorno alla concezione agostiniana senza la seconda parte critica che la accompagnava dal medioevo, ma più ampliamente, esso vedrebbe all'opera un ritorno alla concezione particolarizzante del segno che corrisponde a quel che si era elaborato sotto la denominazione di 'segno strumentale' realizzando una mutazione maggiore dei riferimenti sui quali si costruisce la dottrina dei segni. La ragione è nel fatto che il pensiero del segno nell'età classica trova in realtà uno dei principali sviluppi presso degli autori differenti da quelli di Port-Royal, mentre la critica si era focalizzata su questi ultimi, a causa della loro efficacia, reale, per definire l'"âge de la représentation", lasciando così da parte il problema semiotico come tale.

É in effetti negli autori che sono Bayle, Hobbes e Gassendi che si trova l'emergenza di un altro paradigma, coerente con il ritorno ad una concezione strettamente strumentale del segno. A differenza di Port-Royal, si vede all'opera nel loro caso uno sforzo per liberare il segno dal linguistico e dallo psicologico. Tale sforzo si manifesta attraverso delle sostanziali modificazioni in materia di riferimento che sfociano nel ritorno ad una concezione

[1] Cfr. in particolare S. Meier-Oeser (1997), *Die Spur des Zeichens*, *op. cit.*, p. 261-262.

inferenziale del segno, testimoniando della tendenza globale della logica a trasformarsi in epistemologia[1].

L'ultimo capitolo è allora dedicato a questi tre autori che fanno eccezione al silenzio dei moderni non scolastici sul segno, tematizzandolo questa volta in modo sistematico, e sotto molti aspetti in modo ben più esplicito rispetto al famoso quarto capitolo della prima parte della *Logique* di Port-Royal. Questi autori saranno trattati in un ordine progressivo di liberazione in rapporto alla tradizione scolastica.

Bayle è così, con Arnauld, l'unico moderno non scolastico a menzionare il 'segno formale', sebbene esso corrisponda ad una sottospecie del segno naturale[2]. Il ritorno ad una concezione agostiniana del segno è chiaro, ma il riferimento, malgrado il quadro tradizionale della trattazione dei segni, resta implicito.

Gassendi tratta anch'egli dei segni all'interno della sua logica[3]. Il contesto tradizionale è tuttavia interamente riconfigurato poiché è a partire dalla definizione del segno emerso dall'ultimo capitolo degli *Analitici Primi* di Aristotele, come anche dalle tradizioni stoiche, scettiche ed epicuree, che Gassendi ristringe al suo senso inferenziale che pone le basi per una semiotica epistemologica da cui si vede escluso il tema linguistico.

In Hobbes la definizione di segno si allarga nuovamente, per giungere ad una concezione semiotica derealizzante presa in prestito dagli stoici, ma che rompe in modo definitivo con ogni idea di un linguaggio mentale proposizionale. Hobbes può, perciò, essere considerato come emblematico del pensiero dei segni nell'età classica, in cui si assiste al passaggio da un modello linguistico ad un paradigma retto dal segno naturale, in particolare rimemorativo, ma anche poiché egli chiarisce, attraverso la molteplicità dei luoghi di tematizzazione, i silenzi di una modernità che aveva sviluppato una semiotica implicita.

Non si tratta quindi soltanto di rendere giustizia a degli autori messi da parte dalla potenza del modello foucaultiano; né di rendere conto in maniera esaustiva della pluralità dei modelli mascherati dalla forza del paradigma port-royalista[4], ma piuttosto di interrogarsi

---

[1] Cfr. J. A. Trentmann (1976), "The Study of Logic and Language in England in the Early 17th", *Historiographia Linguistica*, n°3, Amsterdam, John Benjamins B.V., p. 179-201, per la stessa tendenza all'interno della tarda scolastica.

[2] Bayle [*Système de la philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *op. cit.*, p. 236.

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), in *Opera Omnia in sex tomos divisa*, Lugduni, Henrici Ludovici, Haberti Mon-Morii, sumptibus Laurentii Anisson & Ioan. Bapt. Devenet, ristamp. 1964, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag, t. I, p. 79b-86a.

[4] Si oppongono al paradigma port-royalista, che emerge con M. Foucault (1966), *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard ; come con N. Chomsky (1966), *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalistic Thought*, Harper & Row, New York ; e L. Marin (1975), *La Critique du discours. Sur la « Logique de Port Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Paris, Éditions de Minuit: su Hobbes, Y.-C. Zarka (1987), "Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes", in M. Bertman e M. Malherbe (a cura di), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*. *Actes du colloque franco-américain de Nantes*, Paris, Vrin, p. 33-46 ; e (1992), "Principes de la sémiologie de Hobbes", in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica*. *Atti del convegno internazionale, Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, p. 313-352; M. Pécharman (2007), "Le signe selon Hobbes", in J. Terrel et J. Berthier (dir.), *Hobbes : nouvelles lectures*, *Lumières*, n°10, p. 45-64 ; su Leibniz: M. Dascal (1978), *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier ; e (1987) *Leibniz. Language, Signs and Thought*. *A Collection of Essays*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company ("Foundations of Semiotics", vol. 10); su Berkeley: G. Brykman (1993), *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin; su Gassendi: J. C. Darmon (1998), *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Etudes sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 55-69 e (2001), "Sortir du scepticisme : Gassendi et les signes", in P. F. Moreau, *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophies antiques*

sulla significazione dell'atto stesso di definire il segno e di stabilirne una tassinomia. Un tale atto, lo si è visto, per il fatto stesso che si è come condannati ad alternare perpetuamente la definizione totalizzante e la definizione particolarizzante, non ha nulla di anodino. Agire così, è tentare di articolare sistematicamente i rapporti tra linguistica, psicologia ed epistemologia, o prendere posizione (in rapporto al fine che ci si è imposti), privilegiando l'uno o l'altro dei campi. Non definirlo del tutto è un atteggiamento parimenti significativo da non trascurare, al meno per effetto di contrasto.

Tracceremo allora tre differenze essenziali : (1) la seconda scolastica sistematizza la questione della definizione del segno e pone così uno scenario che sarà ereditato dagli autori moderni, (2) gli uni sviluppano un pensiero semiotico segnato dall'implicito, ma profondamente strutturato dalla riflessione in atto sulle nozioni di rappresentazione e significazione, (3) gli altri operano una significabile operazione di dislocazione che risponde alla necessità, già presente negli scolastici tardivi, di dare un luogo al trattamento sistematico del problema del segno, ma che questa volta tende a restituirlo ad uno dei contesti particolarizzanti come il contesto inferenziale.

Si dipana così una matassa che ci offre allora non *un* paradigma, ma *tre* poli maggiori, che si distinguono rispetto al problema che pone la definizione di segno. Si sarà in tal modo chiarito uno dei primi momenti di una riflessione sistematica, da ricollocare nel seno di una storia generale della semiotica che è possibile definire ora in maniera più esatta e corretta.

PAROLE CHIAVE : Bayle, Coimbra, Età moderna, Gassendi, Hobbes, Locke, *Peri Hermeneias*, Port-Royal, semiotica, segno, signum formale, tarda scolastica.

à l'Age classique, t. II, Paris, Albin Michel, p. 222-238; su Spinoza : L. Vinciguerra (2005), *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, p. 10. S. Meier-Oeser (1997), *Die Spur des Zeichens*, *op. cit.*, restituisce completamente il ruolo che aveva la dottrina scolastica tardiva dei segni dal XV al XVIII secolo, p. 114-335 e sviluppa in seguito i pensieri semiotici di Descartes, Arnauld, Malebranche, Berkeley e soprattutto Leibniz, p. 337-425. Quelli che riguardano gli empiristi sono esposti soltanto in modo episodico p. 345-353 et p. 392-400.

Table des matières

INTRODUCTION 27

L'essence du signe 27

Aux sources de la pensée du signe 30

Le paradigme de la pensée des signes à l'Âge classique 36

« Scolastiques tardifs » et « Early modern philosophers » : problèmes méthodologiques 39

PREMIERE PARTIE : LE CADRE TRADITIONNEL 48

CHAPITRE 1 49

LA CONCEPTION DU SIGNE DANS LA SCOLASTIQUE TARDIVE. 49

A partir des *Quaestiones* sur les signes de Couto 49

§. 1. Du *Peri Hermeneias* au *De signis* 58

§. 1.1. Inflation du commentaire au chapitre 1 58

Le titre 61

Place de l'ouverture du *Peri Hermeneias* dans les commentaires 64

Hypothèses sur les causes de l'émergence, au début de l'Âge moderne, des traités *De signis* en lieu et place du commentaire au *Peri Hermeneias* 71

§. 1.2. Traductions latines comparées du *Peri Hermeneias* 16a, 3-9 : quelle interprétation ? 74

§. 1.3. Une définition augustinienne pour un commentaire aristotélicien 82

Définir son objet : qu'est-ce qu'un signe ? 82

Une définition traditionnelle ? 87

Une définition citée pour être critiquée 91

§ 2. Taxonomie des signes 101

§ 2.1. Des divisions traditionnelles 102

Signe remémoratif, démonstratif et prognostique 103

Signe propre et signe impropre 106

Signe naturel et signe d'institution 107

Signe formel et signe instrumental 109

Signe pratique et signe spéculatif 112

Hiérarchie implicite des divisions 113

§ 2.2. Signe formel et signe instrumental 116

« Les espèces et les concepts sont-ils des signes ? » 119

« Un signe doit-il signifier actuellement ? » 123

« Si en dehors des espèces et des concepts il y a d'autres signes formels, et si la connaissance d'un signe diffère nécessairement de la connaissance de ce qu'elle signifie ? » 126

CHAPITRE 2 133

LA DIFFUSION DE LA DIVISION SIGNE FORMEL / SIGNE INSTRUMENTAL 133

Mesurer l'amplitude d'un débat 133

§ 1. Légitimation d'une division nouvelle des signes : les textes sources de Couto 135

§ 1.1. Albert le Grand et la duplicité du signe 140

§ 1.2. Thomas d'Aquin : l'*auctoritas* par excellence 142

Les conceptions de l'esprit sont des « représentations » de l'essence divine : *Opusculum* 9, q. 2 ; *Summa contra Gentiles*, II, 98 ; Commentaire à la Lettre aux Hébreux, chap. 1. 142

La différence entre manifestation et signification : *De Veritate*, q. IV, art. 1, rép. à l'argument 7 145

§. 1.3. Reconfigurer les doctrines : l'étrange accord de Thomas d'Aquin et de Jean Duns Scot 150

§ 1.4. Le problème « Gilles de Rome » 156

§ 1.5. La référence contemporaine : Soncinas 161

2. Diffusion 165

§ 2.1. Modalités d'un retour scolastique à la définition augustinienne du signe 171

§. 2.1.1. Le signe formel chez Fonseca, Soto et Suárez : une appellation impropre 173

Pedro da Fonseca, *Institutionum dialecticarum* (1564) ... 173

Domingo de Soto, *Summulae* (1529) ... 177

Francisco Suárez, *De Angelis* (1620) ... 181

§. 2.1.2. Toledo et Rubio : l'oubli de la division ... 183

Francisco de Toledo, *De Interpretatione* (1572) ... 183

Antonio Rubio, *Logica mexicana* (1605) ... 186

§. 2.1.3. Eustache de Saint Paul et Jean Poinsot : la résistance ... 192

Eustache de Saint Paul, *Summa philosophiae quadripartita* (1609) ... 192

Jean Poinsot, *Ars logica* (1632) ... 193

Un débat contrasté : lieux, positions, référence ... 202

§. 2.2. Vulgarisation de la division : les lexiques philosophiques ... 205

Rudolph Goclenius (1613) ... 205

Johannes Micraelius (1653) ... 211

Etienne Chauvin (1692) ... 212

Un lieu pour la *doctrina signorum* ... 217

SECONDE PARTIE : LA MODERNITE NON SCOLASTIQUE ... 219

CHAPITRE 3 ... 220

ABSENCES DU SIGNE A L'ÂGE CLASSIQUE ... 220

Modalités d'un retour à un signe strictement sensible ... 220

§ 1. Absence du débat signe formel/signe instrumental ... 223

§. 1. 1. Interprétations cartésiennes ... 227

§. 1. 2. Le signe formel absent de la « querelle des idées » - Simplification de la théorie scolastique des *species* chez Arnauld et Malebranche. ... 237

§. 1.3. La « querelle des idées » - Suite. *Signa formalia* : un hapax privé de sa moitié . 240

§. 1. 4. Locke, le père de la sémiotique ? ... 247

§ 2. Absence du signe comme objet thématisé ... 257

§. 2. 1. L'absence manifeste : Descartes et Malebranche 258

§. 2. 2. La sémiotique implicite : Spinoza 265

§. 2. 3. Paradoxe des thérapeutes du signe : Locke et Bacon 270

Locke 270

Bacon 275

§ 3. Absence d'une référence : effacement paradoxal d'Augustin dans la *Logique* de Port-Royal I, IV 280

§. 3.1. Un paradigme paradoxal..... 283

§. 3.2. Traitements du signe dans la « linguistique cartésienne » : oblicité de la thématique et oblicité de la forme 288

Cordemoy : le signe absorbé par le langage 289

« Des idées des choses et des idées des signes » 293

§. 3. 3. Le voile jeté sur la référence augustinienne 300

Au fil du lexique du signe : fidélité à l'augustinisme 301

L'éclipse augustinienne 304

CHAPITRE 4 309

TRANSLATIO SIGNORUM..... 309

Bayle, Gassendi, Hobbes : un nouveau paradigme 309

§. 1 Bayle et la dernière péripétie du signe formel..... 313

§. 1.1. L'allure de la tradition 314

Le chapitre « Des signes » : de Coimbra à Sedan 314

Au confluent de deux versions de la tradition 316

§. 1.2. Révolution silencieuse chez Bayle : le signe formel comme subdivision du signe naturel 321

La classification baylienne des signes : les limites de la reconstruction 321

Cohérence de Bayle contre Burgersdyck..... 325

§. 1.3. Les *Pensées diverses sur la comète* ou la fortune du signe naturel sensible 329

Réformer le signe naturel 330

Le signe institué et son destinataire 332

§. 2. Gassendi historien de la pensée des signes 337

§. 2.1. La définition des « Anciens » 339

Le signe réhabilité dans la « voie médiane » 340

Restriction du sens du signe dans un réseau de références implicites 344

2.2. L'inférence par le signe 349

Le problème de la certitude : origines des divisions du signe chez Gassendi 349

L'autre affluent aristotélicien de la pensée sémiotique : *Premiers Analytiques* II, 27 352

2.3. Sensibilité du signe 359

La double analyse du signe et la résolution « épicurienne » 360

Cloisonnement lexical du 'signum' 364

§. 3. Hobbes ou la modernité du signe 369

§ 3.1. Translation référentielle 372

La reconfiguration de la définition stoïcienne 372

Le signe dans l'imagination : retour au signe instrumental 376

§ 3.2. Les deux caractéristiques 381

Images et signes : des maillons aux instruments 381

Le langage subordonné au système général des signes 383

§ 3.3. Translation « topique » 387

Dissémination des lieux du signe 387

La disparition 391

CONCLUSION 395

Modernité de la scolastique tardive 395

Translatio signorum dans la modernité non scolastique 398

Une division structurante 401

BIBLIOGRAPHIE 403

INTRODUCTION

L'essence du signe

La philosophie se refuserait-elle à penser le signe ? Umberto Eco en ouverture de *Semiotica e filosofia del linguaggio* dénonce la tendance de la sémiotique contemporaine à proclamer la mort du signe, tendance qui radicalise la critique d'un terme qui semble condamné à l'équivocité, et qui donc ne pourrait faire l'objet d'aucune science[1].

Le signe est sans aucun doute un objet oblique. Son oblicité tient pour partie à ceci qu'il est besoin de l'utiliser pour le définir[2]. Toute définition passe par des mots et les mots sont des signes. Mais n'est-ce pas là prendre un point de départ biaisé ?

Une telle formulation du problème du signe le soumet en effet à un premier filtre, dont on doit mesurer la portée. Affirmer, par une opération réflexive, que la difficulté de définir le signe tient au fait que ce faisant on l'utilise, implique que ce que l'on considère en premier lieu comme signes sont les mots. Or, de manière intuitive, ou disons simplement dans l'usage courant du terme, le signe paraît être plutôt ce qui s'adjoint au mot, comme le sont les gestes, ou ce par quoi l'on communique, de façon plus ou moins directe, sans qu'y soit mêlé l'élément langagier : un feu rouge est un signe pour l'automobiliste, un signal de fumée est un signe pour l'indien, un châle vert à la fenêtre est un signe pour l'amant. Enfin, de façon similaire, les signes sont ce par quoi nous apprenons ce que la nature nous cache et nous laisse deviner : les symptômes sont des signes des maladies, les empreintes sont des signes de ce qui les a laissées, les mouvements des animaux sont des signes de l'orage à venir. Parmi tout cela, les mots sont aussi des signes. Et c'est en s'intégrant à cet ensemble que le linguistique tente de régir le sémiotique, de le modéliser, comme si l'homme seul avait la prérogative du processus signitif[3].

---

[1] Eco (1984), p. 3-4.

[2] C'est en définissant clairement les *verba* comme *signa* qu'Augustin [*De Magistro*, II, 3] (1970), p. 159-161, présente une des premières formulations de ce problème. Nous citons le *De Magistro* d'après l'édition critique de K.-D. Daur, Turnhout, Brepols, p. 139-203. Sur le paradoxe de la définition du signe, cfr. la remarque d'ouverture de Michon (1994), p. 25.

[3] La sémiotique contemporaine contre l'enjeu d'un tel penchant par le développement de la zoosémiotique. Voir par exemple Deely (1990), p. 50-104. On en trouve une origine classique dans le débat qui oppose Descartes et Gassendi, où le langage (chez Descartes) ou la reconnaissance des signes (chez Gassendi) est critère de la pensée : Descartes [*Discours de la Méthode*, V] AT, VI, p. 56 et Gassendi [*Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa.* Dubitatio VI] (1962), trad. fr. par B. Rochot (éd.), Paris,

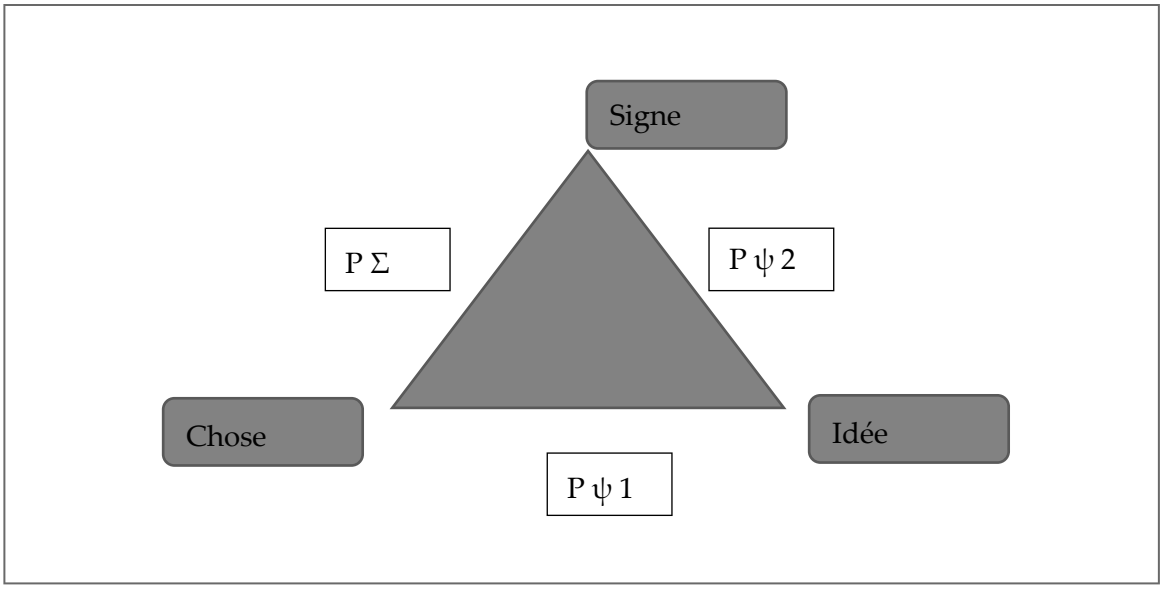
L'emprise du linguistique sur le sémiotique n'est que le premier écueil à éviter. Plus exactement, il en engendre un second, plus périlleux encore, qui consiste surinvestir l'analogie entre le rapport des mots aux idées et celui des idées aux choses, autrement dit à établir une équivalence entre un rapport de signification et un rapport de représentation. Si l'on considère que le signe se définit comme *ce qui me fait connaître*, alors les idées, dans une acception très large, peuvent être dites 'signes'. Mais si le signe est *quelque chose* qui renvoie à quelque chose[1], on court le risque de faire de l'idée une entité intermédiaire indépendante et qui offusque notre accès au monde.

Enfin, si les signes sont pensés avant tout comme des mots et si les idées sont des signes, alors le modèle linguistique s'impose également à la psychologie. On tend dès lors à assumer la théorie d'un langage intérieur où nos pensées anticiperaient le caractère discursif, voire l'ordre propositionnel du discours humain.

L'application du modèle linguistique à la sémiotique pose ainsi un triple problème – sémiotique, cognitif et psychologique – que l'on peut figurer ainsi, pour reprendre l'image du classique « triangle sémiotique » :

Vrin, p. 148-167. Nous citons le texte cartésien d'après l'édition de référence d'Adam et Tannery, que nous abrégeons AT, comme il est d'usage, suivi du numéro de volume et de page. Basée sur cette édition, mentionnons l'édition critique italienne des œuvres complètes de Descartes [*Opere*] (2009), G. Belgioioso (éd.), Milano, Bompiani, qui présente une traduction italienne et les textes latins et/ou français en regard. Voir aussi dans la scolastique tardive : Jean Poinsot (Ioannes a sancto Thoma) [*Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem, Ars logica*, II, *Sup. lib. Perihermenias*, q. 21, art. 6] (1930), Beato Reiser (éd.), vol. I, Torino, Marietti, p. 685a-693a. Nous abrévions Poinsot [*Log.*] (1930), suivi du numéro de page.

[1] Cette fonction de renvoi est exprimée par la formule latine « aliquid stat pro aliquo ». Les origines d'une telle définition sont cependant confuses. Elle est citée en général, depuis Bühler et Jakobson, comme définition classique du signe, d'origine médiévale, sans toutefois faire référence à un texte ou à un auteur précis. Voir Bühler (1934), p. 40 et (2009), p. 123, pour la trad. française ; et Jakobson (1963), p. 162, cfr. Eco (1984), p. 10 et 51, Lo Piparo (2003), p. 53. Comme le fait remarquer Meier-Oeser (1997), p. 123 et (2011), cette formulation trouve son origine dans la caractérisation ockhamiste non pas du signe mais de la supposition. Voir Ockham [*Summa logicae*, I, cap. 63] (1974), St. Bonaventure, N.Y., Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, p. 193 : « Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo ». Cfr. Majolino (2014).



Selon un tel schéma, nous avons donc trois problèmes « P », correspondant aux relations qu'entretiennent les signes, les idées et les choses. Les deux marques « P ψ » figurent le problème psychologique qui se dédouble selon l'axe de la relation du signe à l'idée et de l'idée à la chose. D'un côté, si l'on pense les idées sur le modèle des signes en général, selon une définition étroite du signe comme quelque chose qui renvoie à quelque chose d'autre, alors se pose le problème du statut ontologique des idées. C'est là le problème cognitif de l'accès au réel. D'autre part, si l'on pense l'idée selon le modèle plus spécifique du signe linguistique, on doit alors penser quelque chose comme un langage intérieur. Nous y voyons le problème plus proprement psychologique.

Mais si l'on veut résoudre « P ψ 2 », en élargissant la définition du signe à la représentation en général, sans qu'il n'y ait plus ni sensibilité du signe, ni différence ontologique entre ce qui signifie et ce qui est signifié, alors le signe risque de devenir une notion équivoque, ou du moins trop large pour expliquer les processus sémiotiques concrets comme les feux rouges, la fumée, les symptômes, les empreintes, ainsi que les mots. C'est ce problème que nous figurons par « P Σ », à savoir celui de la nature même du signe et de sa possible équivocité. Si on élargit le signe à toute représentation, le champ du sémiotique s'élargit de façon outrancière, et s'intériorise tout à la fois. Non seulement on perd ainsi la spécificité de nos systèmes de communication, mais l'on court également le risque que tout signifie seulement pour moi, à l'intérieur de moi, ce qui met en péril notre connaissance des choses : si la signification perd ce qui la distingue de la représentation, Dieu, ou la nature, n'aurait plus rien à nous *dire*.

Ce triple problème donne lieu à une pensée du signe qui se caractérise, tout au long de son histoire, par une alternance dialectique entre une approche totalisante qui aboutit à un pansémiotisme à la Berkeley ou à la Peirce, et une approche en lignes de fuite particularisantes au sein de laquelle le signe est défini, de manière étroite, au gré des angles d'approche, comme inférence, équivalence, symbole, représentation graphique, emblème, etc[1].

Aux sources de la pensée du signe

Aristote, en effectuant une césure implicite entre les deux champs d'application du signe que sont celui du langage et celui du syllogisme, ouvre paradoxalement la voie aux deux approches. Le signe est en effet explicitement défini, de manière particulière, à la fin des *Analytiques Premiers* comme ce qui « veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire soit probable »[2]. A cette définition inférentielle s'oppose l'intervention du 'σημεῖον' dans la caractérisation des rapports entre mots, idées et choses qui ouvre le traité *De l'interprétation* ou *Peri Hermeneias*[3] :

> On sait d'une part que ce qui relève du son vocal est symbole des affections de l'âme et que les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal ; de même que tout le monde n'utilise pas les mêmes lettres, tout le monde n'utilise pas non plus les mêmes vocables ; en revanche, ce dont les symboles sont en premier lieu des signes – les affections de l'âme – sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections.

Le 'signe' participe ainsi à la description des rapports entre traces écrites, sons vocaux, affections de l'âme et choses. Il caractérise chez Aristote la relation entre les mots et les

---

[1] Eco (1984), p. 5-8.

[2] Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70a] (2007a), trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 359. Voir aussi Aristote [*Rhétorique,* I, 2 / 1357b et II, 25 / 1402b-1403a] (2007b), trad. fr. P. Chiron, Paris, GF Flammarion, p. 133-135 et 415-419. A propos de l'ensemble des textes cités dans cette introduction, nous donnerons de plus amples références bibliographiques dans le corps même de ce travail. Pour des études générales (et non relatives à un courant ou à un auteur en particulier), nous citons néanmoins dès à présent Manetti (1987), pour la pensée ancienne du signe ; et Maierù (1981), Brind'Amour – Vance (éds.) (1983), Marmo (2010) ; Meier-Oeser (2011), pour le Moyen-Âge . On renvoie enfin à Posner – Robering – Sebeok (éds.) (1998) pour un tableau général et détaillé de tous les contextes sémiotiques.

[3] Aristote [*De l'Interprétation*, 1/ 16a 3-8] (2008), trad. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin, p. 90. Cfr. (2007c), trad. fr. C. Dalimier, Paris, Garnier Flammarion, 2007, p. 261, qui donne le texte grec : « Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά ». Dans un souci d'uniformité, on conserve, dans le corps du texte, la translittération du titre grec, à l'image des nombreux commentaires, du Moyen-Âge jusqu'à aujourd'hui qui se réfèrent au *Peri Hermeneias*, préféré au latin *De Interpretatione.* Voir Biard (2006a), p. 13.

affections de l'âme. Mais ces rapports, au fil des interprétations, s'homogénéiseront jusqu'à faire des concepts des « signes des choses », ce qui fournit le modèle d'un langage mental, systématisé par Ockham et qui agite encore aujourd'hui les sciences cognitives.

On a donc d'un côté un texte, celui des *Analytiques Premiers*, qui fournit une définition explicite, mais étroite, du signe ; et de l'autre celui du *Peri Hermeneias*, qui jouira d'une fortune considérable, et qui constitue le point de départ du versant expansionniste de la doctrine du signe. Ce versant cependant se constitue par rapport à l'interprétation d'un passage où le signe n'était pas explicitement défini. Les deux champs d'application du signe sont ainsi maintenus dans deux sphères, celle du langage et celle de la logique, étrangères l'une à l'autre.

Diverses acceptions particularisantes du 'signe' entreront rapidement en jeu et leurs contextes fourniront les lieux de développement de la *doctrina signorum*. Pour citer d'abord l'un des usages les plus étroits du terme, mentionnons l'existence de nombreux textes intitulés *De Signis* dans les *Sophismata* médiévaux. Ces exercices universitaires, qui se développent surtout aux XIIIe et XIVe siècles, consistent à résoudre des phrases problématiques qui soulèvent entre autres le problème de la quantification, comme dans « omnis phoenix est ». Dans les cas similaires à ce dernier exemple, 'signum' renvoie strictement au 'signum distributionis' et est alors référé à 'omnis'[1].

De façon plus générale, le signe est d'abord conçu selon son acception augustinienne, qui se caractérise par la restriction au sensible d'une part, et par l'insistance sur la fonction cognitive d'autre part. Augustin définit en effet le signe, dans le contexte théologique du *De Doctrina Christiana*, de la façon suivante[2] :

> *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire*

soit :

> Le signe est une chose, qui outre l'image qu'elle offre aux sens, fait naître de soi quelque chose d'autre à la pensée

---

[1] Cesalli – De Libera – Goubier (2012), p. 307 en particulier, et, pour un catalogue de ces textes Ebbesen – Goubier (éds.) (2010). Les *sophismata* continuent d'être discutés au XVIIe siècle. Voir Trentman (1976).

[2] Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, 1, 1] (1962a), J. Martin (éd.), Turnhout, Brepols, p. 32. Nous traduisons. Une définition similaire se trouve dans Augustin [*De Dialectica*, chap. 5] (1975a), J. Pinborg (éd.), B. Darrel Jackson (trad.), Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, p. 86 : « Signum est et quod seipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit ». Sur la théorie augustinienne du signe, on renvoie à Simone (1969a) et Mayer (1969).

L'importance de cette définition est capitale. En premier lieu, bien qu'elle ne soit pas toujours référée à son origine augustinienne[1], elle sera la marque du déplacement de la thématisation du signe au fil de l'histoire, et ce, au moins jusqu'au XVIIe siècle. En second lieu, elle impose au signe une double particularisation qui consiste d'une part dans sa limitation au champ du sensible, et d'autre part dans la distinction ontologique, marquée par le « aliud aliquid », du signe et de la chose signifiée. Une telle limitation aura des conséquences majeures sur l'extension du domaine du signe.

La définition augustinienne fonde dans un premier temps ce qu'on appelle en théologie la doctrine des sacrements. Dans ce domaine, le lieu classique des discussions sémiotiques se trouve dans les commentaires au livre des *Sentences* de Pierre Lombard, le texte scolastique de base en théologie. En particulier, le livre IV, consacré aux sacrements, sera souvent intitulé « De signorum », et constituera le premier contexte majeur de thématisation de l'objet-signe[2].

La définition est d'abord critiquée dans le cadre même de la théologie sacramentelle, vers la moitié du XIIIe siècle, la limitation du signe au sensible posant problème en particulier pour expliquer le fonctionnement de la communication angélique[3]. Parallèlement, on assiste à un déplacement de la notion, ainsi conceptualisée et critiquée, vers les champs logico-sémantiques et grammaticaux.

Dans de tels domaines la critique à la définition augustinienne prend une ampleur majeure. La restriction des signes au sensible pose en effet d'abord un problème gnoséologique. Le commentaire à Priscien du Pseudo-Kilwardby critique ainsi la définition, en posant la question de la constitution d'une science des signes : étant donné qu'il ne peut y avoir de science du particulier, et que les sens seuls ne nous concèdent pas l'accès à l'universel, le signe conçu selon son acception augustinienne ne peut constituer l'objet d'une véritable

---

[1] Comme le note Marmo (2010), p. 81, note 19, la définition est parfois même attribuée à Aristote.

[2] Pierre Lombard [*Sententiae*, IV, d. 1, cap. 3 et 4] (1971), vol. IV, éd. tertia, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventarae ad Claras Aquas, p. 231-233. Le début du livre IV est intitulé « De Doctrina Signorum ». La définition augustinienne est citée au chap. 3 : « Quid sit signum. – Augustinus, De doctrina christiana : « Signum vero est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire ». Pierre Lombard définit le sacrement dans le chap. 4. Dans le livre I, la dist. 1, traite du signe comme sujet et moyen de toute instruction ; la dist. 3 des différences entre les images et les traces et leurs respectives valeurs épistémiques ; la dist. 27 des concepts, des mots et de leurs significations ; dans le livre II, la dist. 10 traite de la communication des anges ; enfin la dist. 1 du livre IV, traite du signe sacramentel et du signe en général. Sur le signe sacramentel, voir Marmo (2010) p. 11-28 et 185-202 et surtout Rosier-Catach (2004), en particulier p. 40-74.

[3] Richard Fishacre [*In IV Sententiarum*, q. 1, dist. 1] cité dans Rosier (2004), p. 92-93. Voir Marmo p. 218.

science, au sens aristotélicien du terme[1]. Mais les débats se concentrent surtout autour du problème plus proprement psychologique du statut des concepts, qui, par définition, ne sont pas offerts aux sens. C'est dans ce cadre que se situe le fameux traité *De Signis* de Roger Bacon, que l'on considère à juste titre comme la passerelle entre la tradition théologique et celle qui se rattache aux traditionnels arts du *trivium* scolastique, que sont la grammaire, la rhétorique et la logique[2].

Ces deux textes, malgré leur importance pour l'histoire de la sémiotique, se situent cependant légèrement en marge par rapport aux textes des grandes autorités médiévales, dont l'influence est effective, de façon manifeste et continue. Au sein même de cette tendance majeure, la critique à la définition augustinienne est à l'œuvre, à partir d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Jean Duns Scot marque une étape capitale de cette histoire en faisant des concepts des signes, sans pour autant critiquer la définition augustinienne. Les critères de la sensibilité et de la séparation ontologique du signe et de ce qui est signifié, inhérents à cette définition, pèsent ainsi sur la compréhension des concepts, ouvrant la voie à une pensée qui les concevra comme des êtres intermédiaires (appelés « êtres intentionnels »)[3]. Enfin, Guillaume d'Ockham se pose en critique tant de cette dernière position que de l'approche ontologisante des propriétés du langage qui avait caractérisé le courant sémio-linguistique modiste, lequel s'insère dans le mouvement plus étendu de la « grammaire spéculative »[4]. Ockham poursuit et radicalise ainsi une critique, qui restait encore latente, de la conception augustinienne du signe, pour développer une réflexion sémiotique d'un point de vue encore

---

[1] Pseudo-Kilwardby [*Commenti super Priscianum maiorem*] (1975), K. M. Fredborg, N. J. Green-Pedersen, L. Nielsen et J. Pinborg (éds.), *The Commentary on 'Priscianus Maior' ascribed to Roger Kilwardby*, dans *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, n°15, Copenhague, Université de Copenhague.

[2] Voir Marmo (2010), p. 81. Roger Bacon [*De Signis*, I, 2] (1978), M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg (éds.), *Traditio*, n° 34, p. 75-136, voir p. 82.

[3] Thomas d'Aquin [*In IV Sent.*, d. I, q. 1, art. 1] (1929-47), *Scriptum super librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, t. 4, P. Mandonnet et M.F. Moos (éds.), Paris, Lethielleux, p. 13 ; Albert le Grand [*Summa theologica*, II, IX, q. 35.2] (1895), *Opera omnia*, t. 32, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, p. 380a-b ; Jean Duns Scot [*Ordinatio*, I, dist. 22, q. unique] (1959), dans *Opera Omnia*, vol. 5, éd. C. Balić *et alt*. (Commissio Scotistica), 19 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, p. 343-347. Cfr. Biard (2006a), p. 46-50.

[4] Roger Bacon et le Pseudo-Kilwardby sont considérés comme des « pré-modistes ». La « grammaire spéculative » est un courant essentiellement parisien qui s'étend du XIIe au début du XIVe siècle. Parmi les modistes, citons Boèce de Dacie (*De Modis significandi)* et Thomas d'Erfurt (*Grammatica Speculativa*), ainsi que Martin de Dacie, Jean de Dacie, Simon de Dacie, Siger de Courtrai, tous auteurs de traités *De Modis significandi.* Les modistes se définissent par la thèse d'un parallélisme entre les sphères linguistiques (« modes de signifier » ou « modi significandi »), intellectuelles (« modes d'intelliger » ou « modi intelligendi ») et ontologiques (« modes d'être » ou « modi essendi »). Sur les modistes voir Pinborg (1967), Bursill-Hall (1972), Rosier (1983), et Marmo (1994). Sur le XIVe siècle et la sémiotique d'Ockham voir Biard (2006a), en particulier p. 52-126.

plus nettement cognitif, jusqu'à faire explicitement des concepts les signes naturels des choses.

L'ockhamisme continue de se développer, notamment dans l'Ecole de Paris, dont Pierre d'Ailly et John Mair (Joannes Majoris) sont les principaux représentants. Ce courant particulier excepté, il serait inexact de donner une importance excessive à la réception d'Ockham, la philosophie scolastique du XVe au XVIIe siècle étant davantage structurée par l'opposition entre un thomisme orthodoxe qui se renouvelle à cette époque et un scotisme dont l'influence a été repérée jusque dans les textes modernes non scolastiques[1].

C'est à partir d'un tel cadre que l'on voit ressurgir avec force, au début de l'Âge classique, le problème de la sensibilité du signe et, partant, de sa définition, en rapport avec le statut que l'on doit accorder au concept. La critique de la définition augustinienne du signe doit donc être modifiée, et aboutit à une redéfinition de la notion entendue plus largement comme « ce qui représente quelque chose à la puissance cognitive », selon la version diffusée au début du XVIIe siècle, notamment dans la partie logique du *Cursus conimbricensis*, cours jésuite de philosophie qui connaît, durant tout le XVIIe, et même au-delà, une diffusion majeure, au point que Descartes lui-même s'en rappellera dans sa correspondance[2].

A partir de cette version de la définition se forme une nouvelle taxonomie, qui ajoute à la division traditionnelle des signes naturels et des signes d'institution une nouvelle division : la division entre *signum formale* et *signum instrumentale*. La dénomination de 'signe formel' désigne ainsi le concept, et se distingue du 'signe instrumental', qui est le signe dans son acception première et stricte, et qui désigne ainsi l'ensemble des signes sensibles, au premier rang desquels figurent les mots.

Enfin, le renouveau de la pensée scolastique du signe se matérialise dans le déplacement de

---

[1] Trentman (2008), p. 834-835. Kristeller (1974), p. 29-91 a montré que le thomisme sous sa forme actuelle se constitue au XVIe siècle. Sur la réception de Scot, voir en général Boulnois – Knebel (éds.) (2002) et Dreyer – Mehl – Vollet (éds.) (2013). Ajoutons, pour l'influence scotiste chez Descartes, Ariew (2011), p. 71-100 ; et chez Locke : Spruit (1995), p. 506. Sur Pierre d'Ailly et John Mair, voir p. 56 et p. 96-97.

[2] Sebastião do Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), *Some questions on signs*, trad. angl. par John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee Wisconsin, p. 38 : « Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat ». Nous citerons ce texte, à quelques exceptions près, tel que le donne John P. Doyle, qui traduit les *quaestiones* relatives au chap. 1 (intitulé « *De signis* ») du *Peri Hermeneias* sur la base des éditions de Lyon et de Cologne : Couto [*Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*] (1607a), Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon ; et (1607b), Coloniae Agrippinae, Apud Bernardum Gualthierum, réimpression (sans le texte grec), Hildesheim, Olms, 1976. Nous abrévions en conformité à notre bibliographie : Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), suivi du numéro de page. Cfr. Descartes [*Lettre à Mersenne*, 30 septembre 1640], AT, III, p. 485.

la définition augustinienne, du cadre de la discussion des termes où elle avait été utilisée en logique, au contexte linguistico-psychologique des commentaires au *Peri Hermeneias*, nouveau lieu où le commentaire s'autonomise pour devenir un lieu spécifique d'analyse exhaustive du signe.

On voudra donc voir dans la sémiotique de la seconde scolastique le moment où se cristallise finalement le conflit auquel étaient voués les textes du *Peri Hermeneias* et du *De Doctrina Christiana*. Les positions autour de l'appellation de 'signe formel' sont en effet loin d'être homogènes et il faut plutôt remarquer, en dépit des développements magistraux à l'œuvre dans un texte aussi diffusé que celui des commentaires de Coimbra, une tendance globale à contester de telles dénominations et à revenir à une conception augustinienne du signe.

Meier Oeser, dans *Die Spur des Zeichens*, a brossé un vaste portrait des doctrines du signe dans la logique de la seconde scolastique[1] et a présenté la division entre signe formel et signe instrumental comme une division fondamentale autour de laquelle gravitent des débats autour la conception plus ou moins explicite, héritée du XIIIe siècle, selon laquelle les concepts sont des signes. Il fait remonter cette division au dominicain Domingo de Soto, ainsi qu'aux jésuites Francisco de Toledo et Pedro da Fonseca, actifs durant la seconde moitié du XVIe siècle. Alors que ces auteurs se rattachent à la position prudente qui rappelle le caractère impropre de l'appellation de 'signe formel', le jésuite Sebastião do Couto, auteur de la logique des commentaires Coimbra, précédemment cités, ainsi que le dominicain Jean Poinsot, la défendent en en faisant la base de leurs développements de la doctrine des signes, qui se constituent dans le contexte du commentaire au début du *Peri Hermeneias*, conçu comme un nouveau traité *De Signis.*

Mais alors que l'objectif de Meier-Oeser est de retracer historiquement l'ensemble de l'histoire de la pensée des signes d'Augustin à Leibniz, le nôtre est de montrer comment la pensée des signes du XVIIe siècle structure l'articulation des rapports, propres à la modernité, des signes à la pensée, de la pensée au réel, et du réel au réel. La division entre signe formel

[1] Meier-Oeser (1997). Nous renvoyons surtout aux troisième et quatrième parties : « Die mittelalterliche Theorie des Zeichens II : Das Zeichen in der Logik des 15. und frühen 16. Jahrhunderts », p. 114-170 et « Die Zeichentheorie der Frühen Neuzeit I : Das Zeichen in der Logik der posttridentinischen Scholastik », p. 171-307. Voir en particulier p. 175-184 sur la définition du signe dans la logique du XVIIe siècle.

et signe instrumental, objet d'un débat de grande ampleur au sein de la scolastique tardive[1], sera considérée comme structurante d'un moment de l'histoire de la pensée sémiotique, extensible à l'ensemble de l'Âge classique (mais selon des modalités très différentes qu'il faudra identifier), où s'intensifie de manière particulière l'alternance entre une conception totalisante et une conception particularisante de l'objet signe. La teneur et l'enjeu psychologique d'un tel débat, ainsi que la diversité des positions dont il faudra éclairer les articulations, amènent à repenser le sens à donner à l'expression « âge de la représentation », appliqué au XVIIe siècle.

Le paradigme de la pensée des signes à l'Âge classique

L'histoire de la pensée des signes a ses auteurs et ses textes de prédilection. Le chapitre 4 de la première partie de la *Logique* de Port-Royal, intitulé « Des idées des choses, et des idées des signes », est ainsi l'un de ces passages sur-cités et sur-commentés qu'il faut s'appliquer à considérer avec un regard neuf et attentif. Ce passage est fameux pour la définition du signe qu'il propose[2] :

> Quand on considere un objet en lui-meme & dans son propre être, sans porter la vûe de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes et les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; & sa nature consiste à exciter la seconde par la première.

Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*, fait de ce texte l'emblème de la conception classique du signe[3]. Le passage présenterait ainsi d'une part une conception dualiste du signe : il n'y a que deux éléments : le signe et la chose à laquelle il renvoie. D'autre part, le signe s'y caractérise par sa transparence : il n'est regardé *que* comme signe d'autre chose, tout comme on ne fait plus attention à la matérialité de la carte ou du tableau[4]. Le mode ordinaire

---

[1] Le débat scolastique tardif autour de la division, et l'émergence parallèle d'une thématisation flagrante dont témoigne la multitude de traité *De Signis*, dure jusqu'au XVIIIe siècle. Voir notamment la liste fournie par Meier-Oeser (1997), p. 174-175, note 12.

[2] Nous nous réfèrerons à l'édition critique de Pierre Clair et François Girbal, qui reproduit le texte de 1683, soit le cinquième état : Arnauld et Nicole [*La Logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*] (2012), Paris, Vrin, cit. p. 52. Il s'agit de la seconde édition revue, second tirage. Cette édition critique est parue pour la première fois en 1965.

[3] Foucault (1966), p. 72.

[4] Foucault (1966), 78-79. Cfr. Récanati (1979), p. 31-34 sur l'alternance de la transparence à l'opacité du signe.

de regarder un signe est de ne pas s'y arrêter, et de ne voir à travers lui que ce qu'il représente.

La lecture foucaldienne a prêté le flanc à une critique visant à la recontextualisation historique. Notamment, au sujet du paradigme port-royaliste qui définit la philosophie classique comme une philosophie du signe, assimilant représentation et signification, on a pu montrer qu'elle tirait son origine de l'augustinisme des auteurs, en particulier en la replaçant dans le débat scolastique que nous avons évoqué plus haut, comme participant de la tendance à revenir à une conception strictement instrumentale du signe[1]. En effet, le signe, tel qu'il est présenté dans le texte de la *Logique*, fait appel aux sens (l'ensemble des exemples pris par Arnauld et Nicole dans le chapitre 4 en témoigne), et il est caractérisé de façon essentielle par la duplicité de la chose qui signifie et de la chose signifiée.

Meier-Oeser oppose ainsi au contraste foucaldien entre l'épistémè de la Renaissance, caractérisée par l'analogie, et l'épistémè classique, définie par la représentation, une lecture contextualiste qui montre l'ancrage de la conception port-royaliste du signe dans le discours scolastique, celui-là même qui avait introduit la division entre signe formel et signe instrumental.

Si l'orientation d'une telle critique mérite d'être suivie, elle doit être complétée par l'analyse du statut de la référence augustinienne. En effet, de façon surprenante étant donnée l'influence augustinienne revendiquée en particulier, dans d'autres contextes, par les auteurs de Port-Royal, une telle référence, classique par ailleurs, n'apparaît pas dans le texte du chapitre 4 de la *Logique*. Mais il ne s'agit pas simplement d'ajouter une ultérieure rectification historique, ne montrant de surcroît qu'une absence textuelle. La question de la référence n'est pas une fin en soi, elle nous indique ce que l'on doit chercher.

A partir de cette absence, surgit l'hypothèse d'un XVIIe siècle travaillé, non seulement par un retour à la conception augustinienne sans mention des critiques qui l'accompagnaient depuis le Moyen-Âge, mais plus largement par un retour à une conception particularisante du signe, qui correspond à ce qui s'était élaboré sous l'appellation de 'signe instrumental', tout en

[1] Contre Foucault (1966), p. 80 : « la philosophie classique, de Malebranche à l'Idéologie, a été de fond en comble une philosophie du signe » ; et Récanati (1979), p. 16, qui renchérit : « La pensée tout entière pour les classiques, est signe […] L'idée est donc un signe, à savoir une chose qui représente une autre chose » ; voir Robinet (1978), pour une critique qui rend compte de l'influence augustinienne de la pensée du signe chez Port-Royal ; et Meier-Oeser (1997), p. 261-262, pour une recontextualisation dans le débat scolastique tardif. Plus généralement, voir aussi les lectures de Simone (1969b). Sur l'augustinisme du XVIIe siècle, en particulier dans le milieu cartésien, citons Dagens (1953) ; Gouhier (1978) ; Lafond (1982) ; Menn (1998), Janowski (2000).

réalisant une mutation majeure des références sur lesquelles se construit la doctrine des signes. La raison en est que la pensée du signe à l'Âge classique trouve en réalité l'un de ses principaux développements chez des auteurs différents de ceux de Port-Royal, alors que la critique s'était focalisée sur ces derniers, et avec raison, à cause de leur efficacité pour définir l'« âge de la représentation », laissant ainsi de côté le problème sémiotique en tant que tel.

C'est en effet chez les auteurs que sont Bayle, Hobbes et Gassendi que l'on trouvera l'émergence d'un autre paradigme, cohérent avec ce retour à une conception strictement instrumentale du signe. A la différence de Port-Royal, on y voit à l'œuvre un effort pour dégager le signe du linguistique et du psychologique. Cet effort se manifeste par de substantielles modifications en matière de références, qui aboutissent au resurgissement d'une conception inférentielle du signe, témoignant ainsi de la tendance globale de la logique à se transformer en une épistémologie conçue sous l'ordre de la physique[1].

Il ne s'agit donc pas seulement de rendre justice à des auteurs mis de côté par la puissance du modèle foucaldien, ce qui par ailleurs a été fait pour certains d'entre eux, souvent au cas par cas ; ni de rendre compte de manière exhaustive de la pluralité des modèles masqués par la force du paradigme port-royaliste[2], mais de s'interroger sur la signification de l'acte même de définir le signe et d'en établir une taxonomie. Un tel acte, on l'a vu, par le fait même que l'on est comme condamnés à alterner perpétuellement définition totalisante et définition particularisante, n'a rien d'anodin. Agir ainsi, c'est tenter d'articuler systématiquement les rapports entre linguistique, psychologie et épistémologie, ou prendre position (par rapport au but que l'on s'est imposé) en privilégiant l'un ou l'autre de ces champs. Ne pas le définir du tout est enfin une attitude tout aussi significative qu'il faudra prendre en compte, au moins par effet de contraste.

La cartographie des différentes attitudes par rapport au problème du signe passe ainsi par l'identification d'attitudes formelles variées dont la première, qui constituera pour nous le

---

[1] Cette tendance est active au sein même de la logique traditionnelle de la scolastique tardive. Voir Trentmann (1976), qui montre que l'arrêt des développements en logique formelle est corrélative d'un regain d'intérêt pour les questions épistémologiques.

[2] S'opposent au paradigme port-royaliste, qui émerge avec Foucault (1966), ainsi que Chomsky (1966) et Marin (1975) : Zarka (1987) et (1992) sur Hobbes, Dascal (1978) et (1987) sur Leibniz ; Brykman (1993) sur Berkeley ; Darmon (1998), p. 55-69 et (2001) sur Gassendi ; Vinciguerra (2005), sur Spinoza, p. 10. Meier-Oeser (1997), redonne toute sa place à la doctrine scolastique tardive des signes du XVe au XVIIIe siècle, p. 114-335 et développe ensuite les pensées sémiotiques de Descartes, Arnauld, Malebranche, Berkeley et surtout Leibniz, p. 337-425. Il n'expose que ponctuellement celles des empiristes p. 345-353 et p. 392-400.

critère de l'identification d'un corpus, est celui de la *thématisation systématique.* Ce type d'approche prend le signe comme objet explicite d'enquête. Que l'on veuille le traiter de façon exhaustive et totalisante ou que l'on opte pour une approche particularisante, il passe toujours par un moment définitoire dont découle une taxonomie. On l'oppose à ce que nous qualifierons de *pensée oblique* du signe, qui caractérise des textes qui font abondamment usage de la notion, jusqu'à parfois en faire un objet (intermédiaire) de réflexion, sans pourtant jamais le définir explicitement.

« Scolastiques tardifs » et « Early modern philosophers » : problèmes méthodologiques

Comment prétendre expliquer la pensée des signes du début de l'Âge moderne par une division spécifiquement scolastique comme l'est la division entre signe formel et signe instrumental ? Une étude ainsi orientée prête le flan au danger qui consiste à aplatir ce que l'Âge moderne a de profondément novateur, à travers le filtre artificiel d'un vocabulaire spécifique et qui est plus souvent absent des textes en question.

Les « modernes », selon l'opinion dominante, ouvrent une nouvelle ère qui peut bien être qualifiée de scientifique en ce qu'elle se définit comme période de révolution du cadre conceptuel astronomique et mathématique, dont les acteurs majeurs sont, entre autres, Descartes et Galilée. Le bouleversement conceptuel s'accompagne d'une transformation formelle radicale : les « modernes » rompent avec un genre de philosophie qui se rattachait au commentaire pour devenir traité indépendant ou essai.

Il y a ainsi du point de vue des dénominations, une opposition frontale entre les philosophes du début de la modernité, soit les « early modern philosophers » et les « scolastiques tardifs »[1], qui cohabitent au XVIIe siècle. C'est aux premiers que l'on pense d'abord lorsque l'on parle de la « philosophie de l'Âge classique ». Les scolastiques tardifs semblent en revanche en retard sur leur temps, et si on leur concède le raffinement de leurs distinctions, ils ne restent pas moins présentés le plus souvent comme de simples continuateurs – et d'éternels commentateurs – d'un Moyen-Âge qui ne veut pas finir. Tout se passe comme si le discrédit qui a pesé pendant longtemps sur le Moyen-Âge s'était déplacé sur les scolastiques postérieurs. La scolastique tardive constitue ainsi un milieu « moyen », somme toute assez

[1] On parle également de « scolastique moderne », « scolastique baroque », « seconde scolastique », ou encore « scolastique de la contre-réforme ».

obscur, lieu intermédiaire entre deux lumières : celle de la Renaissance humaniste et celle de l'Âge classique[1]. Et ce d'autant plus que ce discrédit n'est pas seulement le fruit d'un regard historiographique à posteriori. Il se constitue en effet d'abord et surtout dans les critiques émises par les contemporains même de la scolastique tardive : les humanistes, les réformateurs et les modernes. Il s'agira au fond de la vieille thèse historiographique d'une modernité qui s'est conçue elle-même en rupture avec la tradition scolastique.

Malgré ces critiques, la scolastique des XVIe et XVIIe siècles constitue bel et bien un mouvement de renaissance. Ce mouvement a lieu de façon prépondérante dans la péninsule ibérique, – où elle a ses champions chez les jésuites, Suárez et Fonseca étant les protagonistes les plus connus de cette histoire, et dans les régions protestantes du Saint-Empire germanique. Une telle renaissance justifie pleinement le regain d'intérêt que connaît la scolastique tardive au sein des études d'histoire de la philosophie moderne[2]. Nombreux sont les travaux qui ont voulu replacer les modernes dans ce contexte scolastique, considéré alors comme le laboratoire intellectuel qui fournit à la philosophie moderne son lexique et une grande partie de ses problématiques.

Ainsi, à la position traditionnelle qui consiste à étudier les modernes en eux-mêmes et à considérer la modernité comme un changement décisif par rapport à ce qui la précède, et en particulier par rapport à l'aristotélisme scolastique, comme un remplacement du cadre conceptuel provoqué par des découvertes scientifiques et techniques, s'oppose une position qui – sans remettre en question, dans la plupart des cas, la spécificité de la modernité[3] – vise à rendre visibles les connexions que cette dernière entretient avec le contexte scolastique.

Il est facile d'illustrer ce point à partir des études cartésiennes. La perspective contextualisante trouve son *terminus a quo* en 1913 quand Etienne Gilson, prenant le contre-

---

[1] On distinguera la scolastique tardive de la « néo-scolastique », issue de l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) de Léon XIII sur la philosophie chrétienne et le thomisme. L'opinion selon laquelle la scolastique n'est que médiévale, ce qui suit n'étant alors qu'une répétition plus ou moins sclérosée des doctrines d'un XIIIe siècle conçu comme âge d'or de la scolastique, est encore répandue. Citons ici simplement comme exemple de cette attitude la conclusion de l'article « Scolastique » de l'*Encyclopædia Universalis*, où son auteur, Jean Jolivet, écrit à propos de la scolastique tardive et de la « néo scolastique » : « On ne voit dans tout cela rien qui soit comparable à la seule scolastique à qui l'histoire ait donné son moment légitime : celle du Moyen-Âge ». Voir Jolivet (2014).

[2] Nous retraçons les étapes de cette historiographie dans la suite du texte. Parmi les différents types d'études, d'une bibliographie désormais immense, sans prétendre à l'exhaustivité, on pourra citer : Grabmann (1926) (sur Suárez en particulier) ; Wundt (1939) ; di Vona (1968) ; et, récemment Lamacchia (1995). On se reportera, pour de plus amples indications bibliographiques, au site de Jacob Schmutz, www.scholasticon.fr.

[3] La thèse de la continuité s'est parfois radicalisée au point de nier l'originalité de la période moderne. C'est notamment le cas de Hoffman (2009), par rapport à Descartes.

pied d'Octave Hamelin, soutient et publie ses deux thèses, *La liberté chez Descartes et la théologie* et l'*Index scolastico-cartésien*[1]. Gilson marque ainsi le point de départ d'un courant extrêmement fécond et toujours vivace, de Pierre Garin à Jean-Luc Marion, en passant par les études de langue anglaise telles que celles de Timothy J. Cronin et de Norman J. Wells[2]. Ces études démontrent la nécessité d'une distinction au sein même de la scolastique moderne entre le thomisme (auquel le premier Gilson l'avait assimilée) et d'autres courants (et particulièrement le suárezisme, profondément influencé par le scotisme).

Pour sortir du champ des études cartésiennes, et encore une fois sans viser à l'exhaustivité, on rappellera comment ces études ont été précédées – et même en partie inspirées – par celles traitant des rapports de Spinoza à la scolastique. Inaugurée par l'étude de Jakob Freudenthal, ces recherches se sont développées à travers les travaux de Harry A. Wolfson ou de Piero di Vona, et dure encore aujourd'hui, comme en témoigne par exemple l'ouvrage récemment dirigé par Frédéric Manzini, *Spinoza et ses scolastiques*[3].

Cependant, la position historiographique, qui met en connexion la philosophie et la tradition scolastique, n'implique pas en elle-même la thèse de la continuité, cette dernière se comprenant en fait par opposition à la rupture. Continuité et discontinuité représentent alors les pôles d'une même position contextualiste, au sein de laquelle un large éventail de possibilités intermédiaires doit être pris en compte[4].

Ainsi, dans le champ des études cartésiennes, la thèse de la rupture est défendue notamment par le courant de la renaissance du thomisme qui se développe à la fin du XIXe siècle en Europe mais aussi aux Etats-Unis et en Amérique du Sud[5]. Alors que Gilson avait d'abord défendu la thèse de la continuité, il nuancera par la suite cette position, s'inscrivant ainsi

---

[1] Hamelin (1921) (1ère édition 1911) ; Gilson (1979) (Seconde édition revue de l'*Index*, 1ère édition 1913) et (1913a). Les recherches cartésiennes de Gilson seront toutes orientées par le rapport de Descartes à la scolastique et en particulier à Suárez. Gilson, certes, a des antécédents. Il cite lui-même le travail de Freudenthal (1887) sur Spinoza, le philosophe allemand notant déjà que si l'on peut considérer que le cartésianisme rompt avec ce qui précède sur le plan de la physique, « la psychologie, la doctrine de la connaissance, la morale et la métaphysique de Descartes sont remplies d'éléments empruntés à la scolastique ». Voir Gilson (1979), p. I et Freudenthal (1887), p. 93-138. Gilson cite également la traduction anglaise, par John Veitch, des œuvres de Descartes (1887), p. 274-292 ; Hertling (1914), p. 181-242 ; et le dictionnaire de Baldwin (1905), article « Latin and scholastic terminology », p. 628b-639b.

[2] Garin (1932), Marion (1976) et (1981), Cronin (1966), Wells (1967).

[3] Freudenthal (1887), Wolfson (1969) (1ère édition 1934), di Vona (1960-1969), et Manzini (dir.) (2011).

[4] Pour une réflexion méthodologique sur cette approche, voir Agostini (à paraître).

[5] Parmi les membres de ce courant ayant travaillé sur la philosophie de l'époque moderne, citons Maritain (1932) ; Maréchal (1933) ; Olgiati (1933) et (1937) ; Bontadini (1947) et (1966).

dans la lignée de ce mouvement néo-thomiste[1]. Ses représentants, dans le sillage de cette seconde période, adopteront ensuite majoritairement la thèse de la discontinuité.

C'est à partir de la racine gilsonienne que croît comme un surgeon un second pan de cette histoire qui commence quand Heidegger reporte Suárez (auquel il vient par l'intermédiaire de Brentano[2]) sur le devant de la scène en en faisant l'objet de cours dans les années 20 à l'Université de Marbourg[3]. Heidegger se pose en critique de la position historiographique adoptée par Gilson, en particulier en lui opposant une attitude ontologico-herméneutique fondée sur la question de l'être. On a donc d'un côté l'enregistrement d'une continuité, qui vise en dernier lieu à montrer la supériorité de la philosophie médiévale sur la pensée moderne, de l'autre une interprétation ciblée de l'histoire de la pensée occidentale, et plus particulièrement de l'ontologie. Il est remarquable de constater à cet égard que non seulement le courant dit heideggerien découle du premier – le courant gilsonien – mais que de surcroît les deux voies marquent une certaine tendance à la convergence, pour ne pas dire à l'enchevêtrement[4].

Mais les recherches sur Descartes et la scolastique non pas inspiré seulement des recherches philosophiques de style heideggerien. Elles ont également donné lieu à une orientation qui leur est, par certains aspects, opposée. C'est ce qu'illustre notamment l'entreprise du *Lessico Intellettuale Europeo,* dont les recherches visent à mettre en évidence une persistance du lexique et d'une terminologie de culture scolastique, indépendamment de toute prétention à l'établissement d'une continuité ou d'une discontinuité[5].

---

[1] Gilson (1930).

[2] Ce faisant Heidegger répond également à l'interprétation phénoménologique de Descartes qui se constitue chez Husserl [*Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie*] (2012) (cours de février 1929), E. Ströker (éd.), Hamburg, Meiner.

[3] Heidegger considère Suárez à la fois comme celui qui permet d'évaluer l'interprétation christiano-médiévale de la métaphysique aristotélicienne, et comme le moment décisif où se décide le caractère fondamental de la philosophie moderne dans sa forme et dans ses contenus (ce qu'il appellera le destin onto-théo-logique de la métaphysique). Voir Esposito, dans Francisco Suárez [*Disputazioni metafisiche*] (2007), Milano, Bompiani, 2007, p. 27 et p. 750-751 et p. 815 note 9. Cfr. Martin Heidegger [*Einführung in die phänomenologische Forschung*] (1994), « Gesamtausgabe » Bd. 17, F-W von Herrmann (éd.), Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, p. 109 et 305 ; ainsi que [*Sein und Zeit*] (1977) (1ère édition 1927), Tübingen, Niemeyer, p. 25 ; et [*Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung Sommersemester 1927)*] (1975), « Gesamtausgabe » Bd. 24, F. W. von Herrman (éd.), Frankfurt a. M., Klostermann, p. 112.

[4] En témoigne par exemple la synthèse à l'œuvre dans les travaux de Marion, qui d'une part approfondit le rapport entre Descartes et la scolastique (Marion (1981)) et de l'autre propose une interprétation de la philosophie cartésienne qui pourra être qualifiée d'« heideggerienne » (Marion (1986)).

[5] Citons ici Gregory (2006). Voir aussi Hamesse (1997).

Cet état de l'art étant ébauché, il faut préciser que, si une approche contextualiste de l'Âge moderne se justifie en général, elle devient véritablement nécessaire en ce qui concerne la pensée des signes. La renaissance de la seconde scolastique constitue en effet l'un des premiers moments de thématisation explicite du signe[1]. Le débat est vif autour de la définition et des taxonomies qui en découlent et donne lieu à de remarquables développements, dont on trouve des échos explicites jusque dans les textes non-scolastiques, comme en témoignent Arnauld et Bayle[2]. Et l'on ne peut prétendre discuter de la pensée sémiotique de l'Âge classique sans prendre en compte de tels développements.

Bien plus, nous travaillerons, comme on l'a dit, sur l'hypothèse que le débat autour de la division signe formel / signe instrumental est structurant pour la pensée moderne de la signification et de la représentation dans son ensemble. Une telle hypothèse sera vérifiée à partir de l'évaluation de la diffusion de la division et de la mesure de ses répercussions sur les modernes non-scolastiques.

Ainsi, alors que Foucault comparait un Âge classique recouvrant un large arc temporel à la période, non moins large, de la Renaissance, nous proposons une reconstruction qui se donne pour objet le seul XVIIe siècle, conçu comme une période charnière durant laquelle la renaissance de l'aristotélisme traditionnel, conjointe à la persistance de l'utilisation des instruments scolastiques, crée une communauté de pensée avec laquelle rompra définitivement le XVIIIe siècle[3]. Mais cette thèse, que l'on peut qualifier, dans une certaine mesure de « déflationniste », visera en définitive à montrer, par un jeu de contrastes relatifs, les ruptures qui caractérisent l'émergence de la pensée moderne du signe.

Nous distinguerons ainsi trois pôles de différentiation : (1) la seconde scolastique systématise la question de la définition du signe et pose ainsi un décor qui sera absorbé par les auteurs modernes, (2) les uns développant une pensée sémiotique marquée par l'implicite, mais

---

[1] Ashworth (1990), p. 35.

[2] Arnauld [*Défense de M. Arnauld docteur de Sorbonne, contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses Idées*], (1780), dans *Œuvres* (43 vols.) (1775-83), t. 38 (contenant les sept premiers nombres de la septième classe), Paris-Lausanne, Sigismond d'Avray & cie, p. 385. On se réfèrera en général au texte d'Arnauld en abrégeant [*Défense*] (1775-83), t. 38, suivi du numéro de page ; et Bayle [*Système abrégé de philosophie*, *Logique*, chap. V : « Des signes »] (1737), dans *Œuvres diverses*, t. IV, La Haye (Trévoux), La Compagnie des Libraires, p. 199-524, cit. p. 237. Nous citerons la majeure partie des œuvres de Pierre Bayle selon cette édition, en notant *OD*, suivi du numéro de volume et de la page.

[3] Hamesse (2012), p. 102-105, montre ainsi la continuité d'un XVIIe siècle, par rapport auquel le XVIIIe rompt clairement, par une modification nette de la pédagogie où dominera désormais le rapport direct aux textes des anciens. Voir aussi Nuchelmans (1979), p. 145, sur la perte de vitesse de la logique humaniste au XVIIe siècle ; ainsi que Ashworth (2008), p. 610 en particulier.

profondément structuré par la réflexion en acte sur les notions de représentation et de signification, (3) les autres opérant une remarquable opération de déplacement, qui répond à la nécessité, déjà présente chez les scolastiques tardifs, de donner un lieu de traitement systématique au problème du signe, mais qui cette fois tend à le restituer à l'un de ses contextes particularisants qu'était le contexte inférentiel.

La délimitation de notre période d'étude se fonde sur notre enjeu principal, qui est de répondre à la nécessité pour la sémiotique actuelle de se donner une histoire. Or, les développements de la seconde scolastique autour du signe formel n'ont pas manqué d'attirer l'attention des sémioticiens qui, dans la tradition analytique anglo-saxonne, et dans la lignée du néo-thomisme, ont été à la base d'un regain d'intérêt pour de tels textes, en particulier en rééditant les commentaires au *Peri Hermeneias* de Couto et de Poinsot[1]. Ceux-ci seront ainsi perçus comme les précurseurs directs de Locke, chez lequel apparaît pour la première fois le terme même de 'sémiotique'[2]. Le XVIIe siècle s'ouvre ainsi par de magistraux développements doctrinaux auquel répond l'invention lexicale qui le clôt.

Nous adopterons un tel arc temporel tout en nous distinguant fermement de cette approche. En premier lieu, il est dangereux d'exagérer l'importance de la première occurrence lexicale et de supposer, à partir de cette seule occurrence, l'émergence d'une unité disciplinaire garantie par le terme en question. En second lieu, vouloir faire de Locke, comme des représentants de la pensée sémiotique de la scolastique tardive, des précurseurs de Peirce, suppose de bâtir une recherche subordonnée à un modèle à priori particulier.

En conséquence, l'étude qui suit vise à caractériser, de façon intrinsèque, la pensée des signes de l'Âge classique, pour montrer que celle-ci donne une formulation bien particulière de la dialectique entre conception généralisante et conception particularisante du signe. Cette dialectique est active en premier lieu et de façon explicite, dans le développement, au sein de la scolastique du début du XVIIe siècle, d'un vif débat autour de la définition du signe et de

---

[1] Nous avons déjà cité Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), édité par Doyle. Le texte de Poinsot est édité par J. N. Deely en coll. avec R. A. Powell : Poinsot [*Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poinsot*] (1985), Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press. Dans cette lignée, voir aussi les études proposées par Sebeok (éd.) (1994) (1ère édition 1986) et Deely (2008).

[2] Locke [*An Essay concerning Human Understanding*, IV, chap. 21, §. 4] (1975), p. 720 : « § 4. Thirdly, The Third Branch may be called *σημειωτική*, or *the Doctrine of Signs*, the most usual whereof being Words, it is aptly enough termed also *λογική*, *Logick* ; the business whereof, is to consider the Nature of Signs, the Mind makes use of for the understanding of Things, or conveying its Knowledge to others ». Nous citons le texte original d'après l'édition de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press.

l'une de ses divisions : la division entre signe formel et signe instrumental. Le texte de Couto, paru en 1606, constituera ainsi notre *terminus a quo*, et la base autour de laquelle on reconstruira les diverses positions du débat. Le choix de ce texte repose, comme on l'a dit, tant sur le développement magistral qu'il donne de la question du signe, que sur son exceptionnelle diffusion[1]. Le *terminus ad quem* a été fixé en réponse aux sémioticiens, qui voyaient dans la fin de l'*Essay* de Locke l'invention lexicale qui répondait aux développements doctrinaux du début du siècle. Ce terme se déplacera pour nous de deux ans pour intégrer la logique de Bayle, où figure une des rares occurrences, chez un moderne non scolastique, de 'signe formel'[2]. De 1606 à 1692, c'est sur cette période, couvrant la quasi-totalité du XVIIe siècle, que l'on verra se constituer l'un des plus riches moments de l'histoire du signe, une histoire que l'on concevra comme régie par une logique du déplacement.

La première partie de ce travail sera ainsi consacrée à l'exposition de l'appellation de 'signe formel', et à la mesure de son caractère novateur d'un côté, et de sa diffusion dans l'Europe scolastique du XVIIe siècle de l'autre. La restriction chronologique que s'est imposée ce travail s'applique ainsi en aval, dans la renonciation à la recherche de précurseurs à tel ou tel représentant de la sémiotique contemporaine. Mais elle s'applique aussi en amont, ce qui veut dire dans un premier temps que nous ne comparerons pas, comme le faisait Foucault, la pensée sémiotique du XVIIe siècle à celle de la Renaissance, et dans un second temps, qu'on ne doit pas confondre la confrontation entre la seconde scolastique et les modernes non scolastiques, avec la comparaison entre le Moyen-Âge et la modernité. Si nous sommes amenés à exposer les doctrines médiévales, ou même antiques, du signe, cette restitution sera toujours ordonnée à mettre en lumière, souvent aux dépens du détail des articulations, son utilisation et sa reconfiguration par les auteurs modernes au sens large.

Sur la base de la démonstration de l'importance des enjeux et de la diffusion de la division entre signe formel et signe instrumental, la seconde partie montrera sur quelles modalités les modernes non scolastiques s'approprient un tel débat.

---

[1] Cette diffusion est active en particulier jusque dans l'aire protestante, que nous n'étudierons pas en tant que telle, mais où l'on sait que les académies réformées se sont largement inspirées des programmes d'études des jésuites. Voir Lohr (1995), et Martins (2006),p. 102, pour Coimbra en particulier.

[2] Bayle [*Système abrégé de philosophie*, *Logique*, chap. V : « Des signes »] (1737), p. 237. Ce texte date de 1692 (voir Robinet (1959), p. 62, note 11). Ce corpus se construit ainsi à l'exclusion de Leibniz, qui constitue dans cette optique un « après », comme cela est souvent le cas dans les histoires de la linguistique. Voir par exemple Aarsleff (1975), p. 383-410, qui le rattache au XVIIIe siècle, tout en lui consacrant une section particulière. Sur la sémiotique leibnizienne, voir Dascal (1978) et (1987), ainsi que Meier-Oeser (1997), p. 384-389 et 402-415.

Notre question étant celle que pose le caractère problématique de la définition du signe, nous nous attacherons méthodologiquement à considérer l'aire sémantique du 'signe', non pas certes au point de l'élargir à un champ lexical du sémiotique qui engloberait, pour ne citer que ceux-ci, les termes d''indice', de 'symbole', de 'vestige', ou d''empreinte' ; mais en nous appuyant sur une base matérielle stable qui se constituera autour du radical 'sign', et ce en particulier dans le chapitre 3, où il s'agira d'identifier les textes dans lesquels, chez les modernes non scolastiques, le signe est thématisé systématiquement. Cette méthode de repérage, utile à la cartographie historiographique, sera contrebalancée par l'analyse précise des textes, dans leur détail, qui visera à mettre au jour les lignes argumentatives de leur pensée.

Ainsi, Couto, comme rédacteur du texte le plus diffusé sur la division signe formel / signe instrumental, Arnauld et Nicole, comme représentants du paradigme historiographique qui a fait de l'Âge classique « l'âge du signe », et enfin Bayle, Gassendi et Hobbes, comme constituant les acteurs d'une thématisation explicite du signe qui rompt nettement avec les traditions précédentes, seront les protagonistes de notre intrigue. Le premier, à partir duquel on analysera les diverses positions émergeant au sein de la scolastique tardive, illustre une sémiotique explicite qui prend clairement parti, à partir d'une définition large du signe, en faveur de la défense de l'application du terme de 'signe' aux concepts et aux dites espèces intelligibles[1]. Les Messieurs de Port-Royal sont les porteurs d'un paradigme que l'on relira à la lumière de l'absorption de la signification par la représentation, opérante notamment chez Arnauld. Enfin, on caractérisera la rupture effectuée par Bayle, Gassendi et Hobbes comme une opération de translation, agissant en particulier pour détacher la pensée du signe de son modèle linguistico-psychologique, au profit d'un modèle épistémologique où règne en maître le signe naturel. Mais le processus même d'identification d'un tel corpus, à l'œuvre au sein de notre travail, montrera à quel point cette histoire est intriquée, et nous prendrons ainsi en compte les œuvres des auteurs que les diverses reconstructions historiques de la

[1] Notion-phare de la scolastique médiévale, la « species » est ce par quoi (ou en quoi, selon les cas et les auteurs) nous connaissons le monde. Elle est soit sensible (le phantasme d'une chose singulière), soit intelligible (la représentation mentale). Si l'on préfère en général, pour éviter toute confusion liée à la polysémie du terme, conserver le latin, on parlera parfois en français d''espèce', à l'instar des auteurs de l'Âge classique eux-mêmes. Voir par exemple Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 4] (2011), D. Moreau (éd.), Paris, Vrin, p. 61. Sur l'histoire de la notion de *species intelligibilis*, on renvoie à Spruit (1994), p. 1-27 et (1995). Pour une synthèse des débats médiévaux autour de cette notion, on renvoie à Pini (1999), p. 27-30 et Perler (1996).

pensée sémiotique de l'Âge classique avaient considérés comme majeurs pour l'histoire d'une telle pensée[1].

Démêlant un écheveau qui donnera à voir non pas *un* paradigme mais *trois* pôles majeurs, se distinguant par rapport au problème que pose la définition du signe, on aura ainsi éclairé un des premiers moments d'une réflexion sémiotique systématique, à replacer au sein de l'histoire générale d'une discipline qu'on pourra ainsi mieux définir.

[1] Eschbach – Trabant (1983) ; Deely (1990), p. 108-124 ; Meier-Oeser (1997), (1998) et (2011) ; Trabant (1998) ; Bianchi (éd.) (1999) ; Calabrese (2001) ; et en général Posner – Robering – Sebeok (1997), (1998) et (2003).

PREMIERE PARTIE : LE CADRE TRADITIONNEL

CHAPITRE 1

LA CONCEPTION DU SIGNE DANS LA SCOLASTIQUE TARDIVE.

A partir des *Quaestiones* sur les signes de Couto

Nous montrerons dans ce chapitre comment la critique historique de la définition augustinienne du signe est à l'origine de la division entre signe formel et signe instrumental, dont l'enjeu est celui du statut des concepts comme signes. Ceci nous permettra de présenter le cadre de la conception sémiotique traditionnelle scolastique au début de l'Âge moderne.

On connaît deux textes dans lesquels cette division bénéficie d'un développement systématique : les *Quaestiones* sur les signes de Sebastião do Couto (1606) et le traité sur les signes et les notions[1] (*Tractatum de signis et notitiis*) du *Cursus philosophicus* de Jean Poinsot, ou Jean de Saint Thomas (1632). Tous deux sont de farouches défenseurs de la division, tenue pour principale à côté de la division classique entre signe naturel et conventionnel[2].

Comme nous le verrons, Couto définit le signe formel de cette façon[3] :

---

[1] Le texte de Sebastião do Couto a été cité dans l'introduction : Couto [*Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*] (1607a), Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon ; et (1607b), Coloniae Agrippinae, Apud Bernardum Gualthierum, réimpression (sans le texte grec), Hildesheim, Olms, 1976. Nous citons en référence à The Conimbricenses (2001), *Some questions on signs*, trad. par John P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee Wisconsin, voir p. 21. Notons que ce texte a été récemment traduit en portugais par Amãndio Coxito (2013). Le texte de Poinsot correspond aux *Quaestiones* 21, 22 et 23 de l'*Ars logica.* Poinsot [*Cursus philosophicus thomisticus*] (1930). La seconde partie de *l'Ars logica*, qui contient les dites questions, est la première à être publiée : [*Artis logicae secunda pars, in Isagogen Porphyrii, Aristotelis Categorias et libros Perihermenias et Posteriorum*] (1632), Compluti apud Viduam Ioannis Villodas y Orduna, typographi universitatis. La première partie paraît en 1634 : [*Artis logicae prima pars, de dialecticis institutionibus, quas Summulas vocant*], Compluti apud Antonium Vazquez. Voir Reiser (1930), p. 13. Au sujet du titre du traité, « *notitia* » se traduirait plus proprement par « connaissance », mais il nous semble plus adéquat de rendre le pluriel par « notions », de préférence également par sa neutralité à « idées » ou à « concepts ». Ce dernier terme serait particulièrement inadapté, Poinsot insistant sur le fait qu'elle inclut tant les connaissances sensibles que les connaissances intelligibles. Les traductions de ce texte éliminent volontiers dans leur titre cette seconde partie, pour le désigner sous le simple nom de *Tractatus de signis*. Ce titre provient de Poinsot lui-même qui fait référence à ces *quaestiones* dans la préface de son *Cursus*, sous l'appellation mentionnée (« *Tractatum de signis et notitiis* »). Voir Poinsot [*Log., Praefatio*] (1930), p. 2. Dans ce cadre, elle est traduite par Deely, « *treatise on signs and notices* or *modes of awareness* » et par Fiorentino, « *Trattato sui segni e sulle notizie* ». Voir respectivement Poinsot (1985), p. 5 et (2010), p. 217.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 et Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. I, cap. 2] (1930), p. 9b-10a. Chez Poinsot la seconde division se décline en signe naturel, conventionnel et *ex consuetudine*, ce dernier étant le signe qui provient de l'habitude.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Omne id, quo mediante aliud cognoscimus, aut necesse est a nobis prius cognosci, aut non, si debet cognosci, est instrumentale signum ; sin minus, formale ».

> Tout ce par quoi nous connaissons quelque chose d'autre, soit il est nécessaire que cela soit connu par nous auparavant, soit cela n'est pas nécessaire ; si cela doit être connu, il s'agit d'un signe instrumental ; sinon, c'est un signe formel.

Le critère sur lequel repose la division est celui de la connaissance préalable. Dans le cas du signe instrumental, le processus sémiotique se décompose en deux moments : le signe est alors (1) ce que nous connaissons auparavant, et (2) qui nous fait connaître quelque chose d'autre. Par opposition, le signe formel se passe du moment (1), il est ce par quoi nous connaissons quelque chose d'autre, sans qu'une telle connaissance préalable soit nécesssaire.

On retrouve chez Poinsot ce critère de la connaissance préalable : le signe formel est « la notion formelle, qui se représente elle-même sans avoir besoin de quelque chose d'autre », et il est opposé au signe instrumental, « ce qui, à partir de sa connaissance prééxistente, représente quelque chose d'autre que soi »[1]. Mais le dominicain se distingue par l'équivalence nette posée entre le signe formel et la « formalis notitia », la « notitia » étant définie comme « l'appréhension simple ou le terme mental »[2], ce qui signifie, sans nous arrêter ici sur la complexité doctrinale remarquable de cette définition, qu'elle concerne aussi bien la connaissance intellective que sensitive. Enfin, Poinsot insiste, dans sa définition du signe instrumental, sur la différence ontologique entre signe et signifié, alors que le signe formel se représente lui-même. Au contraire, chez Couto, les deux types de signes sont « ce par quoi nous connaissons quelque chose d'autre » et la différence ontologique est donc maintenue même dans le cas du signe formel.

C'est le statut des concepts, ou plutôt de « tout ce par quoi nous connaissons » (ce qui englobe également les *species*, qui est en jeu ici. Quel est le statut ontologique de tels intermédiaires ou de tels moyens de notre connaissance ? L'absence de connaissance préalable dans le cas du signe formel permet ainsi d'éviter de faire des concepts des entités représentatives intermédiaires, qui rendent par définition, la connaissance *indirecte*.

Mais c'est aussi et surtout la définition même du signe qui est en jeu. En effet, alors que le signe instrumental seul correspond à la définition augustinienne du signe comme « ce qui, outre l'impression qu'il introduit dans les sens, fait venir quelque chose d'autre à la

---

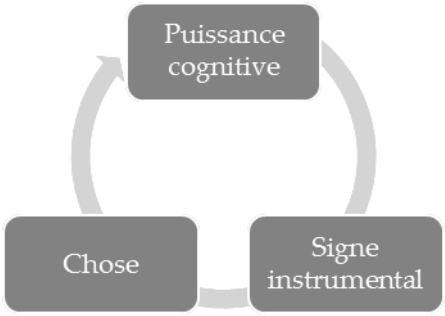
[1] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. I, cap. 2] (1930), p. 10a : « Signum formale est formalis notitia, quae seipsa, non mediante alio, repraesentat. Signum instrumentale est, quod ex praeexistente cognitione sui aliquid aliud a se repraesentat ».

[2] Poinsot [*Log.* II, q. 22, art. 6] (1930) p. 722b. Nous traduisons « simplex apprehensio seu terminus mentalis ».

connaissance »[1], le signe formel requiert la validité d'une définition plus large, qui s'appliquera dès lors aux deux types de signes, et qui se formule ainsi : « le signe est ce qui représente quelque chose d'autre à la puissance cognitive »[2].

Passons pour l'instant sur les différences doctrinales sous-tendues par la division entre signe formel et signe instrumental telle qu'elle est présentée par Couto et par Poinsot, comme sur l'histoire des deux définitions du signe précédemment citées. Ce sera le but de cette première partie que d'éclairer ce débat, opérant dans l'ensemble de la scolastique tardive, et de mettre en lumière les traditions qu'il mobilise. Il nous suffit ici d'avoir une idée claire – même provisoire – de ce qu'est le signe formel.

Le socle de ces deux définitions est le critère de la connaissance préalable. Pour que le signe instrumental puisse fonctionner, ma connaissance doit d'abord s'être arrêtée sur ce qui signifie : le son vocal est perçu avant que celui-ci ne fasse venir à la pensée l'idée qui lui est associée, l'empreinte de la patte du lion est perçue avant que celle-ci ne porte à la connaissance du lion. Nous pouvons représenter ce processus de la façon suivante :



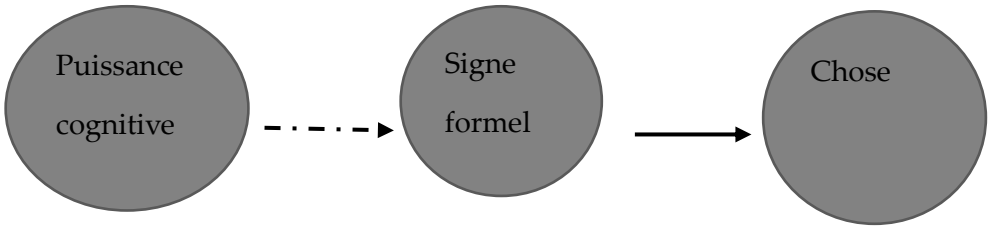
Le mouvement courbe indique le détour effectué par l'intellect dans le cas du signe instrumental : c'est la connaissance de cette chose, d'un intérêt secondaire en elle-même, qui m'amène à la connaissance de la chose signifiée. Le modèle du signe remémoratif est efficace pour comprendre ce mouvement, mais le signe instrumental ne se restreint pas à celui-ci. Le symptôme médical, prognostique par excellence, fonctionne de la même façon : la vue de la

---

[1] Voir Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 et Poinsot [*Log.* II, q. 21, art. 1] (1930), (1930), 646a. Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, 1, 1] (1962a), p. 32 et [*De Dialectica,* chap. 5] (1975a), p. 86.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat » ; Poinsot [*Log.* I, *Summul.* I, cap. 2] (1930), p. 9a : « Id, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat ». Les scolastiques tardifs remplacent le terme d'intellect par celui plus large de « puissance cognitive », qui englobe connaissance sensitive et connaissance intellective.

blessure me renseigne sur la mort prochaine. Le signe formel en revanche est figuré de façon efficace par un trait horizontal qui met en valeur sa transparence :



La puissance cognitive peut viser directement la chose sans devoir s'arrêter pour connaître en lui-même, d'abord, le signe. Il n'y a pas différentes étapes, mais un seul processus : dans la connaissance sensible, il n'y a pas de différence entre la perception et celui de la connaissance de la chose singulière ; et il n'y en a pas non plus, dans la connaissance intellective, entre le moment de l'appréhension du concept et celui de la connaissance de ce qu'il représente à l'intellect.

Revenons à nos auteurs. Le texte de Couto comme celui de Poinsot constituent des commentaires au *Peri Hermeneias* d'Aristote, ce qui correspond à un déplacement caractéristique de la scolastique baroque par rapport au Moyen-Âge, où les auteurs traitaient traditionnellement du signe dans les commentaires au début du livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard, et en ouverture des traités consacrés aux propriétés des termes (au premier rang desquelles la *suppositio*) qui fleurissent dans la « Logica modernorum » du XIIIe siècle[1]. Ce changement est observé par Meier-Oeser, qui caractérise ainsi, dans *Die Spur des Zeichens*, le nouveau cadre de la sémiotique de la philosophie scolastique post-tridentine[2], ce que nous aurons l'occasion de vérifier de façon détaillée tout au long de ce chapitre, en nous appuyant, en raison de sa très grande diffusion, sur le texte de Couto.

---

[1] Au XIIIe siècle, on pense essentiellement à Guillaume de Sherwood, Roger Bacon, Pierre d'Espagne et Lambert de Lagny. Voir Marmo (2010), p. 29-49. Ces textes ont été édités par De Rijk (1962) et (1967a-b). Voir, en particulier, sur les caractéristiques de cette logique terministe, De Rijk (1962), p. 13-23. Dans la lignée de ce travail magistral, citons le récent ouvrage collectif E. P. Bos (2013), sur la théorie médiévale de la supposition, et renvoyons en particulier aux contributions de d'Ors et Meier-Oeser, dans la partie consacrée à la scolastique tardive.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 172 : « Durch die Verdrängung der summulistischen Thematik und der eingehenden Erörterung der Termini war die ältere Systemstelle der Behandlung der Zeichentheorie ausgefallen. Und jene Systemstelle, an der im 17. Jahrhundert die Zeichentheorie ihren neuen Ort finden sollte, die Exposition von Peri Hermeneias, war durch die engere Orientierung an der aristotelischen Textvorlage einer Aufnahme von generellen zeichentheoretischen Erörterungen noch nicht zugänglich ».

Les *Quaestiones* sur les signes de Couto font partie des commentaires desdits *Conimbricenses*, publiés entre 1592 et 1606, issus de l'initiative de Pedro da Fonseca (1577). Bien que l'on désigne en général ces commentaires sous le nom de ce groupe d'auteurs jésuites, professeurs de philosophie aux universités de Coimbra et d'Evora, la responsabilité du commentaire à la logique est attribuée à Couto[1]. Ces commentaires connaissent une diffusion énorme dès leur première publication à Coimbra en 1606[2]. On compte 112 éditions européennes pour le seul XVIIe siècle. Répandus dans toute l'aire catholique – certaines parties seront même traduites en chinois[3] – ils seront également lus par les luthériens. Outre la diffusion extrême de cette œuvre, la forme traditionnelle du commentaire contribue à en faire un texte représentatif du cadre scolastique de la pensée des signes. Le genre du commentaire offre de plus une grande précision philologique – comparé au *Cursus*, par exemple, comme c'est le cas chez Poinsot – pour ce qui est des antécédents de la doctrine sémiotique qu'il présente. Néanmoins, le commentaire scolastique au début du XVIIe siècle n'est plus à comprendre dans son acception médiévale. Il est devenu un genre hybride, dont les textes de Coimbra sont un exemple paradigmatique, mêlant aux résumés et aux traductions, le commentaire à strictement parler, ainsi que les *quaestiones* qui permettent de développer indépendamment certains points du texte[4].

Ce sont là les raisons sur lesquelles repose le choix des *Quaestiones* sur le *Peri Hermeneias* de Couto comme base d'analyse de la conception scolastique du signe au début du XVIIe siècle.

---

[1] Les commentaires de Coimbra seront élaborés sur le modèle de Fonseca [*Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*] (1577), vol. I (lib. I-IV), Roma et (1589), vol. II (lib. V), Roma. Fonseca a auparavant publié en 1564 des commentaires à la logique : [*Institutionum dialecticarum libri octo*] (1614). Nous y reviendrons dans le chapitre 2. Cette attribution de la partie logique des commentaires à Couto tire son origine de Sommervogel (1884), p. 139, mais nous renvoyons surtout à Lohr (1975), p. 717 et (1988), p. 98-99, qui montre la complexité de la notion d'auteur dans la publication de ces commentaires conçus comme et à partir de cours de diverses provenances ; ainsi qu'à Risse (1976), dans sa préface à la réimpression du texte. Pour resumer, sur les six volumes des *Commentarii*, les cinq premiers ont été rédigés par Emmanuel de Goes (*Physica, De Coelo, Problemata, Meteora, Parva Naturalia, Ethica*), le sixième, autrement dit la logique, est dûe à Couto, bien que l'on mentionne aussi (outre Fonseca), les noms de Coelho et d'Oliveira, dont les cours auraient servi de base au texte. Ajoutons enfin que le texte de l'*In Universam dialecticam* est consideré comme celui de Couto dans Doyle (2001), p. 16 ; Ashworth (1988), p. 145, note 1 ; Herculano de Carvalho (1995), p. 131. Sur les commentaires de Coimbra en général, nous renvoyons à la bibliographie de l'entrée « Collegium Conimbricense » sur le site « scholasticon » de J. Schmutz, ainsi qu'à Martins (2006) ; et Casalini (2012), p. 95-136.

[2] Cette première édition est immédiatement suivie par les éditions de Cologne et de Lyon, en 1607, sur lesquelles se basent les éditions ultérieures. Les éditions et refontes des commentaires se poursuivent jusqu'au début du XVIIIe siècle. Voir Risse (1976). Sur la diffusion des commentaires de Coimbra, voir Lohr (1995), p. 82, Lojacono (1998), et Martins (2006), p. 101-102.

[3] Voir Doyle (2001).

[4] Ashworth (2008), p. 612. Cfr. Marenbon (2010), p. 33-34, pour une synthèse des formes de la philosophie aux XIIIe et XIVe siècles.

Nous verrons dans le chapitre suivant que la division entre signe formel et signe instrumental, qui constitue la pierre de touche de ces *quaestiones* sur les signes, loin d'être une sorte d'hapax philosophique, était largement répandue au début de l'époque moderne. Il faut avant toutes choses pointer du doigt un double problème qui tient à l'état actuel de la recherche sur la thématique des signes dans la scolastique tardive.

Tout d'abord, on ne peut être tout à fait certain que d'autres auteurs, outre Couto et Poinsot, n'aient développé une réflexion sémiotique systématique. Ces textes auraient pu rester inconnus, et pourraient le demeurer encore longtemps, si tant est qu'ils soient disponibles, soit parce qu'ils sont l'œuvre d'auteurs mineurs, soit parce que le lieu de traitement du signe aurait été déplacé par rapport aux lieux connus d'exposition de la doctrine sémiotique. Nous verrons dans le chapitre 2 quel est le traitement traditionnel de la question des signes chez les auteurs les plus diffusés de la scolastique tardive (Domingo de Soto, Pedro da Fonseca, Francisco de Toledo, Antonio Rubio, Eustache de Saint-Paul, Francisco Suárez), bien que ces auteurs ne discutent pas du signe aussi amplement que le font Couto et Poinsot. On gardera cependant à l'esprit que le champ des recherches dans ce domaine est loin d'être épuisé.

Ensuite, les textes sur les signes de Couto comme de Poinsot ont été édités et traduits de façon partielle selon une approche spécifique, qui tend à faire de l'auteur en question le précurseur d'une révolution dont notre modernité serait l'héritière directe. Ce processus commence avec la réédition dans les années 1930, sous l'influence du néothomisme (Maritain et Veatch)[1], du *Cursus philosophicus* et du *Cursus theologicus* de Poinsot[2]. Maritain en particulier consacre à Poinsot de nombreuses pages et le fait connaître au sémiologue Thomas A. Sebeok et à son premier traducteur : l'américain John Deely[3], qui publie en 1985 la première édition du *Tractatus de signis* comme œuvre autonome, avec une traduction en anglais[4].

---

[1] Sur les courants historiographiques des XIXe et XXe siècles en philosophie médiévale, voir Maierù-Imbach (1991).

[2] Beato Reiser pour le *Cursus philosophicus* ; les moines de l'abbaye de Solesmes pour le *Cursus theologicus*. L'édition est incomplète, seuls 5 des 10 volumes prévus ont été édités. Voir Forlivesi (1994) et (2008).

[3] Voir en particulier Maritain (1955), p. V-VIII, qui se trouve aussi dans les œuvres complètes : Maritain (2000), p. 1175 ; et Veatch (1952), p. IX. Tous deux sont cités par John Deely dans sa postface à l'édition italienne du *Tractatus de Signis* : Deely (2010), note 32 p. 1423 et notes 157 et 158, p. 1431. Voir aussi la bibliographie citée dans Deely (1983), p. 124-126.

[4] Poinsot [*Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poinsot*] (1985), éd. et trad. de John N. Deely, Berkeley-Los Angeles- London, University of California Press. L'édition de Deely a été suivie de plusieurs traductions. Mauricio Beuchot (1986) et (1989), donne une traduction en espagnol de l'ensemble de l'*Ars Logica.* Juan Cruz

Selon Deely[1], l'originalité de Poinsot viendrait précisément de ce que sa conception des signes est issue de sa révolutionnaire doctrine de la relation qui surmonterait la traditionnelle division entre nature et culture : la doctrine des signes impliquant tant l'être de nature (*ens reale*) que l'être de raison (*ente rationis*), il faut la déplacer dans le contexte du traité *Peri Hermeneias,* dont le thème est compris dans un sens large. Surtout, cette exposition sera précédée par le traitement de la relation (q. 17 de la deuxième partie de l'*Ars logica*). A ce déplacement de la question des signes, de la doctrine des termes (qui constituait traditionnellement le début de la logique), au commentaire au *Peri Hermeneias*, conçu comme traité autonome, s'ajoute ainsi l'introduction de la distinction entre relation *secundum esse* et relation *secundum dici*, qui sera, toujours selon Deely, la clef de voûte de la doctrine des signes de Poinsot. De cette opposition entre relatif en sens transcendantal (*secundum dici*) et relatif en sens ontologique *(secundum esse*) dérive le couple formé par le signe formel et le signe instrumental, le premier structurant l'expérience, le second la communication. Poinsot représenterait alors le moment systématique d'une théorie unifiée des signes, qui sera nommée « sémiotique » pour la première fois par Locke à la fin de l'*Essai sur l'Entendement humain,* et qui atteindra sa plénitude avec Peirce. Cette thèse devient rapidement dans les manuels de sémiotique une sorte de *doxa*[2].

Dans les mêmes années 80, John P. Doyle donne une description des *Quaestiones* sur les signes des *Conimbricenses* dans un article intitulé « The *Conimbricenses* on the relations involved in signs », qui paraît dans des actes de colloque édités par John Deely lui-même[3]. Malgré la précision de la description, cet article témoigne d'une certaine méconnaissance de la sémiotique médiévale, ce qui conduit son auteur à présenter comme propre au texte de Couto des éléments somme toute traditionnels. Au début de l'article, Doyle présente ainsi les *Quaestiones* comme « le premier véritable grand traité sur les signes en tant que tels que nous avons de la période scolastique », sans faire mention par exemple du traité *De Signis* de

---

Cruz (2000) traduit à son tour en espagnol le *Tractatus de signis*. Anabela Gradim Alves (2001) traduit le texte en portugais, et Fernando Fiorentino (2010) en italien. Les éditions de Deely et de Fiorentino intègrent, en plus des questions sur les signes, les quatre premières questions de l'*Ars logica* (sur le terme, le nom, le verbe et la supposition) et la question 17 sur la relation. L'édition italienne restitue intégralement les parties que Deely ne donnait que partiellement. Elle intègre ainsi par exemple l'article V de la q. 1 : « *Utrum voces significent per prius conceptus an res* ».

[1] Deely (2010), en particulier p. 1360 et 1364.

[2] Deely rédige ainsi l'entrée « John Poinsot » de l'*Encyclopedic Dictionnary of semiotics*, édité par Sebeok. Voir Deely (1994), p. 736-739. Ce texte est repris par exemple de façon implicite par Calabrese (2001), p. 89-90.

[3] Doyle (1985).

Roger Bacon, section de l'*Opus maius* consacrée aux signes (vers 1267) redécouvert et publié en 1978[1]. Quoiqu'il en soit, l'article sera suivi en 2001 de la traduction anglaise des dites *Quaestiones*[2].

Nous nous inscrivons ici, à l'égard de Poinsot comme de Couto, dans une optique de remise en contexte, dans la ligne adoptée par ceux qui ont critiqué, après sa parution, l'édition de Deely, comme Costantino Marmo et E. Jennifer Ashworth, qui insistent sur l'importance de saisir Poinsot dans le contexte scolastique dans lequel il écrit et d'éviter toute lecture anachronique de ses cours[3].

On sait cependant que la scolastique qui se développe dans la péninsule ibérique aux XVIe et XVIIe siècles constitue le stade final de la logique terministe de la fin du XIVe siècle, dont les principaux représentants sont John Mair et Pierre d'Ailly, elle-même héritière de la rupture ockhamiste qui fait explicitement des concepts des signes mentaux[4]. Le champ d'investigation en la matière est colossal. Le rapport, au sujet de la réflexion sur les signes, entre ce courant parisien et la scolastique dite baroque, requerrait une étude à part entière, que nous ne proposerons pas ici. Tout en gardant cette filiation à l'esprit, nous nous concentrons essentiellement, pour éclairer les modalités de la conception institutionnelle du signe, sur les sources revendiquées par le texte que nous étudions.

En outre, au sujet de ce texte même, malgré l'importance et l'originalité indéniables du *Tractatus de signis* de Poinsot, nous avons choisi de construire notre réflexion sur la base des deux premières *quaestiones* au chapitre 1 du *Peri Hermeneias* de Couto, en raison, comme nous l'avons dit, de sa très large diffusion, mais aussi du genre même du commentaire adopté par

---

[1] Doyle (1985), p. 568 : « the first really major treatise on signs as such which we have from the Scholastic period ». Nous traduisons. Cfr. Fredborg-Nielsen-Pinborg (1978), p. 75-136, pour l'édition du *De Signis* de Bacon.

[2] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*] (2001).

[3] Marmo (1987) ; Ashworth (1988). Meier-Oeser (1997), p. 214-215, s'inscrit explicitement dans cette lignée. Avant le flot d'éditions autonomes du *Tractatus de signis*, notons que la division signe formel / signe instrumental de Poinsot a été analysée de façon interne par Chiesa (1976), dans un mémoire de licence, dirigé par A. de Muralt, présenté au département de philosophie de l'Université de Genève. Cfr. de Muralt (1993), p. 96-98.

[4] Meier-Oeser (2003). Voir aussi Meier-Oeser (1997), p. 114-170, et la bibliographie correspondante. Sur Pierre d'Ailly, voir Ashworth (1974), p. 44-45 ; Biard (2006b) et (2009) ; Lamy (2013), p. 93-115. On renvoie enfin à l'édition critique de Pierre d'Ailly [*Concepts and Insolubles*] (1980), trad. angl. par P. V. Spade (éd.), Dordrecht / Boston, D. Reidel Publishing Company. Sur John Mair, voir Broadie (1985) en général, et, plus spécifiquement, Lagerlund (2009). Sur la rupture ockhamiste en tant que telle, nous renvoyons à Michon (1994) ; Panaccio (1991), (1999a), (2004) ; Biard (2006a) ; et Lenz (2008). Nous revenons sur ces auteurs dans la suite du chapitre, p. 96.

Couto, genre dont les *Commentarii Conimbricensis* constituent l'apogée, notamment par leur grande précision philologique, mais aussi l'un des derniers exemples de l'histoire de la scolastique.

Nous verrons donc dans un premier temps quelle est la conception générale du signe que Couto propose, à travers les définitions et les divisions qu'il en donne, afin de mettre en évidence ce qui relève de la tradition qu'il mobilise, nous concentrant ainsi sur les autorités – antiques, médiévales et contemporaines – auxquelles Couto se réfère, et d'évaluer ce qui constitue une variation par rapport à cette tradition, dans le but de montrer en définitive comment la division fondamentale entre signe formel et signe instrumental émerge d'une critique déjà ancienne de la conception augustinienne du signe.

§. 1. Du *Peri Hermeneias* au *De signis*

Nous présenterons ici les *quaestiones* sur le chap. 1 de *De interpretatione* de Couto, dans leur ensemble et en rapport avec la réception médiévale latine du traité d'Aristote et de ce premier chapitre en particulier, afin de montrer le rôle particulier qu'y revêt l'autorité d'Augustin, sur laquelle se construira la division signe formel/signe instrumental.

§. 1.1. Inflation du commentaire au chapitre 1

Le premier volume de la *Dialectica* de Couto contient un prologue, le commentaire à l'*Isagoge* de Porphyre et aux *Catégories*. Le second – qui est aussi le huitième et dernier volume des *Commentarii* – contient les commentaires au *Peri Hermeneias*, aux *Analytiques Premiers* et *Seconds*, et aux *Réfutations Sophistiques.* Il s'agit là d'une répartition traditionnelle de la logique scolastique. Depuis le XIVe siècle en effet, et bien que l'on doive relever des variations sensibles dans l'ordonnancement de ces textes, selon les auteurs et les universités, le corpus d'étude se compose de la grammaire, notamment celle de Priscien, et de la logique, qui se divise ainsi[1] :

- Logica antiqua :
    - *Logica vetus*, c'est-à-dire la logique telle qu'elle se compose avant le début du XIIe siècle. Elle comprend l'*Isagoge* de Porphyre (qui est une introduction aux *Catégories*), les *Catégories* et le *Peri Hermeneias* d'Aristote, avec les commentaires de Boèce à ces trois œuvres ainsi que ses œuvres logiques[2], et (à partir de 1200) les *Six Principes* attribués à Gilbert de la Porrée.
    - *Logica nova*, qui ajoute à la *logica vetus*, à partir des années 20 du XIIe siècle le reste de l'*Organon*, autrement dit les *Analytiques Premiers* et *Seconds*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques.*

---

[1] Voir De Rijk (1962), p. 14-15 ; Maierù (1994), p. 10-16; Lagerlund (2008), p. 282-28 ; Marenbon (2010), p. 29-30 et Marenbon (2011), p. 182-187. Après la préparation logique, la philosophie comporte la *Physique*, la *Métaphysique*, l'*Ethique*, la *Politique* et la *Rhétorique* d'Aristote. L'enseignement théologique au Moyen-Âge repose sur la Bible et les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard.

[2] *De syllogismis categoricis, De syllogismis hypotheticis, De divisione* et *De topicis differentiis.* Voir Lagerlund (2008), p. 282. On y ajoute aussi, de façon plus périphérique, un texte sur la définition attribué à Boèce dont l'auteur est en fait Marius Victorinus, les *Topiques* de Cicéron et son commentaire par Boèce, un texte sur les dix catégories attribué à Augustin, le *Peri Hermeneias* d'Apulée, ainsi que différents textes de logique de Martianus Capella, Cassiodore et Isidore de Séville. Voir Marenbon (2008), p. 2.

- *Logica moderna* : les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, mais aussi et surtout les textes sur les propriétés des termes (et en premier lieu la *suppositio*, autrement dit, sans entrer dans les détails, la référence)[1], qui constitueront la base des développements de la logique dite terministe durant la première moitié du XIIIe siècle. Les terministes seront ensuite remplacés par les Modistes[2].

Couto respecte cet ordre traditionnel. La différence majeure réside dans la globalité de l'entreprise : alors que les médiévaux commentaient une œuvre à la fois, ici un même auteur commente l'ensemble de la logique aristotélicienne conçue pour être partie d'un *Cursus*[3]. D'autre part alors qu'on distinguait au Moyen-Âge le commentaire linéaire (le texte est alors divisé en *lectiones*) du commentaire en *quaestiones*, les commentaires de Coimbra illustrent la tendance de leur époque à effacer la distinction entre ces deux types de commentaires[4].

Les cinq *Quaestiones* sur les signes constituent le commentaire au chapitre 1 du livre I du *Peri Hermeneias*, chapitre que Couto intitule « *De Signis* ». Elles sont précédées par une introduction sur le but du traité[5]. Ce type d'introduction est un lieu commun du commentaire depuis Boèce qui voyait dans l''interpretatio' le sujet du texte, terme par lequel il rendait le grec 'ἑρμηνείας', compris comme toute expression linguistique qui par elle-même signifie quelque chose[6]. Au milieu du XIIIe siècle, celle-ci est jugée trop générale (elle comprend les termes simples et complexes) et on lui substitue l''enunciatio', qui concerne la production « d'unités complexes susceptibles d'être vraies ou fausses, les propositions »[7]. Jean Duns Scot donnera une variante importante de cette caractérisation en définissant le

---

[1] Lagerlund (2008), p. 283, énumère la supposition, les relatifs, l'ampliation, l'appellation, la restriction et la distribution. Voir De Rijk (1962), p. 16. Pour un résumé de ces notions dans la sémantique terministe voir Marmo (2010), p. 29-41.

[2] Gauthier (1989a), p. 51*.

[3] Voir Giard - de Vaucelles (éds.) (1996), p. LVI et suiv. Voir aussi Hermann (1914), Farell (1938), Scaglione (1986) et Codina Mir (1968).

[4] Ashworth (2008), p. 612.

[5] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione, De scopo, institutoque huius operis*] (1607b), col. 1-4.

[6] Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Primae editionis*, I] (1877), p. 32 : « interpretatio est vox significativa per se ipsam aliquid significans »; cfr. Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Secundae editionis*, I] (1880), p. 8 pour l'édition Meiser. Voir Nuchelmans (1973), p. 123. Bailly et Bréal (1918), p. 136 donne au terme 'interpres' le sens primitif de « courtier, intermédiaire, négociateur » et rappellent que « la racine est la même que dans *pretium* et *paro* 'acheter' ».

[7] Panaccio (1999a), p. 238, qui renvoie pour ces deux opinions sur le sujet du *Peri Hermeneias* à Lewry (1978), p. 111 et 286. Voir aussi Black (1991), p. 4-8.

thème du traité comme *enunciatio in mente*, en raison du fait que la logique ne porte pas sur les *voces* mais sur les objets de l'esprit[1].

Selon Couto, conformément à la position traditionnelle de la restriction du sujet du traité, le *Peri Hermeneias*, étant placé entre les *Catégories* et les *Analytiques*[2], traite de l'énonciation et même de l'énonciation simple[3], par opposition à l'énonciation commune qui comprend l'énonciation simple et composée. Couto cite Scot parmi ses références mais pour l'assimiler à ceux, sur lesquels il s'appuie, qui soutiennent que le sujet du traité est l'énonciation[4]. Il présente ainsi une position traditionnelle, où les variations doctrinales apparaissent comme aplanies.

A la suite du chapitre 1, seront ensuite commentés le chapitre 4 (« De oratione », quatre *quaestiones*), le chapitre 7 (sans titre, il s'agit du chapitre sur l'universel et le singulier et sur l'opposition des propositions, une *quaestio*), le chapitre 8 (sans titre, il s'agit du chapitre sur l'unité et la pluralité des propositions, et sur les propositions équivoques et leur opposition, une *quaestio*). Du livre II seront commentés les chapitres 1 (une *quaestio*), et 2 (une *quaestio*).

Devant cette description globale du commentaire, deux remarques s'imposent :

- Couto donne au chapitre 1 le titre de « *De Signis* » alors qu'Aristote, s'il utilise les termes 'σημεῖα' et 'σύμβολα' et 'ὁμοιώματα' pour définir les rapports entre traces écrites, mots prononcés, affections de l'âme et choses, ne traite pas spécifiquement du signe dans ce passage.

---

[1] Voir Panaccio (1999a), p. 238. Jean Duns Scot [*Quaestiones in libros Peri Hermeneias Aristotelis*, q. 1] (2004), p. 43-46. Nous nous référerons à l'édition critique de 2004 : tome 2 de l'*Opera philosophica*, éd. par R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Gree, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y. and The Catholic University of America, Washington, D. C., p. 8-255. Précisons cependant que dans l'édition Wadding, les *quaestiones* au *Peri Hermeneias* se trouvent dans le tome I : Jean Duns Scot [*Quaestiones in primum et secundum librum PeriHermeneias Aristotelis* et *In duos libro PeriHermeneias operis secundi quaestiones*] (1639), dans *Opera omnia* I, Lyon, Wadding, réimp. 1968, Hildesheim, Georg Olms, p. 186-223.

[2] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione, De scopo, institutoque huius operis*] (1607b), col. 1.

[3] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione, De scopo, institutoque huius operis*] (1607b), col. 4, titre en marge : « De sola simplici Enuntiatione agit Aristoteles per se in his lib. ». Les notes au texte latin chez Doyle correspondent aux titres en marge dans l'édition originale.

[4] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione, De scopo, institutoque huius operis*] (1607b), col. 4 : « Nomine autem Interpretationis significari non quanuis [sic] simplicem vocem, sed Enunciationem docuimus cum D. Thoma, Scoto, Alberto, Ammonio, & Alexandro »

- La seconde remarque vise la répartition du commentaire par rapport à l'œuvre d'Aristote. On constate en effet que le premier chapitre du livre I est chez Couto le passage le plus amplement commenté du *De interpretatione*.

Ces deux remarques témoignent de l'importance particulière accordée à ce passage, mais aussi du glissement opéré quant à son objet : du résumé aristotélicien d'un problème sémantique au développement scolastique de questions sémiotiques. Il s'agira dès lors d'évaluer le caractère traditionnel de cette transformation et d'en identifier les modalités. La question des sources de Couto sera traitée dans le chapitre 2. Dans les deux premières questions du commentaire, qui sont celles sur lesquelles se concentrera notre étude, Couto se réfère majoritairement aux commentaires de divers auteurs aux *Sentences* de Pierre Lombard, où avait été défini le signe dans le contexte de la doctrine sacramentelle ; le seul commentaire au *Peri Hermeneias* cité par Couto est celui de Scot[1]. Ainsi, les références de Couto étant essentiellement théologiques, nous intégrerons également, pour évaluer son rapport à la tradition, les principaux commentateurs médiévaux du traité, ce qui nous permettra d'exposer l'histoire de la réception du premier chapitre du *Peri Hermeneias.*

Le titre

On aurait tout d'abord tendance à penser qu'il est assez traditionnel d'intituler comme le fait Couto le commentaire du premier chapitre du *Peri Hermeneias*, « *De signis* ». Si l'édition de Meiser des deux commentaires de Boèce ne donne pas ce titre au premier chapitre, le *Patrologiae cursus Completus* le mentionne pour le commentaire majeur de Boèce à ce passage[2]. Mais ce n'est là qu'un choix éditorial particulier, qui qualifie de plus un passage du commentaire dans lequel Boèce, de surcroît, ne donne pas de définition du signe. Nous avons consulté quatre manuscrits, d'époques différentes, du Xe au XVe siècle, du

[1] Voir chap. 2, §1.3.

[2] Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Primae editionis*, I] (1877), p. 35 et [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Secundae editionis*, I] (1880), p. 4 pour l'édition C. Meiser, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri. Cfr. pour la patrologie latine, Boèce [*In librum Aristotelis* De Interpretatione. *Editio secunda, seu Majora Commentaria*, I] (1847), dans *Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)*, vol. 64, J.-P. Migne (éd.), Paris, Garnier, 0398D : « DE SIGNIS. *Primum oportet constituere quid sit nomen, et quid sit verbum, postea quid negatio, et affirmatio, et enuntiatio, et oratio* ».

commentaire majeur de Boèce, et nous n'avons pas retrouvé la trace d'un tel titre à l'endroit en question[1].

Si l'on se réfère aux auteurs médiévaux, dont les œuvres théologiques sont citées par Couto dans l'article 1 de la question 1, on constate que ni Albert le Grand[2], ni Thomas d'Aquin[3], n'intitulent ainsi une section de leurs commentaires au *Peri Hermeneias.* Un tel titre ne figure ni dans les deux séries de *Quaestiones* que Jean Duns Scot consacre au *Peri Hermeneneias*[4], ni dans l'*Expositio* de Guillaume d'Ockham[5].

Couto cite abondamment Gilles de Rome, et s'appuie en particulier, comme on le verra[6], sur son commentaire des *Sentences* pour légitimer la division entre signe formel et signe instrumental. Or, on a longtemps attribué à l'augustinien un commentaire au *Peri Hermeneias*, dont on sait avec certitude depuis les années 80 que son auteur est en réalité Guillaume Arnauld, actif à Toulouse à la fin du XIIIe siècle[7]. Dans l'édition de Venise, datant de 1507, on ne relève aucun titre à l'endroit du premier chapitre. Cette absence est normale, dans la mesure où ce commentaire suit d'assez près celui de Thomas[8] et n'accorde pas au signe en tant que tel de traitement thématique particulier. Et cependant, on trouve la fameuse mention « *De Signis* », comme en-tête du premier chapitre, dans une édition de 1591 à Bergame[9]. Une telle mention est un indice éditorial d'une tendance active à partir de la fin du

---

[1] Pour le Xe siècle, Boèce [*Peri Hermeneias Aristotelis Libri V*], Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Codex 301 (469), http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/sbe/0301, p. 9 et Boèce [*Peri Hermeneias,* dans *Vitae Sanctorum*], Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Codex 295 (283), http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/sbe/0295, p. 4 ; pour le XIe siècle, le manuscrit Latin 6400A de la BNF, fol. 4v ; pour le XIIIe siècle, le manuscrit Latin 6637A de la BNF, fol. 4R ; et pour le XVe siècle, manuscrit Lat 6292 de la BNF (1471-1477), fol. 44r.

[2] Nous vérifions autant qu'il est possible les textes sur des éditions antérieures au XVIIe siècle. Albert le Grand [*Logica, Perihermenias*] (1494), Venezia, Johannes & Gregorius de Gregoriis, fol. 81r et suiv.

[3] Thomas d'Aquin [*Expositio libri Peryermeneias*] (1989a), Roma, Commissio Leonina, Paris, Vrin. Le chapitre 1 de l'introduction (p. 1*-17*), recense et décrit les différents manuscrits et éditions, aucune mention n'est faite d'un éventuel titre « *De signis* ».

[4] Jean Duns Scot [*Quaestiones in libros Peri Hermeneias Aristotelis*] (2004), p. 43-133 et 135-223.

[5] Guillaume d'Ockham [*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*] (1978), *Opera Philosophica et Theologica*, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., p. 345-376. Cette dernière n'est citée ici que pour son importance, Couto ne s'y référant pas, bien qu'il renvoie parfois à Pierre Crockaert (Petrus Bruxelensis), connu pour être disciple d'Ockham et de John Mair : Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 44.

[6] Voir chap. 2, §. 1.4.

[7] On doit la démonstration de cette attribution à Gauthier (1989a), p. 69*-72*, dans son édition critique du commentaire de Thomas au *Peri Hermeneias.* Voir aussi Tabarroni (1988).

[8] Tabarroni (1988), p. 372-373 et Gauthier (1989a), p. 71*.

[9] Pseudo-Gilles de Rome [*Expositio in Artem veterem. Incipit liber primus periermenias Aristotelis cum expositione domini Egidii Romani*] (1507), Venetia, fol. 47v ; cfr. Pseudo-Gilles de Rome [*In Porphyrii Isagogen, Aristotelis*

XVIe siècle, à thématiser explicitement le signe dans le premier chapitre du traité aristétolicien.

Si l'on se reporte maintenant, à titre de comparaison, aux commentaires au *Peri Hermeneias* des prédécesseurs immédiats de Couto, on constate que ni Jacob de Naveros, ni Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli, ni Jean Letourneur (alias Johannes Versor)[1], cités par Hans Arens comme auteurs les plus connus de commentaires au *Peri Hermeneias* de la Renaissance[2], ne font apparaître un tel titre, ou une indication en marge qui en aurait la valeur, au cours du chapitre 1.

Le premier à conférer un tel titre au passage en question semble avoir été, au milieu du XVIe siècle, Ioannes Arboreus, docteur de la Faculté de théologie à Paris, sans pour autant accorder un traitement particulier au thème du signe[3].

Notons bien que nous nous référons ici, de manière éclectique, à des auteurs de la fin du XVe et du début du XVIe siècle. Il s'agit de voir si un tel traitement était nettement diffusé avant l'époque de Couto. Nous pouvons donc conclure pour l'instant sur ce point que le titre « *De signis* » donné au commentaire du premier chapitre du *Peri Hermeneias*, n'était pas répandu avant l'époque de Couto.

Categorias, & lib. Peri Hermenias, ac Gilberti Porrectani vj. Principia absolutissima Commentaria. In libros Aristotelis Primum et Secundum Perhiermenias fundatissima expositio. De Signis. cap. 1] (1591), Bergomi, typis Comini Venturae, p. 138. Gauthier (1989a), p. 69*-72* qui décrit deux manuscrits d'Avignon du XIe siècle, ne fait pas mention d'un tel titre.

[1] Jacob de Naveros [*Expositio super duos libros Perihermenias Aristotelis*] (1533), Compluti, in aedibus Michaelis de Eguia, fol. 3 et 4, sur cet auteur et ce texte, voir Ashworth (1987) ; Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli [*In totam artem veterem. In lib. Perihermenias Aristotelis* I] (1491), impr. in inclita Venitatem urbe ; Jean Letourneur [*Quaestiones venerabilis domini Joannis Versoris super totam veterem artem. Peri hermenias* I] (1484), fol. 58 et suiv., manuscrit disponible sur http://capricorn.bc.edu/siepm/books.html, le lieu n'est pas indiqué.

[2] Arens (1984), p. 11 : « of the 16th century I mention Alphonsus Pratus and Jacobus de Naveros, whose books on PeriHermeneias were published in Alcalá a hundred years before John's of St. Thomas great work. Only few had the honour of being printed at once when printing began, e. g. Johannes Gratiadei de Ascoli : Commentaria in totam artem veterem (Venice 1493), the Expositio aurea attributed to William of Ockham (Bologna 1496), Aegidius Columna's (a disciple of Thomas) Commentaria in PeriHermeneias (Venice 1507) » et p. 13 : « A very successful commentator of this influential book was Johannes Versor (d. ca. 1480) ». Nous nous référons à ceux dont on a pu consulter les œuvres, à savoir Jean Letourneur, Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli et Jacob de Naveros. Pour une liste plus complète de ces commentaires, voir Lohr (1988).

[3] Ioannes Arboreus [*Luculentissimi Joannis Arborei Laudunensis in librum Peri Hermeneias Aristotelis Commentarij*] (1542), Lyon. Voir Meier-Oeser (1997), p. 172.

Place de l'ouverture du **Peri Hermeneias** *dans les commentaires*

Le titre *De Signis* pourrait n'être qu'un élément de superficie. Mais on a par ailleurs constaté la très grande extension du commentaire de Couto au premier chapitre, par rapport au reste du traité. Le *Peri Hermeneias* est parmi les plus commentés des traités d'Aristote. Mais qu'en est-il exactement du premier chapitre ? C'est pour répondre à cette question que nous retracerons ici brièvement l'histoire de la réception latine de ce texte[1].

Dès le IVe siècle Marius Victorinus donne du *Peri Hermeneias* une version latine. Puis Boèce, au début du VIe siècle, en offre une traduction[2], influencée par les doctrines de Porphyre et d'Ammonius, qui deviendra la traduction de référence, ainsi que deux commentaires, qui donnent du texte une lecture imprégnée de culture néo-platonicienne et stoïco-chrétienne[3]. Boèce écrit ainsi, dans son *Second Commentaire*[4]:

> Ceci fait, je ne manquerai pas certainement de rappeler en quelque sorte à un commun accord les opinions d'Aristote et de Platon, et je démontrerai qu'ils ne s'opposent pas en tout, comme la plupart le pensent, mais qu'ils sont du même avis sur la plupart des points, et en philosophie sur les plus importants.

Les dialecticiens médiévaux commencent à lire le *Premier Commentaire* (mineur), de taille réduite et destiné aux débutants, dès le IXe siècle. Il est consacré exclusivement, en parties à peu près équivalentes, aux trois premiers chapitres. Le *Second Commentaire* (majeur) est transcrit au Xe siècle et sera préféré au *Premier* à partir du XIe siècle. Il sera dès lors un des éléments capitaux de diffusion du *Peri Hermeneias*. L'œuvre, divisée en six livres, est commentée dans son ensemble. Seule une part restreinte du commentaire est consacrée au premier chapitre.

---

[1] Pour une liste des commentaires au corpus aristotélicien au Moyen-Âge, voir la série « Medieval Latin Aristole Commentaries », Lohr (1967-1974a). Pour la période renaissante (1500-1650), voir la série « Renaissance Latin Aristotle Commentaries », Lohr (1974b-1982), ainsi que Lohr (1988). Sur l'histoire de la réception du *Peri Hermeneias*, voir Isaac (1953), p. 26-97 ; Braakhuis et Kneepkens (éds.) (2003), en particulier leur introduction p. IX-XLI ; ainsi que, pour les XIIe et XIIIe siècles, Gauthier (1989a), p. 64*-75*, que nous suivons ici pour l'histoire médiévale du traité. Nous renvoyons également à Lo Piparo (2003) et Husson (2009).

[2] Voir Aristote [*Aristoteles latinus* II. 1-2. *De Interpretatione vel Periermeneias*] (1965), translatio Boethii Specimina Translationum Recentiorum, edidit Laurentius Minio-Paluello, translatio Guillelmi de Moerbeka, edidit Gerardus Verbeke, revisit L. Minio-Paluello, Lorenzo Minio-Paluello (éd.), Leiden, Brill, p. 5-38 pour la traduction de Boèce.

[3] Lo Piparo (2003), p. 37.

[4] Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*. Pars posterior, II, c. 3] (1880), p. 80, trad. d'après Isaac (1953), p. 18 : « His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias, in unam quodammodo revocare concordiam, et in his eos non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demonstrem ».

C'est donc au Xe siècle que l'Occident latin prend réellement possession du *Peri Hermenias.* Pierre Damien et Anselme de Cantorbéry témoignent de l'introduction du traité dans les études de théologie, et utilisent l'œuvre d'Aristote pour développer les dogmes de la toute-puissance divine et de la prédestination. Pierre Damien, malgré sa virulence contre la dialectique, fait ainsi un emprunt implicite au chapitre 9, sur l'opposition des futurs contingents[1] au sujet de l'omnipotence divine. Anselme aborde quant à lui le problème de la prédestination en utilisant, cette fois explicitement, le même chapitre[2]. Il utilisera également les chapitres 2 et 3 de l'œuvre dans son *De grammatico*[3].

L'utilisation théologique du *Peri Hermeneias* se poursuit avec Guillaume de Champeaux et surtout Abélard. Guillaume de Champeaux, qui ne cite pas explicitement Aristote, utilise le traité à propos de la providence divine[4]. Abélard utilise le texte d'Aristote dans sa théologie, en renvoyant au chapitre 9[5]. Plus spécifiquement, il consacre des gloses au *Peri Hermeneias*[6]. Le commentaire au premier chapitre est assez long et Abélard y développe en particulier un paragraphe indépendant sur la perception, la représentation et l'intellect[7]. Mais il n'y traite en aucune façon du signe et les parties les plus longuement développées sont les chapitres 9 (sur l'opposition des futurs contingents), 10 et 12. La question des futurs contingents et de l'opposition des propositions reste donc au centre de l'intérêt. Abélard commente également l'œuvre, toujours à propos de la prédestination, dans sa *Logique*[8] et lui consacre le livre III de

---

[1] Pierre Damien [*De divina omnipotentia*, 7] (1972), dans *Lettre sur la Toute-puissance divine*, trad. fr. par A. Cantin (éd.), Paris, Les Editions du Cerf, p. 412-413, col. 602-603.

[2] Anselme de Cantorbéry [*Cur Deus homo*, II, 17] (1963), dans *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. fr. par R. Roques (éd.), Paris, Les Editions du Cerf, p. 434-435, col. 424B.

[3] Anselme de Cantorbéry [*De grammatico,* cap. 14] (1985), trad. fr. par A. Galonnier, M. Corbin, R. de Ravinel (éds.), Paris, Les Editions du Cerf, p. 80-85.

[4] Guillaume de Champeaux [*Sententiae vel Quaestiones* XLVII, 13-15] (1898), dans Lefèvre, *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux*, Lille, Au siège de l'Université, rue Jean Bart, p. 45-49. On sait de plus par Abélard que Guillaume avait écrit une glose au *Peri Hermeneias*, dont le texte est aujourd'hui perdu. Voir Lefèvre (1898), p. 1.

[5] Voir par exemple Abélard [*Theologia Summi Boni*, II] (1988), U. Niggli (éd.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, p. 68.

[6] Abélard [*Glossae super PeriHermeneias*] (2010), Klaus Jacobi et Christian Strub (éds.), *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 206, Turnhout, Brepols, p. 25-68, pour le commentaire au chapitre 1. Les *Glossae super Peryermenias* consituent la troisième partie de la logique *Ingredientibus* d'Abélard, les deux premières étant les commentaires à l'*Isagoge* et aux *Catégories*. Voir Gauthier (1989a), p. 64*-65*.

[7] Abélard [*Glossae super PeriHermeneias,* cap. 1] (2010), p. 28-39.

[8] Abélard [*Glossae super Peri Hermeneias,* cap. 10-14] (2010), p. 307-500.

la première partie et presque la totalité de la deuxième partie de sa *Dialectique*[1]. L'ensemble du traité y est commenté, en abordant notamment la question des universaux[2].

Le *Peri Hermeneias* est donc un texte, qui, d'abord utilisé en théologie, passe peu à peu dans le champ logique et devient ainsi « l'un des livres de base de la culture médiévale »[3]. A partir du XIIe siècle, on le trouve le plus souvent joint à l'*Isagoge* de Porphyre et aux *Catégories*, avec lesquels il forme le noyau de la *logica vetus.* Il faut également adjoindre à cette tradition celle des manuels, qui bouleverse cet ordre en faisant précéder les *Catégories* et l'*Isagoge* de Porphyre par un exposé des notions (nom, verbe, phrase, proposition, oppositions) définies dans le *Peri Hermeneias*, qui se trouve ainsi renforcé par ce dédoublement dans sa position propédeutique. Vers la moitié du XIIIe siècle, quand l'*Organon* cède la place aux écrits physiques d'Aristote, le *Peri Hermeneias* garde cependant une position avantageuse et le XIIIe siècle sera ainsi marqué par son enseignement régulier dans les universités.

Albert le Grand rédige une série de traités sur le *Peri Hermeneias* vers 1262. Présentant d'abord la place de l'ouvrage au sein de l'*Organon*, il consacre le deuxième traité au langage et au nom, le troisième au verbe, le quatrième à l'énonciation, le cinquième aux oppositions, le sixième aux consécutions et le septième aux propositions modales. Ces traités sont surtout connus pour la large utilisation que fait Albert du commentaire d'Avicenne. Le texte n'est pas formellement commenté et le premier chapitre n'y est pas particulièrement privilégié. On remarquera cependant le reproche qu'Albert adresse à ceux qui s'étendent outre mesure sur le chapitre 9[4].

C'est avec Thomas d'Aquin et avec la traduction nouvelle en 1268 de Guillaume de Moerbeke que commence réellement le travail critique autour du traité. Thomas se sert en

---

[1] Abélard [*Dialectica,* Pars I, lib. III, *In librum Aristotelis de Interpretatione*] (1970) (1e éd. 1956), L. M. De Rijk (éd.), Assen, Van Gorcum. Voir p. 111-142 le livre III du Traité I, *Postpredicamenta = De Vocibus significativis*, qui correspond aux 3 premiers chapitres du *Peri Hermeneias*. Le texte est basé sur le premier commentaire de Boèce à l'œuvre.

[2] Sur le problème des futurs contigents et son développement abélardien, on renvoie à Marenbon (2005), p. 55-91 et Marenbon (2013), p. 45-87. Dans la même lignée Jean de Salisbury [*Metalogicon* III, cap. 4] (1991), J. B. Hall (éd.), Turnhout, Brepols, p. 115-118, consacre au *Peri hermeneias* un chapitre de son *Metalogicon,* dans lequel il s'étend en particulier sur le sens du terme 'contingent'.

[3] Isaac (1953), p. 60.

[4] Albert le Grand [*In Lib. I Peri Hermeneias*, tract. 5, cap. 7] (1890), dans *Opera Omnia*, t. 1, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, p. 373-457, p. 423a-b : « Quaerunt etiam hic quidam de necessitate ordinis causarum, de fato, de fortuna, de consilio, de casu, de certitudine divinae providentiae in singularibus et voluntariis contingentibus. Sed de his hic quaerere stultum est : quia quaestiones istae ex istius scientiae principiis (cum logica procedat ex communibus quae in pluribus vel in omnibus inveniuntur) non possunt determinari : ista autem determinari volunt ex propriis ».

fait relativement peu de la traduction de Guillaume pour son *Expositio Libri Peryermenias*[1]. La volonté de retraduire Aristote dénote cependant un souci d'exactitude scientifique et un intérêt renouvelé pour le texte. La redécouverte du commentaire d'Ammonius, datant du début du VIe siècle, dont Guillaume de Moerbeke fournit probablement aussi une traduction, constitue un point capital pour la lecture du traité. C'est en effet à travers les commentaires de Boèce et d'Ammonius, que Thomas utilise abondamment, qu'il connaîtra les conceptions de Platon dans le *Cratyle* sur la nature du langage. Thomas consacre les trois premières leçons de son commentaire au premier chapitre (la deuxième leçon, en 12 questions, étant consacrée précisément aux lignes 3 à 9). C'est le seul chapitre auquel sont consacrées plusieurs leçons. Cette attention au début du *Peri Hermeneias* est remarquable dans la mesure où auparavant, théologiens et philosophes, se sont comme on l'a vu, davantage intéressés à la suite de l'ouvrage pour développer l'étude des propositions.

En outre, Thomas attire l'attention sur le fait que la relation entre les traces écrites et les sons vocaux, ainsi qu'entre les sons vocaux et les affections de l'âme, n'est pas la même que celle qui joint les affections de l'âme et les choses. La première est une relation sémiotique, la seconde une relation de ressemblance[2]. A partir de là, il sera difficile, dans une pure ligne thomiste, d'homogénéiser les relations au point de faire des concepts des signes, au même titre que le sont les mots.

Scot dans les 13 questions de son commentaire au premier livre du *Peri Hermeneias,* consacre les questions 2, 3 et 4 au premier chapitre[3]. Dans son commentaire à l'ensemble du traité, en revanche, une seule question est consacrée au premier chapitre (on en compte 9 en tout pour le livre I et 9 pour le livre II)[4]. L'essentiel de l'intérêt porté au premier chapitre se concentre sur la description de la *magna altercatio* sur la signification des mots[5]. Au sein de cette

---

[1] Isaac (1953), p. 143.

[2] Thomas d'Aquin [*Expositio libri Peryermeneias*, I, 2] (1989a), p. 12a-b : « Vbi attendendum est quod litteras dixit esse notas, id est signa, uocum, et uoces passionum anime similiter ; passiones autem anime dicit esse similitudines rerum ».

[3] Jean Duns Scot [*Quaestiones in primum librum Perihermenias*] (2004), p. 43-69 : q. 1 : « Quid sit subiectum libri Peri Hermeneias », q. 2 « Utrum nomen significet rem vel speciem in anima », q. 3 « Utrum facta transmutatione circa rem quae significatur fiat trasmutatio in significatione vocis », q. 4 « Utrum differentia, quam assignat Aristoteles inter litteras et voces et passsiones et res, sit conveniens ».

[4] Jean Duns Scot [*Quaestiones in duos libros Perihermenias Aristotelis. In librum Primum.* q. 1] (2004), p. 137-145. La question 1 s'intitule : « An nomen significet rem an passionem ».

[5] L'expression « magna altercatio » se trouve dans Jean Duns Scot [*Ordinatio* I, dist. 27, n. 83] (1959), p. 97. Dans le commentaire au traité il s'agit de la question 2 : Jean Duns Scot [*Quaestiones in Primum Librum Perihermenias* q. 2 : « *Utrum nomen significet rem vel speciem in anima* »] (2004), p. 46-60. Sur la sémantique de Scot, voir Marmo

discussion, il pose sans précautions particulières que la *species* intelligible est un signe de la chose extérieure (« signum rei in mente »)[1]. Ce n'est cependant pas à cet endroit que Scot développe une classification générale des signes. Celle-ci trouvera son lieu d'exposition dans le commentaire des *Sentences*[2].

Enfin, il faut mentionner à nouveau le commentaire au *Peri Hermeneias* de Guillaume Arnauld, attribué à Gilles de Rome[3], qui circule largement à l'époque de Couto. Du point de vue du contenu, on sait que ce commentaire s'appuie sur celui de Thomas d'Aquin et qu'on y décèle également une certaine proximité d'avec la division des sciences chez certains modistes[4]. Il faudrait approfondir sur ces points la lecture du premier chapitre de cette *expositio* de Guillaume Arnauld[5]. On n'y trouve pas, en tous cas, de traitement systématique de la question du signe. En outre si l'on se reporte aux *quaestiones*, publiées comme appendice à *l'expositio* dans l'édition de 1591[6], on constate que peu de cas est fait du début du *Peri Hermeneias* : sur la série de 30 questions analysant l'ensemble de l'œuvre, aucune ne concerne le passage de 16a 3-9. La première question concerne uniquement la composition de l'ouvrage et l'auteur passe ensuite directement à la définition du vrai et du faux, puis aux chapitres suivants. Enfin, le titre « *De signis* » apposé au premier chapitre de l'*expositio* dans l'édition de 1591, ne doit pas nous abuser, et ce d'autant que Couto, qui se réfère à Gilles de

---

(1989), Perler (1993), Pini (1999) et (2001). Sur la « magna altercatio » en général, voir Cesalli (2014), p. 456-463, qui distingue 4 modèles différents d'explication des rapports sémantiques entre mots, concepts et choses (Abélard, Roger Bacon, Ockham, Buridan).

[1] Jean Duns Scot [*Quaestione super libro primo Peryarmeneias Aristotelis,* q. 4] (1639), p. 190 ; voir aussi q. 2, p. 187-188, et [*In duos libros Peri Hermeneias quaestiones octo,* q. 1] (1639), p. 213. Cfr. Panaccio (1999a), p. 214. Ajoutons que Scot parle parfois de « vérité » des concepts comme signes naturels, le texte cité faisant référence au premier chapitre du *Peri Hermeneias*. Voir Jean Duns Scot [*Ordinatio*, I, dist. 22, q. unica, appendix a] (1959), p. 388 : « intellectio, ut est obiecti, est signum naturale eius (I. *Peri hermeneias* : "passiones notae rerum" et hoc naturaliter ». Cfr. Biard (2006a), p. 46.

[2] Jean Duns Scot [*Reportata Parisiensa*, IV, d. 1, q. 2] (1894), dans *Opera omnia. Editio nova*, t. 23, Paris, Vivès, p. 544a-550b. Le texte ne se trouve pas dans les premiers commentaires des *Sentences*, dont *l'Ordinatio*, dite aussi *Opus oxoniense* constitue une version revue. Ce passage contient une typologie des signes détaillée. Sur celle-ci voir Marmo (1989), p. 160 ; Meier Oeser (1997), p. 192-193 ; Biard (2006a), p. 46-51 ; Rosier-Catach (2004), p. 145-154 et Perler (2003).

[3] Tabarroni (1988), p. 391.

[4] Tabarroni (1988), p. 375, note 8. Gauthier (1989a), p. 72*, invite à la prudence sur un tel rapprochement.

[5] Pseudo Gilles de Rome [*In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, & lib. Peri Hermenias, ac Gilberti Porrectani vj. Principia absolutissima Commentaria, In lib. Perhiermenias fundatissima expositio*, cap. 1, *De signis*] (1591), Bergomi, p. 138-141.

[6] Pseudo Gilles de Rome [*In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, & lib. Peri Hermenias, ac Gilberti Porrectani vj. Principia absolutissima Commentaria, Quaestiones D. Aegigii Columnae Romani Heremitarum S. Augustini, In Aristotelis libros Perhiermenias. Ex Commentariis eiusdem extractae, & in hanc formam redactae*] (1591), p. 259-278. Ces quaestiones ne se trouvent pas dans l'édition de 1507.

Rome à de nombreuses reprises et en particulier pour justifier l'appellation de 'signe formel', ne cite pas ce texte de commentaire au *Peri Hermeneias*[1]. Il est peu probable que le jésuite ait eu des doutes sur l'attribution du texte à Gilles de Rome, et il importe peu de savoir s'il a connu (ou non) ce texte dans sa version de Venise (1507) ou dans celle de Bergame (1591) qui portait la mention « *De Signis* », comme en-tête du premier chapitre[2], ou dans une autre encore. A partir du moment où Couto ne s'y réfère pas, le titre apposé au commentaire du premier chapitre dans l'édition de Bergame doit être rangé au rang d'indice éditorial d'une certaine tendance, datant de la fin du XVIe siècle, à faire de cet endroit un lieu privilégié pour parler des signes, et ce même si le commentaire édité, dont la rédaction est bien plus ancienne, ne présente pas un tel traitement systématique.

Voilà donc pour ce qui concerne les références médiévales citées par Couto. Les commentaires au *Peri Hermeneias* ne se concentrent en général pas sur le premier chapitre, mais sur la suite de l'œuvre. Les auteurs en retiendront surtout la fonction propédeutique à travers les définitions du nom, du verbe, de la proposition et des oppositions. Néanmoins, à partir de Thomas, le premier chapitre sera commenté de façon plus approfondie en développant la question de la signification des mots. Cette tendance prend une tournure particulière avec Scot puisqu'il commencera alors à être explicitement question des concepts comme signes naturels. Une telle doctrine se développe cependant non pas tant dans le commentaire au traité d'Aristote que dans des textes théologiques (commentaire aux *Sentences*) et des textes logiques plus autonomes (*Summa logicae).*

Notons, bien que cet auteur majeur ne soit pas cité par Couto, qu'il en ira de même chez Guillaume d'Ockham. Dans l'*expositio* qu'il consacre au traité, le franciscain confère une place de choix au *proemium* du livre I du *Peri Hermeneias,* en développant particulièrement la question du statut des passions de l'âme, ou concepts[3]. Mais l'ensemble du traité est par

---

[1] Sur cette référence voir chap. 2, §. 1.4.

[2] Pseudo-Gilles de Rome [*Expositio in Artem veterem. Incipit liber primus periermenias Aristotelis cum expositione domini Egidii Romani*] (1507), Venetia, fol. 47v ; cfr. Pseudo-Gilles de Rome [*In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, & lib. Peri Hermenias, ac Gilberti Porrectani vj. Principia absolutissima Commentaria. In libros Aristotelis Primum et Secundum Perhiermenias fundatissima expositio. De Signis*. Cap. 1] (1591), Bergomi, typis Comini Venturae, p. 138.

[3] Guillaume d'Ockham [*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*] (1978), p. 340-504. Le commentaire du *proemium*, qui correspond au chapitre 1 du *Peri Hermeneias* (le chapitre 1 correspondant alors au chapitre sur le nom), s'étend des pages 340 à 376. On connaissait auparavant l'*expositio* dans son édition de la Renaissance, sous le nom d'*Expositio aurea*, qui comporte également les questions d'Albert de Saxe, et qui donne une place équivalente aux débuts des livres I et II. On n'y trouve qu'une *quaestio* unique pour le *proemium* du livre I, d'après Albert de Saxe. Le commentaire au livre I beaucoup plus développé que celui du livre II, car il

ailleurs commenté et suivi du traité sur la prédestination et les futurs contingents. De plus, malgré l'attention portée au chapitre 1, le commentaire au *Peri Hermeneias* n'est pas le lieu privilégié de la description des concepts comme signes. Un tel développement aura lieu dans la *Summa logicae,* le signe étant l'objet d'une double définition qui sera appliquée aux concepts[1], et dans l'*Ordinatio*[2]. Ces textes sont certes des textes de logique, et ils entretiennent des relations claires avec le *Peri Hermeneias.* Devant l'immensité du thème, et considérant d'autre part que malgré la diffusion latente du nominalisme, l'ockhamisme tend du XIVe au XVIIe siècle à s'évanouir de telle manière que l'époque moderne l'aura en définitive peu connu, nous nous contentons de renvoyer ici en particulier aux études de Biard et de Panaccio[3].

La tradition du *Peri Hermeneias* aux XVe et XVIe siècles est encore mal connue[4]. Si l'on reprend les mêmes textes cités par Arens que précédemment, on ne constate pas d'extension particulière du commentaire au premier chapitre chez Jacobus de Naveros[5], ni chez Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli[6] et Jean Letourneur[7].

Nous verrons plus en détail dans le chapitre 2 quelle est la situation du début de l'Âge moderne. Cette première analyse nous porte à conclure que, jusqu'au XVIe siècle, malgré le développement, depuis le XIIIe siècle, de la question sémantique, le commentaire au premier chapitre du *Peri Hermeneias* ne connaît pas d'inflation particulière, et le signe n'y est pas l'objet d'une thématisation systématique. L'opération de Couto, qui consiste à allonger considérablement le commentaire au premier chapitre et à le transformer en questions sur les

---

comprend les questions d'Ockham sur les futurs contingents (fin du livre I), qui constitue un traité à part dans l'édition précédemment citée. Voir Guillaume d'Ockham [*Expositio aurea & admodum utilis super Artem veterem edita per venerabilem inceptorem fratrem Guilielmum de Occham cum questionibus Alberti parui de Saxonia*] (1496), Bologne, Reprint (1964), Farnborough Hants, Gregg Press Limited.

[1] Guillaume d'Ockham [*Summa Logicae*, I, cap. 1] (1974), p. 8-9, pour la définition du signe. Nous renvoyons en particulier sur ce thème à

[2] Guillaume d'Ockham [*Ordinatio* I, dist. 3, q. 9] (1970), dans *Opera Theologica* II, S. Brown, G. Gal, A. Gambatese, C. Harkins (éds.), St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, p. 544.

[3] Panaccio (1999a), p. 19. Voir Panaccio (2004), p. 45-61 (chap. 3 : « *Concepts as signs* ») et Biard (2006a), p. 52-73.

[4] Braakhuis et Kneepkens (2003), p. xxxv.

[5] Jacob de Naveros [*Expositio super duos libros Perihermenias*] (1533). Le texte du début du premier chapitre « *De vocum ac scripturarum significatione* » est commenté des feuillets 3r à 8r.

[6] Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli [*In totam artem veterem. In lib. Perihermenias Aristotelis* I] (1491). Cette édition ne fait apparaître aucune pagination. Gratiadei ne consacre que la lectio II au passage qui nous intéresse.

[7] Jean Letourneur [*Quaestiones venerabilis domini Joannis Versoris super totam veterem artem. Peri hermenias* I] (1484). Letourneur commente les deux livres du *Peri Hermeneias* et consacre une question au début du premier chapitre, après une question portant sur l'énonciation comme science.

signes, doit dès lors être caractérisée comme novatrice. Il s'agira dans le chapitre suivant de caractériser plus précisément cette opération qui, de nouvelle, peut soit s'insérer dans les débuts d'une nouvelle tradition, soit être porteuse d'une véritable originalité. Etant donné le peu d'inclination à l'originalité revendiquée qui marque de façon générale la pensée scolastique, il est probable que l'on se situe dans le cadre de la première des deux hypothèses. Nous proposons donc, dès à présent, une série d'explications de l'apparition d'un tel mouvement.

***Hypothèses sur les causes de l'émergence, au début de l'Âge moderne, des traités* De signis *en lieu et place du commentaire au* Peri Hermeneias**

Malgré une interprétation très traditionnelle du passage, c'est finalement Thomas qui, parmi les médiévaux, consacre l'attention la plus marquée au début du *Peri Hermeneias.* Ceci cependant ne semble pas avoir donné lieu à une nouvelle pratique de commentaire, au moins jusqu'au milieu du XVIe siècle. Un premier axe, historique et doctrinal, qui correspond à la réception de Thomas d'Aquin, apparaît alors pour expliquer le développement, au début de l'Âge moderne, d'une étude plus approfondie du premier chapitre.

La fin du XVIe et le début du XVIIe siècle sont marqués par l'adhésion au thomisme dont témoignent les Jésuites (que sont justement les commentateurs de Coimbra), mais aussi plus généralement par la nouvelle expansion de ce courant dans les universités après que Thomas a été proclamé, en 1567, « docteur de l'Eglise », ce qui donnera lieu à une vaste littérature visant l'approbation de la théologie de l'Aquinate[1]. Il est donc possible que l'*expositio* de Thomas soit alors adoptée comme modèle aux commentaires du *Peri Hermeneias*, ceci donnant lieu à une importance majeure accordée au début du texte. Cependant, nous l'avons vu, Thomas ne traite pas du signe à cet endroit. Si cela explique, dans une certaine mesure, le privilège quantitatif accordé au premier chapitre dans le commentaire, le problème du déplacement de la thématique demeure.

Un tel déplacement peut s'expliquer d'une part en suivant la piste proposée par André de Muralt, qui, dans son essai intitulé *L'enjeu de la philosophie médiévale,* voit dans l'usage que fait le dominicain Jean Poinsot de la division entre signe formel et signe instrumental, une

[1] Lohr (1995), p. 85 et Giard (1980).

tentative de défense du thomisme contre le scotisme[1], qui vise à clarifier les ambiguïtés de certains textes de Thomas d'Aquin, dans lesquels celui-ci semble introduire la notion de représentation au sein de l'analyse de l'intellection. Ce serait donc dans le but de défendre la doctrine du maître que Poinsot élabore une doctrine de la *species expressa* (l'image dans le cas de connaissance sensible, le concept ou le *verbum mentis* dans le cas de la connaissance intelligible) comme signe formel. Plus généralement, on voit ici émerger la possibilité que le discours sur les signes soit construit dans une visée de défense d'un thomisme orthodoxe, qui tend à résoudre les contradictions qu'a soulevées l'influence majeure du scotisme.

D'autre part, on sait que dès la fin du XVe siècle, Pierre Crockaert, à Paris, avait contribué à cette renaissance du thomisme en remplaçant, dans le *cursus* théologique, l'étude des *Sentences* de Pierre Lombard par celle de la *Somme théologique*[2]. Le lieu habituel de traitement du signe disparaît ainsi, laissant la place à un nouveau cadre, philosophique, qui accueillera la doctrine sémiotique : celle du commentaire au *Peri Hermeneias*[3]. Cette innovation passe dans la scolastique ibérique par l'intermédiaire de Francisco de Vitoria, élève de Croackert à Paris, et éditeur de la *Summa*. On sait en effet que les philosophes ibériques se situent dans la continuité de l'Ecole de Paris du très influent John Mair, dont Croackert est le disciple. Dans ce sillage sont également transportés les importants développements sémiotiques de ce courant représentant l'apogée de la scolastique terministe tardive, qui retravaille la définition du signe de façon cruciale, afin de faire des concepts les premiers des signes[4]. Nous revenons dans la suite du chapitre sur les définitions héritées de ce courant[5]. Disons pour l'instant qu'il paraît donc naturel que les scolastiques ibériques aient pourvu la doctrine du signe d'un nouveau lieu de discussion, en prenant acte du changement de cadre qui avait été amorcé à Paris.

---

[1] de Muralt (1993), p. 96-98, pour ce paragraphe. Cfr. Michon (2009) qui discute les catégories de « réalisme direct » et de « réalisme indirect » appliquées à Thomas. Le premier est défendu par les thomistes traditionnels, alors que le second a été soutenu par notamment par Panaccio (1999a), p. 179-186 et (2001), qui fait ainsi de Thomas un « représentationaliste ». Cfr. Pasnau (1997), p. 195-219 et Perler (2002), p. 80-89.

[2] Paulus (1939), p. 492, et beaucoup plus récemment Schmutz (2015), p. 45-46.

[3] Meier-Oeser (1997), p. 172.

[4] James Liddell, écossais appartenant à l'Ecole de Paris, publie ainsi en 1495 un *Tractatus conceptum et signorum*, qui connaît plusieurs rééditions durant la vie de son auteur. Voir Broadie (1985), p. 2.

[5] Voir dans ce chapitre, p. 96-97.

Il faut enfin considérer l'axe formel sur lequel reposerait l'émergence de traités *De signis*, en lieu et place du commentaire au *Peri Hermeneias*[1]. Le fait de commenter seulement le début du texte aristotélicien témoigne d'un changement qui s'opère dans la forme même des commentaires à partir de la Renaissance. En effet, si le commentaire dans ses diverses formes (*expositio*, accompagnée de *quaestiones*, *explicatio*, *lectura*, *praelectio*), continue d'être la principale forme d'interprétation, les auteurs de la Renaissance se distinguent des médiévaux – qui commentaient une seule œuvre à la fois –, en prenant la liberté de gloser plusieurs textes aristotéliciens en même temps (on voit apparaître par exemple des *In universam logicam*, ou des *In universam philosophiam naturalem*), ou de ne commenter qu'un seul livre d'une œuvre (*In librum VIII Physicorum*)[2].

Cette souplesse majeure acquise dans la forme démontre l'intérêt particulier porté à une certaine question, en l'occurrence celle de la signification. Mais il ne s'agit pas ici seulement de cela puisque les *quaestiones* de Couto sur le début du *Peri Hermeneias*, plus que d'amplifier le propos aristotélicien, le détournent vers un propos qui n'était qu'implicite dans le texte original. L'interrogation sémiotique se déploie ainsi dans les deux premières *quaestiones*, la seconde (sur les divisions des signes) étant particulièrement développée. Couto revient ensuite à la question plus traditionnelle, et émergeant directement du texte aristotélicien, de la signification des mots prononcés et écrits (*quaestio* 3).

Avant d'entrer dans l'étude de ces deux questions, cependant, nous présenterons l'interprétation générale du chapitre 1 du *Peri Hermeneias* par Couto à travers l'étude du résumé et de la traduction qu'il en propose, afin de voir si le déplacement qui thématise le signe découle d'un changement interprétatif du passage.

---

[1] Meier-Oeser (1997), p. 175 fournit une longue liste de ces traités datant tous pour la plupart de la seconde moitié du XVIIe siècle.

[2] Lohr (1988), p. XV.

§. 1.2. Traductions latines comparées du *Peri Hermeneias* 16a, 3-9 : quelle interprétation ?

Les *quaestiones* de Couto au premier chapitre du *Peri Hermeneias* sont précédées, comme il est d'usage, par une traduction[1] et une brève explication (*Explanatio cap. 1 De Signis. Summa capitis*) du chapitre 1. La traduction est celle de Jean Argyropoulos, datant de 1496[2]. Le texte grec apparaît dans l'édition de Lyon mais pas dans celle de Cologne[3]. Le commentaire de Coimbra s'appuie donc sur une traduction récente du texte, qui pourrait être la source d'une nouvelle interprétation, celle-ci ayant pu conduire à problématiser la notion de signe dans le premier chapitre. Afin de commenter cette traduction, nous citerons à titre de comparaison les deux principales traductions latines du texte d'Aristote : celle de Boèce[4] et celle de Guillaume de Moerbeke[5].

Rappelons au préalable que l'on distingue trois vagues de traductions latines des textes d'Aristote : la première, du IVe au VIe siècles, qui porte surtout sur les textes de logiques et dont Boèce est le principal acteur ; la seconde, en partie liée à la découverte des traductions et des commentaires arabes, au XIIe siècle, permet une connaissance quasi complète du corpus aristotélicien ; et la troisième, très prolifique mais également la moins étudiée, qui s'étend du début du XVe à la fin du XVIe siècle. On dénombre ainsi, du XVe au XVIe siècle, plus d'une douzaine de nouvelles traductions du *De interpretatione*, puisque c'est alors généralement sous ce titre que se diffuse le *Peri Hermeneias*, ce à quoi il faut ajouter les révisions des traductions antérieures[6].

Cette troisième phase de traduction fournit les versions de référence pour les auteurs du XVIIe siècle[7]. Elle se caractérise par le fait que le texte grec est désormais diffusé et lisible, mais aussi et surtout parce qu'on voit émerger un nouveau modèle, d'empreinte humaniste, qu'on pourrait définir comme celui de la traduction « à thèse » : on ne traduit plus pour

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1] (2001), p. 32.

[2] Aristote [*Aristoteles latinus* II. 1-2. *De Interpretatione vel Periermeneias*] (1965), p. 86-90, pour la traduction d'Argyropoulos. La traduction que l'on trouve dans le commentaire de Coimbra correspond à l'édition vénitienne de la traduction d'Argyropoulos (1496), qui présente certaines variations par rapport au manuscrit l'Oxford, Class. Lat. 277. Les deux textes sont reportés dans l'*Aristoteles latinus.*

[3] Doyle (2001), p. 21.

[4] Pour les traductions latines, nous citons les textes suivants [*Aristoteles latinus* II I-2. *De Interpretatione vel Periermeneias*] (1965). Pour la traduction du passage par Boèce voir p. 5, pour celle de Moerbeke p. 42.

[5] Pour une revue des traductions, anciennes et contemporaines, de ce passage, voir Lo Piparo (2003), p. 34-37.

[6] Schmitt (1992), p. 104, note 54.

[7] Schmitt (1992), p. 49, et p. 77-107. Sur les phases de traductions d'Aristote en général, voir Minio-Paluello (1970), p. 267 et 281.

rendre le texte disponible, mais pour proposer une nouvelle traduction que son auteur défendra comme étant meilleure. Ceci donne lieu à une catégorie de traductions élégantes souvent plus proches de la paraphrase. Mais il ne s'agit là que d'un modèle émergent, à côté duquel perdure le modèle traditionnel, obéissant à la règle du *verbum de verbo*, qui avait cours avant la Renaissance, et qui continue d'exercer son influence, comme en témoignent les traductions d'Argyropoulos.

En revanche, l'intérêt philologique pour les textes se développe de façon généralisée. C'est ce que l'on peut observer dans l'examen des différentes éditions de l'*expositio* de Thomas d'Aquin au *Peri Hermeneias*[1]. En 1489, ce texte est édité à Venise, dans une version qui incorpore au texte de Thomas la traduction de Boèce, le commentaire sur les *Seconds Analytiques* étant en revanche accompagné de la traduction du texte par Jacques de Venise. Le texte sera réédité ainsi par deux fois, à Venise, en 1495 et 1496. En 1507, une nouvelle édition vénitienne fait précéder, pour chaque section, le texte dans sa traduction boécienne, de la traduction d'Argyropoulos. Cette formule sera la base de plusieurs rééditions vénitiennes (jusqu'en 1602). Le texte d'Argyropoulos disparaît dans l'édition parisienne de 1534. On le retrouve (toujours en supplément de la traduction boécienne qui demeure) dans l'édition parisienne de 1646. La traduction de Boèce demeure donc la traduction de référence. Cependant, dès sa parution, la traduction d'Argyropoulos connaît un grand succès et est ajoutée à titre de comparaison témoignant de l'intérêt croissant pour les questions philologiques.

Ceci permet d'évaluer l'originalité du choix de la seule traduction d'Argyropoulos pour le commentaire au *Peri Hermeneias* de Couto. Elle est au XVIIe siècle une traduction diffusée, mais dont le statut de référence paraît demeurer subalterne par rapport à la traduction de Boèce. Le choix de Couto peut dès lors être interprété comme un parti pris de modernité, ou comme le fait que la traduction d'Argyropoulos a à ce moment, définitivement acquis ses lettres de noblesse. Nous penchons plutôt pour la seconde hypothèse, la première étant affaiblie par le fait que Couto ne fait pas figurer, en particulier dans le titre comme cela était courant, le nom du traducteur, ce qui aurait laissé penser qu'il revendiquait explicitement un choix original.

---

[1] Voir Thomas d'Aquin [*Expositio libri Peryermeneias*] (1989a), p. 7*-15*.

Il s'agira donc ici de voir si le déplacement thématique opéré par Couto de la question sémantique à la question des signes en général, peut s'expliquer par l'adoption de la traduction d'Argyropoulos, que l'on comparera au texte d'Aristote et aux deux traductions médiévales les plus diffusées, à savoir celles de Boèce[1] et de Guillaume de Moerbeke.

Aristote	Boèce (VIe siècle)	Guillaume de Moerbeke (1268)	Jean Argyropoulos (1496)
Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά.	Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem, sic nec voces eaedem ; quorum autem hae primorum notae, eaedem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eaedem.	Sunt quidem igitur que in voce, earum que in anima passionum symbola et que scribuntur eorum que in voce. Et sicut neque littere omnibus eedem, sic neque voces eedem ; quorum tamen hec signa primum, eedem omnibus passiones anime, et quarum hee similitudines res iam eedem.	Ea igitur, quae in voce consistunt signa sunt affectuum, qui in anima sunt : et ea, quae scribuntur, notae sunt eorum quae in voce consistunt. Atque uti non eadem sunt apud omnes homines litterae, sic neque voces eaedem sunt. Affectus tamen quorum haec signa primo : iidem apud omnes homines sunt : res quoque, quarum hi similitudines sunt, easdem itidem esse constat.

[1] Sur les différentes versions de la traduction de Boèce, voir Thomas d'Aquin [*Expositio libri Peryermeneias*] (1989a), p. 45*-48*.

Considérons dans un premier temps le texte d'Aristote. Les traces graphiques sont des symboles des sons de la voix qui sont à leur tour des symboles des affections de l'âme. Le rapport aux choses n'est exprimé que dans un second temps et de façon singulièrement contournée. Nous citons ce passage, selon la traduction française de Jules Tricot[1] :

Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques pour tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images.

On voit se répartir d'un côté les éléments variables du processus langagier : les traces graphiques (« γράμματα ») et les sons vocaux (« φωναὶ ») ; et de l'autre ses éléments invariables : les affections de l'âme (« παθήματα τῆς ψυχῆς ») et les choses (« πράγματα »). Sur le critère de la variabilité repose la différence de rapport entre les éléments énumérés.

Les traces écrites et les sons vocaux sont en effet des symboles qui sont « en premier lieu » des signes des affections de l'âme, celles-ci étant identiques pour tous, comme le sont également les choses auxquelles ressemblent (« ὁμοιώματα », « similitudines ») ces affections. Donc, les affections de l'âme entretiennent avec les choses non pas un rapport symbolique, mais un rapport d'image, de ressemblance. Pour résumer, nous avons ici quatre composants : les traces écrites, les sons vocaux, les affections de l'âme et les choses ; et deux types de relations : relation symbolique et relation iconique. Les traces écrites sont les symboles des sons vocaux qui sont les symboles (directs) des affections de l'âme. En revanche, les affections de l'âme sont à l'image des choses.

Or, comme l'a souligné Lo Piparo, on ne trouve pas dans le texte même d'Aristote de quoi ordonner ces quatre éléments hérarchiquement, selon un schéma linéaire et unidirectionnel où les traces graphiques sont subordonnées aux sons vocaux, qui sont à leur tour dépendants des affections de l'âme qui n'existent que dans leur rapport aux choses[2]. Ce schéma hiérarchique dérive en revanche de l'interprétation ultérieure du passage.

---

[1] Aristote [*De l'Interprétation*, 1 / 16a] (2008), p. 89. Sur l'interprétation de ce passage on renvoie en particulier à Manetti (1987), p. 105-113 et Lo Piparo (2003) p. 34-52.

[2] Lo Piparo (2003), p. 38-41. Inversement selon cette interprétation hiérarchisante l'existence des choses serait indépendante des affections des l'âme qui seraient elles-mêmes autonomes par rapport aux expressions verbales et écrites. Une telle interprétation, radicalise en outre le critère de la variabilité en une césure ontologique qui oppose nature et culture. Elle persiste, selon Lo Piparo, p. 39 note 3, dans les lectures de Manetti (1997), p. 107 ; Auroux (1996), p. 79 et Eco (1997), p. 352. Simone (1992), p. 38-39 en donne une version

Les trois traductions latines présentées ci-dessus sont marquées sans conteste par la teinte hautement néo-platonicienne que le texte acquiert à travers les commentaires de Porphyre (IIIe siècle) et d'Ammonius (fin du Ve siècle). Elles témoignent ainsi d'une interprétation du texte selon un schéma hiérarchique d'inspiration plotinienne, qui n'autorise qu'un trajet vertical et linéaire unique. Les quatre instances décrites s'ordonnent selon deux niveaux : celui de la nature, invariable, des *res* et des *passiones animae* (avec un lien d'image, de *similitudines* entre les deux), et celui de la culture, variable (« et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem » chez Boèce), comportant *voces* et *litterae* qui sont signes des affections de l'âme. Alors que chez Aristote le critère de la variabilité induisait des différences dans les types de relation entre les éléments, l'interprétation hiérarchisante conduit à homogénéiser les rapports, à travers une relation ontologique unique de bas en haut : l'écriture dépend des sons de la voix qui dépendent des affections de l'âme qui dépendent des choses ; et une relation sémiotique, également unilatérale, de haut en bas : l'écriture est le signe des sons de la voix qui sont à leur tour le signe des affections de l'âme qui est le signe des choses.

Une telle homogénéisation est surtout présente dans le texte boécien, qui applatit en particulier la différence entre 'σύμβολα' et 'σημεῖα' sous l'unique terme latin 'notae'. Malgré le retour à une diversification du lexique dans les deux traductions ultérieures, l'interprétation classique du passage persiste par la suite. Couto, en effet, dans la courte *explanatio* qui succède à la traduction d'Argyropoulos, et qui la suit de très près, écrit ainsi[1] :

Premièrement, que les mots prononcés sont les signes des concepts, tandis que les écrits sont les signes des mots prononcés. Deuxièmement, que les caractères et les mots prononcés ne sont pas les mêmes pour tous, mais que les concepts et les choses signifiées par ces concepts sont partout les mêmes.

Alors que chez Aristote ces relations étaient exprimées au sein d'une seule phrase complexe, l'énumération explicite ici la distinction des deux plans. La hiérarchie se trouve dans une certaine mesure renforcée par le fait que Couto, peu après, reporte le questionnement de

---

plus prudente. Lo Piparo juge cette interprétation contradictoire par rapport à la pensée linguistique d'Aristote, en particulier par rapport à la théorie de la métaphore. Petrilli (2009), p. 89-104, élargit et approfondit le problème du passage de la sémantique aristotélicienne à la linguistique plotinienne.

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 34 : « Primum est, voces esse signa conceptuum, scripta autem vocum. Secundum, ut characteres, ita et voces non esse easdem apud omnes, conceptus vero, et res per eosdem significatas, ubique easdem esse ».

Thomas sur le fait qu'Aristote mentionne la négation avant l'affirmation[1]. Couto répond avec Albert le Grand[2], que l'énumération va logiquement du moins parfait au plus parfait[3]. Par transposition, ceci laisse à penser que les mots prononcés et les traces écrites sont énumérés en premier comme moins parfaites, alors que les concepts et les choses sont de l'ordre d'une plus grande perfection.

Peut-être parce que la traduction boécienne est restée longtemps la version la plus diffusée du passage, l'interprétation néo-platonicienne a subsisté. Cependant la réintroduction de différences lexicales dans les traductions de Guillaume de Moerbeke et d'Argyropoulos auront sans doute contribué à réorienter la lecture du passage.

La traduction de Guillaume de Moerbeke s'est en effet caractérisée par la différence restituée aux termes 'συμβολον' et 'σημεῖον'. Ainsi 'symbola', calque direct du grec, remplace le 'notae' boécien. Le 'symbolon' est un instrument objectif et conventionnel d'identification, dont le sens premier est celui, très concret de 'contremarque'. Le 'signum', a, au contraire, une acception plus large, qui dérive du 'σημεῖον' aristotélicien comme fonction de renvoi de quelque chose à quelque chose d'autre[4].

Argyropoulos en revanche, rend 'σύμβολα' par 'signa' pour définir la relation entre les mots prononcés et les affections de l'âme. Le traducteur byzantin conserve ainsi comme Boèce un même terme latin pour traduire les deux mots grecs, puisqu'il traduit également 'σημεῖα' par 'signa'. Ce faisant il semble conforme à la tendance à l'homogénéisation traditionnelle. Mais il faut prendre en compte le fait qu'il traduit en introduit en revanche le terme 'nota' pour qualifier les traces écrites, cette spécification étant absente du texte grec.

---

[1] Thomas d'Aquin [*Expositio libri Peryermeneias*, I, cap. 1, lect. 1] (1989a), p. 8.

[2] Albert le Grand [*In librum 1 Perihemeneias*, I, cap. 3] (1890), p. 378.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 34 : « Cur autem ex paribus anteposita sit Negatio : quae est deterior, refert Alber. Tractatu 1 cap. 3 ad oppositionem negativam: est enim caput ad quod caetera reducentur ».

[4] Contre la thèse encore répandue de la synonymie de 'συμβολον' et 'σημεῖον', voir Kretzmann (1972) et plus recemment Belardi (1999), p. 12-14 et Lo Piparo (2003), p. 52-55. Belardi oppose le 'symbole' du *Peri Hermeneias* au 'signe' comme construction mentale, renvoyant ainsi implicitement à la définition du 'σημεῖον' dans Aristote [*Analytiques Premiers* II, 27 / 70a] (2007), p. 359. Nous reviendrons amplement sur ce passage et sur cette définition dans le chap. 3, §. 2.2. Lo Piparo insiste sur le caractère technique du terme 'συμβολον' par rapport à la frequence de 'σημεῖον' dans le corpus aristotélicien, invitant ainsi non seulement à conclure à leur non-synonymie, mais aussi à caractériser 'συμβολον' comme un terme technique métalinguistique. Pour le 'συμβολον' démocritéen, ou le premier usage du terme en tant que rapporté au langage, voir Petrilli (2009), p. 51-53.

On verra dès lors la traduction renaissante du texte comme poursuivant, tout en la déplaçant, la technicisation à laquelle tendait Guillaume de Moerbeke. Le terme 'nota' a en effet maintenant un sens technique, plus spécifique que celui de ce qui a pour fonction de 'fare notum' qu'il avait chez Boèce. Appliqué aux traces écrites, qui ont maintenant un terme particulier qui leur correspond, 'nota' adopte un sens plus strictement remémoratif, qui s'oppose à un emploi plus large du 'signum'.

Couto ne suivra pas cet établissement lexical dans son commentaire, puisqu'il parlera des traces écrites, de façon continue, comme 'scripta'[1]. La traduction d'Argyropoulos, ainsi que le choix que fait Couto en en faisant la traduction de référence, témoignent cependant d'une réflexion en acte sur le lexique du signe, réflexion qui aboutira, en particulier Hobbes et Locke, à la distinction fondamentale entre 'signe' communicatif et 'marque' remémorative[2].

Enfin, alors que Boèce, comme Guillaume, traduisait « παθήματα τῆς ψυχῆς » par « in anima passionum », Argyropoulos donnait « affectuum », peut-être pour imposer la différence qui s'est installée entre les passions de l'âme en général (les *παθήματα* d'Aristote) et les passions de l'âme au sens moderne, c'est-à-dire au sens d'émotion (comme l'entendra par exemple Descartes)[3]. Dans l'*explanatio,* Couto donne pour équivalents, tout comme le faisait déjà Boèce[4], ces affections et les concepts[5] : en renvoyant, comme il est d'usage au chapitre 4 du livre III du *De Anima* pour expliquer en quel sens il faut entendre l'expression : l'intellect en connaissant reçoit une action en lui-même[6].

Ainsi, la traduction d'Argyropoulos présentée dans le commentaire de Coimbra est dans l'ensemble assez proche des traductions médiévales de référence. D'un point de vue formel, elle est manifestement une traduction *verbum de verbo*, et non une traduction faite sur le

---

[1] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 34, et surtout [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 4 : « An scripta significent voces, et quo modo] (2001), p. 114-118.

[2] Voir chap. 3, §. 2.3 et chap. 4, §.3. Opposé à cette différenciation, mais témoignant encore d'une telle réflexion, on observera l'incorporation du terme 'nota' dans une définition spécifique du signe de la *Polyanthea novissima,* dans la version qu'en donne Joseph Lange [*Novissima Polyanthea in libros XX. Dispertita*] (1617), Frankfurt. Voir p. 261, en note.

[3] Cfr. Descartes [*Traité des passions,* I, art. 25] AT, p. 347-348, où Descartes part du sens large du mot 'passion', qui inclut toutes les perceptions de l'âme et propose une restriction « coutumière » qui ne compte comme passions que celles des perceptions qui se rapportent à l'âme même.

[4] Marmo (2010), p. 115.

[5] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 36 : « Cur autem conceptus, et intellectiones appellet affectiones », et « affectus, id est, conceptus ».

[6] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 36 : « intelligere esse pati, eo quod intellectus cognoscendo recipiat in se actionem ».

modèle humaniste qui vise à rendre le texte grec dans un latin poli de type cicéronien. D'un point de vue doctrinal, on a vu qu'elle doit être considérée comme témoignage d'un mouvement de technicisation du vocabulaire du signe, qui tend à distinguer 'signum' et 'nota', tout en maintenant, d'autre part, l'interprétation néo-platonicienne du passage, qui hiérarchise le rapport de signification entre choses, affections de l'âme, mots prononcés et écrits. Le commentaire de Couto au premier chapitre du *Peri Hermeneias*, s'inscrira finalement en cohérence avec la traduction choisie, dans son ambivalence même : radicalisant tant la réflexion lexicale, en constituant thématiquement les signes comme objet d'étude, que l'interprétation homogénéisante traditionnelle, en faisant des concepts des 'signes formels'.

§. 1.3. Une définition augustinienne pour un commentaire aristotélicien

On a donc constaté, chez Couto, une inflation non traditionnelle du commentaire au premier chapitre du *Peri Hermeneias* par rapport à l'ensemble du traité, et surtout une métamorphose de son titre, emblématique de la transformation de son objet, qui fait d'un chapitre d'introduction qui s'ouvrait sur la relation sémantique entre mots, affections de l'âme et choses, un chapitre sur les signes. Nous avons vu, en particulier à travers l'étude de sa traduction, que cette transformation ne semble rien devoir à une interprétation du passage qui divergerait de l'interprétation traditionnelle. Nous allons maintenant analyser le contenu même des *quaestiones* de Couto à ce texte, ce qui nous conduira à nous interroger sur la référence critique à Augustin dans la définition de ce nouvel objet d'étude qu'est le signe.

Définir son objet : qu'est-ce qu'un signe ?

Les *Quaestiones* s'ouvrent en montrant l'importance du premier chapitre du *Peri Hermeneias* et justifient ainsi l'étendue du commentaire sur ces quelques lignes, puisqu'il s'agit en fait d'un commentaire portant sur les lignes 3 à 9 du texte, exception faite de la cinquième et dernière question, sur la vérité et la fausseté des concepts, qui correspond à la seconde partie du chapitre[1]. Ces lignes de résumé constituent, dit Couto, la base de ce qu'Aristote discute dans la suite du traité : « les choses qu'Aristote a sommairement et superficiellement traitées dans le chapitre suivant sont la base de ce qu'il discute dans la suite de l'œuvre »[2]. Et il faut pour cela expliquer en profondeur ce passage, à partir de la définition du signe d'Augustin : « Pour cette raison, nous avons besoin de traiter ces choses plus profondément et plus complètement, en commençant avec la définition de signe qu'Augustin dans le livre II du *De Doctrina Christiana*, au chapitre 1, pose ainsi … »[3]. Dès lors, plusieurs observations s'imposent :

- Il y a tout d'abord l'affirmation que les premières lignes du *Peri Hermeneias* constituent la base de l'ensemble du traité.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 32 : « Utrum in nostro intellectu sint aliqui conceptus veri, vel falsi, alii veritatis, et falsitatis expertes ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38. Nous traduisons : « Quae Aristoteles proximo capite summatim et stricte docuit, fundamenta sunt rerum, quae progressu operis ab eo disputantur ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38. Nous traduisons : « Quocirca uberius et enucleatius a nobis pertractanda erunt, ducto exordio ab ipsa signi definitione, quam D. Augustinus lib. 2. de doctri. Christ. cap. 1 ad hunc modum instituit ».

- On observe ensuite un glissement thématique majeur puisque le passage en question du *Peri Hermeneias* a pour objet la relation entre les traces écrites, les mots prononcés, les affections de l'âme et les choses. Et c'est parce que, pour exprimer cette relation, Aristote se sert des termes 'σημεῖον' et 'συμβολον' (que Couto, suivant la traduction d'Argyropoulos, comprend tous deux sous le terme 'signum') qu'il est nécessaire, pour comprendre ce passage, de disposer d'une définition de signe.
- Enfin, c'est parce qu'Aristote lui-même n'a pas, dans ce passage, donné de définition du 'σημεῖον', qu'il faut recourir à Augustin qui donne du 'signum', à plusieurs reprises, une définition.

A partir du premier point, il convient de mieux préciser le statut de ces lignes surcommentées du début du *Peri Hermeneias* 16a, 3-9. Aristote ouvre son traité, qui sera consacré au jugement et à la proposition, par une série de préambules : « Il faudra d'abord établir la nature du nom et celle du verbe : ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de la proposition et du discours »[1]. Ceci déjà n'est pas l'objectif du texte mais l'annonce des premiers chapitres qui auront pour tâche de définir ces termes. Succède à cette première phrase le bloc constitué par les lignes 3 à 9. Aristote y livre un résumé, et il convient d'insister sur ce mot, préalable à ses définitions. Ce sont ces quelques lignes qui donneront lieu à de si nombreuses constructions d'hypothétiques théories aristotéliciennes de la signification.

Aristote pose comme acquis, déjà connu, que les sons articulés (« τὰ ἐν τῇ φωνῇ ») sont symboles (« σύμβολα ») des affections de l'âme (« παθήματα τῆς ψυχῆς ») et que les écrits (« τὰ γραφόμενα ») et ces mêmes sons vocaux (« φωναὶ ») entretiennent entre eux un lien symbolique du même type. Et il conclut ainsi ce rappel : « Ce sujet a été traité dans notre livre *De l'Ame*, car il intéresse une discipline différente »[2]. Les commentateurs, à commencer par Ammonius, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, se sont souvent interrogés sur ce renvoi au *De Anima*, les possibilités allant d'un renvoi vide ou très général, à une référence au livre III du traité, où Aristote développe la façon dont les choses génèrent leurs ressemblances dans l'âme[3].

---

[1] Aristote [*De l'Interprétation,* 1 / 16a] (2008), p. 89.

[2] Aristote [*De l'Interprétation,* 1 / 16a] (2008), p. 89-90.

[3] Arens (1984), p. 62, 345 et 408.

Il n'est pas question pour Couto de nier le statut propédeutique du passage, il le qualifie lui-même dans l'*explanatio* de « praefatio »[1], en affirmant simultanément que ces lignes constituent la base même du traité.

Comme on le voit, le 'σημεῖον' dans ce passage d'Aristote est un terme définitoire. Il sert à présenter des relations, mais on n'en a aucune définition. Cela ne veut pas dire qu'Aristote ne l'ait pas défini par ailleurs. Le thème du signe est en effet développé dans le cadre de la théorie du syllogisme, dans les passages des *Analytiques Premiers* 70a et de la *Rhétorique* 1357b. Il s'agit dans ces textes de l'inférence par les signes, plus précisément de l'enthymème, défini dans les *Analytiques Premiers* comme « syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou de signes »[2]. Le signe lui-même y est alors décrit comme ce qui « veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire soit probable »[3]. Il contient la possibilité de constituer une prémisse pour inférer quelque chose. Autrement dit, le signe veut qu'on en tire quelque chose comme sa conséquence logique.

Cependant, les médiévaux ont perçu le texte du *Peri Hermeneias* et ceux de la *Rhétorique* et des *Analytiques Premiers* comme relevant de contextes bien différents et pour cette raison n'ont pas cherché à les rapprocher. De plus, la fortune immense du *Peri Hermeneias*[4] opposée à la réception plus tardive des *Analytiques Premiers* et de la *Rhétorique*[5], expliquent en grande partie pourquoi le passage traditionnel illustrant la sémiotique aristotélicienne est ce fameux texte du premier chapitre, un passage donc dans lequel le signe n'est pas défini.

Couto définit donc son objet en citant explicitement Augustin et la définition du signe du *De Doctrina Christiana :* « un signe est une chose qui, au-delà de la forme qu'elle présente d'elle-

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, *Explanatio*] (2001), p. 34 : « In duas partes divisum est hoc caput. Prima habet locum praefationis ; secunda initium tractationis est ».

[2] Aristote [*Premiers Analytiques*, II, 27 / 70a] (2007a), p. 358.

[3] Aristote [*Premiers Analytiques*, II, 27 / 70a] (2007a), p. 359.

[4] Isaac (1953), p. 6 : « Le *De interpretatione* est en effet avec les *Catégories* le seul ouvrage d'Aristote qui ait été connu du Moyen-Âge latin jusqu'au XIIe siècle, où apparaissent successivement vers 1125 les autres traités de l'*Organon*, et vers 1162 les écrits physiques du Stagirite […] c'est avec lui, comme avec les *Catégories,* que le Philosophe s'est implanté au cœur de la théologie occidentale avant de régner sur elle en maître ».

[5] Nous retracerons l'histoire de la réception de ces deux traités, d'où émerge une autre tradition de la doctrine des signes, dans la seconde partie de ce travail. Voir chap. 4, §. 2.2. Renvoyons cependant dès maintenant à Minio-Paluello (1972), p. 310-387, et Dahan (1998), sur la *Rhétorique* ; ainsi que Minio-Paluello (1962), sur les *Analytiques premiers*.

même aux sens, fait venir à la connaissance quelque chose d'autre »[1], puis celle du chapitre 5 des *Principia Dialecticae*, œuvre plus couramment désignée sous le titre de *De Dialectica* : « le signe est ce qui est sensible soi-même et représente à l'âme quelque chose d'autre »[2]. D'après ces définitions le signe est toujours quelque chose de sensible, de matériel.

Comme Aristote n'a pas défini le signe dans ce passage et que celui-ci n'a pas été rapproché des textes de logique, on recourt à la définition augustinienne du signe. Mais ce n'est pas seulement à cause de cette double lacune que la définition augustinienne devient la base du commentaire au début du *Peri Hermeneias.* On peut en effet dégager deux raisons positives, l'une contextuelle et l'autre doctrinale, à cette intégration.

Le contexte du début du *Peri Hermeneias* est sémantique. Il est dès lors difficile – on sait combien il est important pour les médiévaux d'éviter tout type de contamination entre les disciplines – d'importer des définitions aristotéliciennes qui relèvent de la pure logique. Au contraire, Augustin offre une doctrine du signe que l'on qualifie souvent de non inférentielle[3], et qui en tous cas fait l'objet pour la première fois l'objet d'un exposé méthodique, aux enjeux éminemment théologiques, influencé par les écrits stoïciens, et qui ne cessera dès lors de susciter de nombreux commentaires. Augustin traite des signes religieux comme miroirs ou vestiges dans le *De Doctrina Christiana* et le *De Trinitate.* Mais surtout, à travers les traités *De Dialectica* et *De Magistro*, Augustin unifie pour la première fois la théorie du signe (*signum*) à celle du langage (*verbum*) et en offre une classification. Comme il l'écrit dans le *De Magistro* : « Nous appelons en général "signe" tout ce qui signifie quelque chose, et dans ce tout nous avons aussi découvert les mots »[4]. Peu à peu, le signe linguistique, empreint de la notion de parole révélée, servira de modèle à la compréhension du signe en général.

Mais l'incorporation de la définition augustinienne ne s'explique pas seulement par son caractère disciplinaire. Il faut ajouter à cela une raison doctrinale : on a vu comment le *Peri Hermeneias* avait été reçu à travers l'interprétation du commentaire néo-platonicien

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38, nous traduisons : « Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Eodem sensu libr. de Principiis Dialecticae, cap. 5. ait, signum esse, quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo repraesentat ».

[3] Voir Maierù (1981), p. 55-57 et Simone (1969a). Eco (1984), p. 32-37 et Manetti (1987), p. 226-232 se sont cependant opposés à cette interprétation.

[4] Augustin [*De Magistro,* IV, 9] (1970), p. 168. Nous traduisons : « dicimus enim et signa uniuersaliter omnia, quae significant aliquid, ubi etiam uerba esse inuenimus ».

d'Ammonius, et comment celle-ci perdurait jusqu'à Couto. Or celle-ci peut facilement s'accorder avec la signification telle que la concevait Augustin.

La lecture néo-platonicienne, c'est-à-dire essentiellement plotinienne, du *Peri Hermeneias* renforce, comme on l'a vu précédemment, la succession des 4 instances jusqu'à la transformer en une hiérarchie à sens unique, hiérarchie qui induit par ailleurs la notion de dégradation, et qui fait peser sur le mot l'imperfection dont il fait preuve pour exprimer le concept. Cela fait écho chez Augustin à la gradation posée dans le *De Trinitate* entre les signes du langage, les choses du monde qui sont *vestigia* renvoyant à l'unique pure *res* qu'est Dieu, mais aussi à la théorie du discours intérieur, le commentaire d'Ammonius mettant de plus en évidence l'idée plotinienne que le langage vocal est une imitation du discours intérieur, identifié aux *παθήματα τῆς ψυχῆς* du texte aristotélicien[1].

Il faut enfin rappeler, d'un point de vue historique, le courant augustinien en théologie, à travers lequel on voudrait souvent caractériser le XVIIe siècle[2], et dont on trouve déjà les sources au XIVe siècle[3], en particulier chez Bradwardine et Grégoire de Rimini, ceux-ci marquant déjà un retour aux textes d'Augustin (par opposition aux florilèges auxquels on recourait souvent auparavant), utilisés contre les théologiens « ockhamistes » au sein du débat sur les futurs contingents[4].

Toutes les raisons semblent réunies pour justifier l'incorporation de la définition augustinienne. Cependant 1) un tel cadre étant établi au moins depuis le XIVe siècle, pourquoi ne relève-t-on pas dès ce moment-là une telle définition dans les commentaires au *Peri Hermeneias*, 2) ces raisons justifient la référence à Augustin, mais non le fait, paradoxal, que Couto la cite, comme on le verra, pour la critiquer. Nous allons voir que c'est parce que le *Peri Hermeneias* est maintenant le lieu de traitement du signe que l'on y trouve la définition augustinienne et sa critique, celles-ci constituant un élément traditionnel complexe de la doctrine scolastique du signe depuis le Moyen-Âge.

---

[1] Il faut renvoyer en particulier à Augustin [*De Trinitate*, VI, X, 12] (1968), W. J. Mountain (éd.), 2 t., Turnhout, Brepols, t. 1, p. 242-243, ainsi que [*De Trinitate*, IX, VII, 12] (1968), t. 1, p. 303-304 ; et Ammonius [*In lib. de Interpretatione*, cap. 1] (1887), A. Busse (éd.), Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, pars V), p. 17-26, et en part. p. 22. Voir Maierù (1981), p. 57, ainsi que Manetti (1987), p. 233-234 et Lo Piparo (2003), p. 48-52. Sur l'histoire du discours intérieur voir Panaccio (1999a) et Biard (2009) (éd.).

[2] Voir les références citées dans l'introduction, p. 37.

[3] Voir pour ce paragraphe Bianchi - Randi (1993), p. 140-144.

[4] Voir Gregory (1984).

Une définition traditionnelle ?

La définition du signe du *De Doctrina Christiana* s'est enracinée comme définition traditionnelle dans un cadre théologique. Dès Bérenger de Tours au XIe siècle, la définition augustinienne était devenue le point de passage obligé de toute discussion sur les sacrements[1]. On la trouve ensuite communément, à partir du XIIIe siècle, dans les commentaires au livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard, par exemple chez Thomas d'Aquin, et chez Duns Scot[2] pour ne citer que les auteurs auxquels se référera Couto au début de cet article 1, et ce d'autant plus que Pierre Lombard (vers 1146) lui-même avait rappelé cette définition au début du livre IV, au moment de définir le sacrement[3] comme le signe d'une chose sacrée, en se référant au livre X du *De Civitate Dei*[4]. Il faut donc, pour connaître le sacrement, définir le signe, toujours en référence à Augustin, mais cette fois au *De Doctrina Christiana,* II, 1, 1. Pierre Lombard cite le texte de façon à peu près exacte, en insistant simplement sur le fait qu'il s'agissait là d'une définition du signe à strictement parler[5].

En dehors du contexte strictement théologique inhérent aux commentaires des *Sentences*, la définition augustinienne est également citée dans deux textes du XIIIe siècle, relevant de contextes linguistiques, fameux pour avoir traité thématiquement des signes, bien que leur diffusion ait été somme toute assez restreinte : le commentaire par le Pseudo-Kilwardby des seize premiers livres du traité de Priscien[6] et le *De signis* de Roger Bacon, section retrouvée tardivement de la troisième partie de l'*Opus maius*, consacrée à « *l'utilité de la grammaire* »

---

[1] Marmo (2010), p. 11. Voir aussi Rosier (1996), et (2004), p. 36-40 ; ainsi que Marmo (2007).

[2] Thomas d'Aquin [*Scriptum super librum Sententiarum magistri Petri Lombardi,* IV, dist. 1 ; et dist. q. 1, art. 1] (1947), P. Mandonnet et M.F. Moos (éds.), Paris, Lethielleux, p. 5 et 9 ; et Jean Duns Scot [*Reportata Parisiensa*, IV, d. 1, q. 2] (1894), p. 546a.

[3] Pierre Lombard [*Sententiae in IV libris distinctae*, IV, dist. 1, cap. 3] (1971), p. 233.

[4] Le texte est cité par Pierre Lombard [*Sententiae in IV libris distinctae*, IV, dist. 1, cap. 2] (1971), p. 232 : « Augustinus in libro X De civitate Dei : "Sacramentum est sacrae rei signum" ». On lit chez Augustin [*De Civitate Dei*, X] (1955), B. Dombart et A. Kalb (éds.), 2 t., Turnhout, Brepols, t. 1, p. 277 : « Sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est ».

[5] Pierre Lombard [*Sententiae in IV libris distinctae*, IV, dist. 1, cap. 3] (1971), p. 233 : « Signum vero est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire ».

[6] Pseudo-Kilwardby [*Comm. sup. Prisc. Mai.*] (1975). Sur la sémiotique du Pseudo-Kilwardby nous renvoyons à la bibliographie citée par Marmo (2010), p. 71 : Biard (2006a), p. 42-51 ; Rosier (1994), p. 126-131 ; Meier-Oeser (1997), p. 65-72 ; Panaccio (1999b). Le commentaire du Pseudo-Kilwardby a été plus diffusé que le *De Signis* de Bacon. Il a en particulier influencé les Modistes de la seconde génération, et notamment Jean de Dacie. Voir Marmo (1994), p. 17.

(« *De utilitate grammaticae* »), la grammaire étant entendue ici principalement comme connaissance des langues étrangères, à laquelle Bacon accorde une importance capitale[1].

Bien que les classifications proposées par ces deux auteurs gardent des traces du contexte théologique auquel était cantonné jusqu'alors le traitement du signe, elles marquent la reprise au sein des arts libéraux du XIIIe siècle de la problématique du signe[2].

Le Pseudo-Kilwardby ouvre son traité en renvoyant explicitement à Augustin pour sa définition et aborde le problème de la possibilité d'une *scientia de signis*, au sens aristotélicien du terme de science. Il répond que les signes ne sont pas l'objet d'une science mais d'une pluralité de sciences en proposant une classification générale des types de signes qui, inspirée principalement de la tradition aristotélico-boécienne, incorpore également divers éléments issus de la réflexion théologique sur les sacrements.

Au début du *De Signis*, Bacon présente une discussion sur la définition du signe, comprenant la référence augustinienne, assez similaire à ce que l'on trouvait déjà chez les théologiens. Il donne ensuite une classification pourvue d'exemples assez originaux d'origine aristotélicienne et cicéronienne[3].

Cependant, bien que le traitement de la question des signes relève ici d'un contexte grammatical, les textes du Pseudo-Kilwardby et de Bacon ne constituent pas des commentaires au *Peri Hermeneias.* On ne peut que constater, simplement, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, le déplacement de la référence augustinienne, du champ théologique au champ grammatical, et, chez Bacon en particulier, la fusion entre la définition et les

---

[1] Dans l'édition de 1897-1900 de l'*Opus majus,* antérieure à la redécouverte du *De Signis*, la troisième partie se trouve dans le tome I, p. 66-96 ([*The Opus Majus of Roger Bacon*] (1900), John H. Bridges (éd.) London, Williams and Norgate, réimp. 1964, Frankfurt am Main, Minerva). Le traité de Bacon a été édité de façon autonome dans Roger Bacon [*De Signis*] (1978), M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg (éds.), *Traditio* 34, p. 75-136. Bacon traite également du signe dans le *Compendium studii theologiae* (1292) et dans son résumé de la troisième partie de l'*Opus majus* présenté dans l'*Opus tertium*. Il faut ajouter à ces textes désormais très connus le traité *Sicut dicit Remigius* de Maître Jean, cité par Marmo (2010), p. 71. Marmo (2010) dans le chapitre 4 (p. 71-92) de cet ouvrage traite des sémiotiques du Pseudo-Kilwardby et de Roger Bacon. Nous le suivons sur ces deux auteurs et nous renvoyons à la bibliographie correspondante, en particulier : Braakhuis (1977) ; Fredborg (1981) ; Rosier (1994), p. 89-112 ; de Libera (1986) ; Maloney (1983a) et (1983b) ; de Libera – Rosier (1986) ; Biard (2006a), p. 25-42; Marmo (1994), p. 45-54 et Marmo (1997) ; Meier-Oeser (1997), p. 50-65 ; auxquels on ajoute Pinborg (1981) ; Howell (1987), p. 73-81 ; Fuchs (1999), p. 101-127, cités par Meier-Oeser (2011).

[2] Marmo (2010), p. 71.

[3] Bacon [*De Signis*, I, 2] (1978), p. 82 pour la définition : « signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui, quoniam non omne signum offertur sensui ut vulgata descriptio signi supponit, sed aliquod soli intellectui offertur ». La définition critiquée par Bacon est considérée comme correcte dans la [*Summa grammatica*] (1905), dans *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, R. Steele et F. Delorme (éds.), Oxford, Clarendon, vol. I, p. 21. Voir Marmo (2010), p. 81, note 19 et Rosier (1994), p. 97.

divisions augustiniennes du signe, d'une part, et les classifications aristotéliciennes et cicéroniennes, d'autre part. Cette fusion inhérente au cas particulier de Bacon trouve un large écho dans la diffusion générale de la définition augustinienne que l'on constate dès cette époque.

Cette diffusion passe également par une multiplication des versions dans lesquelles elle est restituée, corrélative d'un affaiblissement relatif de la référence à Augustin comme autorité, qui n'est pas toujours explicitement cité, au point que la définition a pu être attribuée à des auteurs aussi divers que Cicéron, Isidore de Séville ou même Aristote[1]. La définition augustinienne devient « vulgata descriptio »[2] et passe pour ainsi dire dans le domaine public, envahissant les domaines les plus divers[3].

On ne saurait donc s'étonner d'arriver chez Couto à une définition qui présente des variations notables par rapport à l'original, malgré la référence explicite à son auteur : « Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire »[4]. On remarquera notamment le passage de la *cogitatio* (pensée) à la *cognitio* (connaissance) : d'une faculté qui prend place au sein de la doctrine des sens internes héritées d'Avicenne au Moyen-Âge, à la connaissance en général. Ce passage néanmoins s'effectue dès le début du XIIIe siècle et les premières critiques de la définition augustinienne, dans le domaine théologique[5]. Un changement encore plus remarquable est à prendre en compte pour la définition du *De Dialectica*, parfois citée aux côtés de celle du *De Doctrina Christiana,* bien que le traité n'ait connu en comparaison qu'une moindre fortune[6]. Alors que Couto restituait le texte suivant : « le signe est ce qui est sensible soi-même et représente

---

[1] Rosier (1994), p. 97 et Marmo (2010), p. 81.

[2] C'est ainsi que l'appellera Roger Bacon. Voir Rosier (1994), p. 97.

[3] On la trouve ainsi chez les médecins au début du XIVe siècle. Voir Marmo (2010), p. 207.

[4] Couto [*Conimb*., *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38.

[5] Marmo (2010), p. 14, note 16.

[6] Voir Pinborg (1975), p. 6-22 et sur les éditions des XVIe et XVIIe siècles, p. 25-28. Notons que les doutes, qu'on considère aujourd'hui dissipés, sur l'attribution du traité à Augustin ne sont qu'en partie responsables de la faiblesse de la réception. Ces doutes n'ont en effet été soulevés qu'à partir de l'édition bénédictine de 1679. Voir aussi Rosier (1995), p. 146-148.

(*repraesentat*) à l'âme quelque chose d'autre »[1], le texte augustinien donnait « ostendit » (présenter, montrer), à la place du verbe 'représenter' utilisé par le commentateur jésuite[2].

Avant de revenir à Couto, concluons que les commentaires médiévaux au *Peri Hermeneias*, non seulement, comme on l'a vu, n'intitulent pas le passage correspondant au chapitre *De Signis*, mais ils n'y définissent pas non plus le signe. Le fait qu'ils s'appuient le plus souvent sur la traduction boécienne, qui traduisait 'semeion' et 'symbolon' par 'nota', n'est pas en soi révélateur. Thomas, par exemple dans son *Expositio*, utilise à de très nombreuses reprises le terme 'signum'. Simplement il n'éprouve pas la nécessité de donner une définition de ce terme. On ne trouve pas non plus de définition explicite du signe ni de référence à la définition d'Augustin dans les *quaestiones* sur le *Peri Hermeneias* de Scot ni dans l'*Expositio* d'Ockham.

Enfin, si l'on reprend, à titre d'exemple, les commentaires de la Renaissance sur lesquels nous nous étions précédemment appuyés, on constate que Jacobus de Naveros ne cite pas Augustin et qu'on ne trouve pas dans son *Expositio* la définition traditionnelle du signe, bien que, dans le second article de la question 1, il retrace l'opinion de Buridan sur la signification *ad placitum* des mots par opposition aux concepts, et évoque la définition du signe (en général, sans la citer) et la distinction entre représentation et signification[3]. Naveros ne se réfère à Augustin qu'une fois dans tout le commentaire des lignes 3 à 9, au sujet du verbe mental[4], et non à propos du signe. Ni Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli[5] ni Jean Letourneur[6], ne définissent le signe et ne citent Augustin. Ils passent typiquement d'une première question sur le sujet du traité d'Aristote à la question de la signification des mots.

La définition augustinienne est donc un élément traditionnel des lieux d'exposition de la doctrine du signe, depuis le XIIIe siècle. On la trouve en particulier dans le contexte théologique des commentaires aux *Sentences*, ainsi que dans un contexte grammatical, notamment chez le Pseudo-Kilwardby et Roger Bacon. On n'en trouve pas trace cependant

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Eodem sensu libr. de Principiis Dialecticae, cap. 5. ait, signum esse, quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo repraesentat ».

[2] Augustin [*De Dialectica,* chap. 5] (1975a), p. 86 : « Signum est et se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit ».

[3] Jacob de Naveros [*Expositio super duos libros Perihermenias*] (1533), fol. 4v : « et nihil dicitur esse signum alicuius nisi quod est ipsius representativum aut significativum ut ex diffinitione signi constat ».

[4] Jacob de Naveros [*Expositio super duos libros Perihermenias*] (1533), fol. 5v.

[5] Giovanni Battista Gratiadei de Ascoli [*In totam artem veterem In lib. Perihermenias Aristotelis I*] (1491).

[6] Jean Letourneur [*Quaestiones venerabilis domini Joannis Versoris super totam veterem artem. Peri hermenias* I] (1484).

dans les commentaires au *Peri Hermeneias*, celui-ci ne constituant pas, au moins jusqu'à la moitié du XVIe siècle, un lieu de développement de la doctrine du signe. Chez Couto, la définition garde ce statut de définition traditionnelle, ce caractère usuel étant en quelque façon renforcé par l'inexactitude d'une citation de seconde main. L'originalité de cette discussion du signe renouvelée consiste avant tout dans la logique du déplacement.

Une définition citée pour être critiquée

Nous avons établi les lieux de citation de la définition augustinienne du signe : ceux-ci se déplacent de la théologie, à la grammaire, puis au contexte sémantique du premier chapitre du *Peri Hermeneias*, notamment chez Couto. Ce sont aussi les lieux qui font l'objet d'un traitement thématique du signe. Or, ces passages ont en commun, à partir du XIIIe siècle, un même traitement de cette référence : elle est souvent citée pour être critiquée et pour être remplacée par une autre définition, plus large, capable d'englober les concepts comme signes. Cette critique n'est pas unanime. Il faut bien tenir à l'esprit que la définition augustinienne continue parallèlement de se diffuser, dans les champs les plus divers (après la théologie et la grammaire, la rhétorique et la médecine en particulier[1]). On peut cependant dire que la position critique prédomine, au sens où elle est tenue par des auteurs majeurs, dans les domaines de la théologie et de la logique, c'est-à-dire dans les domaines où font problème non seulement le caractère exclusivement sensible du signe, mais aussi la distinction entre signe et chose signifiée.

La critique commence au sein même du contexte théologique[2]. Alors que Pierre Lombard, suivi par ses commentateurs immédiats, avait pleinement adopté la définition augustinienne en vue de la doctrine sacramentelle, Richard Fishacre, dans son commentaire aux *Sentences*, achevé peu avant 1245, discute non seulement la justesse de la définition augustinienne de signe appliquée aux sacrements, mais met également en question l'exactitude de cette définition en général. Il énumère ainsi (IV, q. 1, dist. 1) une série d'arguments contraires à la définition d'Augustin[3]. Ces arguments sont de deux types :

---

[1] Voir Marmo (2010), p. 60 et 204-208.

[2] Voir Marmo (2010), p. 16-22, que nous suivons ici sur la redéfinition de la notion de signe dans le contexte sacramentel.

[3] On trouve le texte de Richard Fishacre [*In IV Sententiarum*, q. 1, dist. 1] dans Rosier (1994), p. 114, n. 79 ; et surtout Rosier (2004), p. 92-93.

- Les arguments théologiques, qui font des créatures des signes du créateur, et que l'on cite volontiers pour caractériser rapidement le Moyen-Âge par sa vision symbolique du monde. Ces arguments visent le caractère sensible du signe : le créé est signe de sa propre cause, comment devrait-on considérer alors le créé insensible (comme, par exemple, les anges) ? Inversement, comment expliquer que les êtres créés puissent faire office de signes, y compris pour les anges, alors que ces derniers ne possèdent pas d'organes des sens ? Enfin, on devra expliquer le fait que tant l'effet du baptême que le corps du Christ dans l'eucharistie sont des sacrements, et donc des signes, alors qu'ils ne sont pas perceptibles par nos sens.
- Les arguments qui soumettent à la critique la supposée fonction cognitive du signe, c'est-à-dire sa capacité de présenter à l'esprit un contenu intelligible. Comment expliquer sur la base de la définition augustinienne le fait que même les animaux (brutes, donc sans intellect) perçoivent la fumée comme signe du feu ?

Fishacre en reste cependant à la constatation de l'insuffisance de la définition augustinienne.

Thomas d'Aquin, en revanche, dans son commentaire aux *Sentences*, rédigé à Paris à partir des années 50, ne s'arrête pas à cette critique (il se réfère en particulier aux effets spirituels, comme le plaisir, et au langage des anges), et en propose sa propre redéfinition[1]:

> Le terme « signe », considéré en soi, signifie quelque chose de manifeste pour nous à partir duquel nous sommes conduits, presque par la main, à la connaissance de quelque chose de caché.

Par rapport à la définition augustinienne, le signe n'est plus quelque chose de sensible. Il ne reste de l'ancienne définition que ce passage du manifeste (« pour nous » et non pas « pour nos sens ») au caché (sur lequel insiste Thomas, alors qu'il s'agissait simplement chez Augustin de « quelque chose d'autre »). On observe de plus un basculement au cœur même du mouvement cognitif : chez Augustin, le signe faisait venir à la connaissance (« ex se faciens in cogitationem venire »), chez Thomas au contraire, c'est le sujet qui est conduit (« quo manuducimur ») à la connaissance.

---

[1] Thomas d'Aquin [*Super librum Sententiarum*, IV, d. I, q. 1, art. 1] (1947), p. 13 : « signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti ». Pour une chronologie sommaire des œuvres thomasiennes, voir Torrell (2002), p. 45*-50*.

En dehors du commentaire aux *Sentences*, la critique de la définition augustinienne du signe s'insère également, chez les théologiens, dans le débat sur le langage angélique[1]. Comme l'écrit Albert le Grand, dans la *Summa theologica* ou (« *Summa* de Cologne », environ 1270)[2] :

Augustin dit que le signe est ce qui fait connaître quelque chose d'autre, que son aspect relève des sens ou de la pensée […] Il est nécessaire que les signes à travers lesquels (les anges) parlent soient des signes de concepts[3] et d'espèces [*signa intentionum et specierum*] qui constituent l'intelligence angélique […] et il est nécessaire que de telles espèces soient des signes [*notae*] des choses dont les anges parlent […] Au dernier argument il faut répondre que cela s'ensuit de manière absolue, et parce que cela est correct et vrai : les espèces intelligibles sont en effet des signes des concepts des anges et ces concepts sont des signes des choses dont ils parlent, bien qu'il s'agisse de signes intelligibles et non sensibles.

Il existe des signes qui ne sont pas sensibles, et parmi lesquels se trouvent notamment les concepts en tant que signes des choses. La définition augustinienne se trouve donc transformée : le signe peut relever soit des sens, soit de la pensée.

Dans le contexte théologique, la définition augustinienne du signe se voit donc réélaborée pour rendre compte en particulier de la connaissance et de la communication angélique. On trouvera une critique similaire de la définition dans le contexte grammatical chez Bacon et le pseudo-Kilwardby. Pour eux, le signe est offert au sens ou à l'intellect.

Cette critique se poursuivra, en particulier chez Duns Scot et Guillaume d'Ockham[4], qui, comme on l'a vu plus haut, font des concepts des signes. Le premier cependant ne définit le

---

[1] Voir Marmo (2010), p. 166-184, et Marmo (2013), sur le lien entre l'adoption d'une forme néo-platonicienne de l'*Organon* durant la seconde moité du XIIIe siècle et la redéfinition de la notion de signe (chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Roger Bacon), conçue comme une fusion de la définition augustinienne et de la définition inférentielle du signe issue des *Analytiques Premiers* et de la *Rhétorique*.

[2] Albert le Grand [*Summa theologica*, II, IX, q. 35.2] (1895), p. 380a-b. Nous traduisons : « Augustinus dicit quod signum est, quod praeter speciem quam ingerit sensibus vel cogitationi, aliud facit in notitiam venire […] oportet quod signa per quae [angeli] loquuntur sint signa intentionum et specierum quae sunt intelligentia angelica […] et oportet quod illae species sint notae rerum de quibus loquuntur [...] Ad ultimum dicendum quod hoc simpliciter procedit, quia recte verum est : species enim intelligibiles sunt notae conceptuum angelorum, et ipsi conceptus sunt notae rerum de quibus loquuntur angeli, sed sunt notae intelligibiles et non sensibiles ».

[3] Nous traduisons ici 'intentio' par 'concept', par souci d'uniformité. C'est en effet l'un des sens les plus communs du terme (voir par exemple Thomas d'Aquin [*Summa Contra Gentiles* I, q. 53] (1918), *dans Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 13, Romae, Typis Riccardi Garroni, p. 150b-151a). L''intentio' en ce sens est le contenu de la notion signifié par sa définition, elle est également utilisée comme synonyme de 'passiones animae' comme terme du triangle sémiotique formulé dans le début du *Peri Hermeneias*. Voir de Libera (2014), p. 503.

[4] Marmo (2010), p. 182-183. Voir aussi Meier-Oeser (2003), p. 11, ainsi que Pini (1999) et (2001).

signe, en citant approximativement Augustin, auquel il se réfère explicitement, que dans les *Reportata Parisiensia*, c'est-à-dire dans le cadre de la définition du sacrement[1]. S'il en découle une analyse poussée du signe, pensé dans sa nature relationnelle, portant à une classification élaborée[2], et à une réflexion puissante sur les signes efficaces, la définition en elle-même n'est pas critiquée, et n'est pas mise en relation avec les passages où les concepts sont caractérisés comme signes naturels.

Ockham, de son côté, donne comme on sait, deux définitions du signe dans le chapitre 1 de la *Summa logicae*, qui concerne le terme en général : la première reprend implicitement la définition augustinienne, sans l'élément sensible qui la caractérise (« quelque chose qui une fois appréhendée porte quelque chose d'autre à l'esprit ») [3], la seconde intègre le concept de supposition à la définition du signe[4]. En ce sens, la première définition est plus large que la seconde. Mais cette distinction entre les deux définitions est introduite à propos de la qualification possible des mots comme signes naturels, et non à propos des concepts[5]. Ainsi, après avoir fait une concession en faveur de l'objection, Ockham dira qu'il ne retient que la seconde définition du signe (selon laquelle les mots ne sont pas des signes naturels).

Ni Scot ni Ockham n'adressent donc de réelle critique à la définition augustinienne. En réalité tout se passe comme si se superposait, au cours de la critique de la définition traditionnelle, initiée en particulier par des autorités aussi influentes qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, la doctrine qui se diffuse à partir de Scot et d'Ockham, selon laquelle les concepts sont des signes.

En effet, malgré les vigoureuses critiques qu'il soulèvera, l'appellation 'signum mentale' relative au concept, érigé ainsi comme premier objet de la logique, avant les signes verbaux[6],

---

[1] Jean Duns Scot [*Reportata Parisiensa*, IV, d. 1, q. 2] (1894), p. 544a-550b.

[2] Dans les *Reportata Parisiensia*, Scot fait trois distinctions : 1) signe naturel/conventionnels ; 2) signes qui s'accompagnent toujours de leur signifié /signes pour lesquels ce n'est pas le cas ; 3) signes remémoratifs/prognostiques/démonstratifs. Sur les classifications sémiotiques de Scot voir Marmo (1989), p. 160, Rosier (2004), p. 143-154 et Marmo (2010), p. 192-202.

[3] Guillaume d'Ockham [*Summa Logicae*, I, cap. 1] (1974), p. 8-9 : « Propter tamen protervos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire ». Ockham ne se réfère cependant pas explicitement à Augustin, au sujet de la définition, et ce bien qu'il cite peu avant le *De Trinitate* XV au sujet du verbe mental.

[4] Guillaume d'Ockham [*Summa Logicae*, I, cap. 1] (1974), p. 9 : « Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione ».

[5] Panaccio (2004), p. 45-61; Biard (2006a), p. 53-59; et Michon (1994), p. 34-40.

[6] Biard (1981), p. 452 ; Biard (2006a), p. 102.

se répandra parmi les auteurs du XIVe siècle. On la trouve par exemple dans le commentaire des *Sentences* de Grégoire de Rimini, et chez William Crathorn à propos de la connaissance que nous avons de Dieu[1]. L'expression et la conception correspondante se répandent également en logique, comme le montre par exemple, au XVe siècle, Florentius Diel dans ses *Modernorum Summulae Logicales* : « le signe mental est le signe premier et principal, sans lequel ni les mots prononcés ni les traces écrites ne peuvent signifier »[2]. Le texte du *Peri Hermeneias* est ainsi réinterprété. Alors qu'auparavant seuls les mots prononcés et écrits étaient dits signes, les affections de l'âme, autrement dit, les concepts qui étaient similitudes, deviennent à leur tour, de surcroît, des signes, et ils sont, dans un second temps, la condition *sine qua non* pour l'existence des signes non naturels[3]. Cette réinterprétation du texte aristotélicien passe généralement par la critique diffusée de la définition augustinienne du signe.

Sans entrer davantage dans le détail de cette critique, nous pouvons donc constater que l'on discute ainsi, de manière générale, à partir du XIIIe siècle, la nature sensible du signe qui caractérisait la définition augustinienne, dans une optique de critique explicite de l'*auctoritas*[4]. On voit progressivement apparaître une définition alternative du signe, plus large, suivant laquelle : « le signe est ce qui représente quelque chose à la puissance cognitive »[5], base autour de laquelle gravitent de nombreuses variantes[1], et qui se caractérise

---

[1] Grégoire de Rimini [*Lectura super primum et secundum sententiarum*, I, d. 3, q. 4, concl. 4] (1981), A. D. Trapp et V. Marcolino (éds.), Berlin / New-York, W. de Gruyter, t. I, p. 415 : « Est autem iste conceptus simplex in se, quamvis plura significet sive aliquid significet et aliquid aliud consignificet, sicut etiam et vox ista >creativum< simplex est, non obstante quod significet aliquid et aliud consignificet. Item est institutus ad placitum, et non naturaliter est alicuius rei representativus, sicut et quodlibet signum mentale vel vocale connotativum. Nam conceptus naturaliter representativus praecise eam rem representat et significat pro qua etiam potest supponere. Nam, ut supra tactum est et in Secundo amplius tangetur, conceptus huiusmodi talis est in esse ficto et imaginario, qualis res cuius est conceptus est in esse reali extra animam ». William Crathorn [*Quaestiones super librum sententiarum*, q. 11, concl. 4] (1988), dans F. Hoffmann (éd.), *Quästionen Zum ersten Sentenzenbuch*, Münster, Aschendorff, p. 371 : « conceptus ille erit aliquod signum mentale impositum ad placitum deo et creaturis ». Voir sur ces auteurs Hoffmann (1971).

[2] Florentius Diel [*Modernorum Summulae Logicales*] (1489), Speyer, fol. a5v, cité par Meier-Oeser (1997), p. 155. Nous traduisons : « signum mentale est primum et principalissimum signum, sine quo voces et scripta significare non possunt ».

[3] Antonius Andreas [*Scriptum in arte veteri, Peri hermeneias,* I] (1508), Venise, fol. 63va : « littere, voces, passiones anime et res sunt adinvicem ordinata secundum rationem signi et significati ». Cfr. Meier-Oeser (1997), p. 81.

[4] Maierù (1999), p. 140-141.

[5] « Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat », cité en général et sans référence par Meier-Oeser (1998), p. 1200. Cette version de la définition est celle de Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38.

avant tout par la prépondérance de la relation du signe à l'intellect, nouvellement appelé « puissance cognitive »[2]. Cette nouvelle définition démontre une importante fusion des vocabulaires de la signification et de la représentation. Elle devient une base incontestée à partir de la fin du XIVe siècle[3].

Elle s'étend en particulier avec l'école de Paris de John Mair au début de XVIe siècle[4], qui développera intensément la réflexion sur le signe. Les membres de cette école prennent la signification dans le sens général de faire connaître (« facere cognoscere ») quelque chose à quelqu'un, qui reprend la tradition boécienne de l'interprétation du *Peri Hermeneias* 16b, qui définissait l'acte de signifier comme ce qui « fait comprendre » (« intellectum constituere »)[5]. Citons ainsi la définition de Pedro Margalho (1520) : « Or signifier est faire connaître, c'est-à-dire, être une connaissance ou la réaliser ou encore connaître à travers elle »[6]. Cette définition très large du signifier s'appuie souvent sur le présupposé du caractère interchangeable des termes 'significare' et 'repraesentare'. C'est par exemple explicitement le cas chez Naveros,

---

[1] Gaspar Lax [*Parve divisiones terminorum*] (1502), Paris, fol. a4vb : « aliquid vel aliqua vel aliqualiter potentiae cognitivae repraesentare » ; Pedro Margalho [*Utriusque logices scholia in Divi Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*] (1520), Salmanticae, 146 : « Signum est res faciens cogitare », cités par Meier-Oeser (1997), p. 119 et 123. Margalho a été réédité et traduit en portugais par M. P. de Meneses, introd. W. Risse, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1965. Nous n'avons pu consulter ce texte.

[2] L'origine de la substitution du terme d''intellect' (*intellectui*) au profit de celui de 'puissance cognitive' (*potentiae cognitivae*), dans le cadre de la définition du signe serait à rechercher dans le contexte de l'école de Paris. L'enjeu principal est d'intégrer les animaux dans la description du processus de signification. Voir Meier-Oeser (1997), p. 119, note 21. Si Meier-Oeser parle de 'Erkenntnisvermögen', le latin 'potentia' est, quand il est employé en ce sens, souvent traduit par 'faculté', en français (voir par exemple Rosier-Catach (1994), p. 31), la 'puissance' recouvrant alors le sens d'antonyme de l' 'acte'. Mais on trouve également fréquemment différents syntagmes qui se rapportent aux 'puissances de l'âme' (dans l'ouvrage déjà cité : Rosier-Catach (1994), p. 361, entrée de l'*Index rerum* ; mais aussi De Libera (1996), p. 308). Doyle (2001, p. 38) dans sa traduction des *quaestiones* sur le signe de Couto, traduit 'potentia cognoscenti' par 'knowing power' ; Deely (1985), dans sa traduction du *Tractatus de Signis* de Poinsot, traduit par 'cognitive power', et Fiorentino (2010) dans sa traduction italienne de la même œuvre, par 'potenza conoscitiva'. Nous choisissons cette dernière solution et rendrons donc 'potentia' par 'puissance'. Voir plus loin, chap. 2, §2.1.3.

[3] Voir par exemple Albert de Saxe [*Quaestiones in artem veterem*] (1988), A. Muñoz García (éd), Maracaibo, Universidad del Zulia, p. 472 ; et, au début du XVIe siècle, Raulin [*Excellentissimi artium et theologiae doctoris magistri Johannis Raulin cum plerisque dubiis Nicolai Amantis passim annexis in logicam Aristotelis commentarium*] (1500), Paris, fol. g4vb. Cités par Meier-Oeser (2003).

[4] Nous renvoyons aux références citées dans ce chapitre, p. 56.

[5] Boèce, [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Secundae editionis*, I, ad 16a1-2] (1880), p. 23-24. Voir par exemple Abélard [*Glossae super Peri hermeneias*] (2010), p. 116 ; Thomas d'Aquin [*Summa theologiae*, III, 60, 4, ad. 1] (1906), p. 7 ; Guillaume d'Ockham [*Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, I, d. 3, q. 9] (1970), p. 544 : « Sed tamen aliquid ducere in notitiam illius cuius est intelligi dupliciter ». Voir Meier-Oeser (1997), p. 94-95. Ockham cependant ne parle pas ici du *signum* mais du *vestigium* et de l'*imago.* Le texte de Pierre d'Ailly concerne en revanche directement la définition du signe : [*Conceptus et insolubilia*] (1500), fol. A2rb et (1980), p. 17. On renvoie en outre à Marmo (1994), p. 23-24 et Meier-Oeser (1997), p. 44-50, p. 118, p. 164 et p. 255.

[6] Pedro Margalho [*Logices utriusque scholia*] (1520), 148, cité par Meier-Oeser (1997), p. 117 : « Est autem significare facere cognoscere, id est, esse cognitionem vel efficere eam vel cognoscere per eam ».

qui affirme cette interchangeabilité dans sa *Praeparatio dialectica* (1542) (et non dans le commentaire au *Peri Hermeneias,* auquel nous avons déjà eu l'occasion de nous référer) avant de donner du signifier la même définition : « significare est cognitionem esse vel cognitionem facere », dont découle la définition du signe : « signum [...] est cognitio aut cognitionem faciens »[1]. La définition très générale du signifier vient ainsi contaminer celle du signe.

Or on sait, comme on l'a déjà dit, que les commentateurs de Coimbra sont en quelque manière les héritiers de cette école, qui a la particularité de regrouper des philosophes issus de l'Ecosse et de la péninsule ibérique. Après la dissolution de l'école, on observe un mouvement de retour vers ses régions, avec en particulier, pour ce qui concerne les espagnols, à travers les figures de Gaspar Lax, qui engendre le mouvement des *calculatores*, et de Francisco de Vitoria, qui renouvelle l'influence du thomisme. La définition se transmet ainsi et atteint une diffusion majeure aux XVIe et XVIIe siècles. On la trouve ensuite par exemple au début des *Summulae* de Domingo de Soto, au moment de la discussion sur le terme (I, *lectio unica*, cap. 2)[2], et chez Fonseca (*Institutionum dialecticarum,* I, cap. VIII)[3]. Nous traiterons dans le chapitre suivant du contexte contemporain de Couto et nous reviendrons alors sur ces auteurs. Notons simplement ici que c'est bien une version de cette définition que proposera le commentateur de Coimbra, immédiatement après avoir cité celle d'Augustin[4] :

> Mais les logiciens postérieurs, notant que ces définitions ne correspondent pas à tous les signes mais seulement aux signes instrumentaux, formulèrent une définition plus adéquate, aujourd'hui acceptée, que nous avons ici : « le signe est ce qui représente quelque chose à la puissance cognitive ».

L'histoire de la définition augustinienne du signe que nous avons tenté de retracer ici, se trouve ainsi résumée en quelques lignes. Couto renvoie la critique de cette définition à la logique, en évinçant par conséquent son origine théologique, et la transcrit dans les termes

---

[1] Naveros [*Praeparatio dialectica,* II] (1542), sans lieu, fol. 6v-7v. Ces passages sont cités par Ashworth (1987), p. 190-191.

[2] Soto [*Summulae*, I, lect. unica] (1554), fol. 2r : « significare ergo generaliter, dictum est, potentiae cognoscitivae aliquid repraesentare ».

[3] Fonseca [*Institutionum dialecticarum*, I, cap. 8] (1614), p. 13 : « Significare nihil aliud est, quam potentiae cognoscenti aliquid representare. Cum autem omne, quod aliquid representat, sit Signum rei, quae repraesentatur, efficitur ut quicquid rem aliquam significat, sit Signum eius ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Sed animadvertentes posteriores Dialectici has definitiones solis signis instrumentalibus, nec omnibus accomodari, aliam ampliorem statuerunt, hodieque ratam, quae sic habet ».

de la division entre signe instrumental et signe formel. Sans nommer pour l'instant les « Dialecticis Augustino posterioribus »[1], ni développer encore la division entre signe formel et signe instrumental, Couto prend le temps de donner d'abord cette définition et propose d'en montrer la différence par rapport à celle d'Augustin. La définition du signe doit être modifiée pour pouvoir inclure le « signe formel », c'est-à-dire le concept dans l'esprit, ce qui sera l'œuvre des logiciens scolastiques. Conformément à cette tradition, Couto définit donc le signe comme « ce qui représente quelque chose à la puissance cognitive »[2].

Nous avons donc maintenant deux définitions, la seconde perfectionnant la première : Couto lui-même l'affirme, il y a deux définitions du signe (« Bifariam signum accipi »)[3]. On retrouve en un sens la célèbre formule de la logique ockhamienne, précédemment citée, bien que Couto ne se réfère pas à cet auteur. Les deux définitions cependant sont évidemment différentes. Il s'agissait chez Ockham d'opposer une définition générale à une définition technique du signe, qu'on lui préfère. Il s'agit chez Couto de légitimer quelque chose de similaire à la première définition ockhamienne (celle-là même qui était rejetée), c'est-à-dire une définition augustinienne du signe dépouillée de son élément sensible par rapport à la définition étroite, augustinienne du signe.

Une fois remarquée la similitude de la formule sur la double définition du signe, il serait ainsi peu efficace de poursuivre le parallèle entre Ockham et de tels textes de la scolastique tardive. Ceux-ci témoignent certainement de la diffusion de l'ockhamisme en tant que doctrine, mais l'on a bien vu que le véritable lieu de la critique de la définition augustinienne se trouve chez les *auctoritates* effectivement citées par Couto, c'est-à-dire en premier lieu chez Thomas d'Aquin, qui lui aussi distinguera deux usages du signe, comme nous le verrons dans le chapitre 2[4].

Ainsi chez Couto, strictement parlant, selon son institution originale, le signe est ce qui tombe sous les sens et indique autre chose. Dans un sens plus général et selon l'usage des

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), titre en marge, p. 176, note 7.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « signum est quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38.

[4] Chap. 2, §.1.2.

philosophes, le terme regroupe les signes sensibles et les signes spirituels[1]. Le jésuite cite alors précisément Pierre Lombard (*Sentences*, IV, dist. 1) et Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, q. 56, a. 3) pour appuyer cette définition, en suivant ainsi l'interprétation que les « scholastici » en font[2], car il est évident qu'on ne trouve pas explicitement une telle division dans les textes cités.

Mais avant d'en venir à l'étude des sources de la division entre signe formel et signe instrumental, il nous faudra analyser précisément les divisions énumérées par Couto dans la question 2, après avoir exposé, comme nous l'avons vu, la définition du signe dans la première question. A travers le début de ce texte en effet, nous avons pu séparer les éléments traditionnels des éléments nouveaux – on laisse pour l'instant de côté la question de savoir si cette nouveauté est une originalité propre à Couto ou si elle est caractéristique de la scolastique tardive, voire de son époque en général.

D'un côté nous avons constaté que le déploiement du commentaire du premier chapitre du *Peri Hermeneias* et l'élargissement de la thématique du champ linguistique à un champ sémiotique plus large, dont est symptomatique le titre des questions commentant ce chapitre (*De signis*) n'a pas été répandu de manière significative avant l'époque de Couto. Nous avons fait l'hypothèse d'explications historiques et doctrinales de ce phénomène, liées en particulier à l'histoire du thomisme, ainsi que d'explications formelles, liées à l'évolution du mode de commentaire au sein même des écoles.

D'un autre côté, nous avons éliminé, à travers l'étude de la traduction que choisit Couto pour son commentaire, la possibilité d'un changement radical dans l'interprétation du passage d'Aristote. Il s'agit toujours chez Couto d'une lecture d'inspiration néo-platonicienne qui hiérarchise les 4 termes de la relation sémantique énumérés par Aristote, à ceci près que, depuis le XIVe siècle, c'est une relation sémiotique homogène qui en général unit les quatre termes. Le concept peut être dit signe des choses. Mais là encore, ce changement s'effectue au Moyen-Âge et n'est pas caractéristique de l'époque de Couto en elle-même.

Enfin, nous avons vu que l'établissement d'une définition large du signe, en contrepoint de la définition augustinienne, est elle aussi traditionnelle et largement diffusée dans les contextes

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Bifariam signum accipi : videlicet aut presse, et secundum primaevam institutionem : aut fuso vocabuli significatu, et secundum Philosophorum consuetudinem ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38-40.

logiques et théologiques avant Couto. L'originalité fondamentale de Couto (ou du moins de son époque), est de déplacer cette définition complexe (la définition augustinienne et son pendant critique) dans le contexte du commentaire au *Peri Hermeneias.* Bien que la référence augustinienne cadre apparemment avec le contexte sémantique du texte aristotélicien comme avec l'interprétation néo-platonicienne du passage, ce ne sont là que des raisons fragmentaires qui ne doivent pas nous égarer : Couto réutilise là des éléments traditionnels qui se trouvaient déjà dans les textes exposant la doctrine des signes depuis le XIIIe siècle.

§ 2. Taxonomie des signes

Nous avons vu que Couto justifie la définition élargie du signe comme remplacement de la définition augustinienne en s'appuyant sur la divisions entre signe formel et signe instrumental et sur l'existence des dits signes formels, comme si celle-ci était assertée[1]. Cette division est développée et légitimée dans la question 2. En effet, alors que la question 1 était consacrée à la nature et aux conditions du signe, la question 2 (« *De signorum divisionibus* »[2]) du commentaire de Couto au *Peri Hermeneias* traite des différentes divisions des signes. Celles-ci sont présentées en général dans l'article 1 (« *Multiplex signorum divisio explicatur* »[3]) de cette question. Les deux articles suivants traitent des deux divisions considérées comme les plus importantes : l'article 2 est consacré à la division entre signes naturels et signes par institution (« *Examinatur divisio signorum in naturalia, et ex instituto* [sic] »[4]), et l'article 3 à la division entre signe formel et signe instrumental (« *Expenditur alia signorum divisio in formalia, et instrumentalia* »[5]), particulièrement long et développé sur trois sections.

Il s'agira ici de montrer dans un premier temps quelles sont les divisions traditionnelles parmi lesquelles se trouve insérée la division, plus récente du point de vue de Couto, entre signe formel et signe instrumental, pour ensuite analyser cette dernière et en montrer la particularité conceptuelle. Nous verrons ainsi comment s'articulent la division signe formel/signe instrumental et la critique de la définition augustinienne, et si c'est l'introduction de cette division qui, outre le déplacement de la discussion des signes de ses lieux traditionnels au commentaire au *Peri Hermeneias*, rend Couto original.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Sed animadvertens posteriores Dialectici has definitiones solis signis instrumentalibus, nec omnibus accomodari, aliam ampliorem statuerunt, hodieque rtam, quae sic habet ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54-61.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 2] (2001), p. 62-67.

[5] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 68-89.

§ 2.1. Des divisions traditionnelles

Couto énumère donc, dans l'article 1, les divisions du signe chez les scolastiques : signes commémoratifs/démonstratifs/pronostiques ; propres/impropres ; naturel/d'institution ; formel/instrumental ; pratiques/spéculatifs. La fréquence de la division apparaît d'emblée comme un critère de la citation de la division et de l'évaluation de son importance : la première division (entre signes remémoratifs, démonstratifs, prognostiques) « n'est pas rare chez les scolastiques »[1], la division entre signes propres et signes impropres est « moins fréquente et moins appropriée »[2], les deux divisions principales (signes naturels/d'institution ; signes formels/instrumentaux) sont telles car elles sont « les plus célèbres divisions des signes »[3]. Un peu différemment, la dernière division, entre signe pratiques et signes spéculatifs est justifiée uniquement par l'attention qu'y a portée Thomas d'Aquin : « il y a une autre division des signes en pratiques et spéculatifs, que rapporte Thomas dans [*Somme Théologique*] Partie 3, q. 60, art. 2 »[4].

Loin de vouloir construire une taxonomie exhaustive et originale, il s'agit donc pour Couto de recenser les divisions scolastiques du signe les plus fréquentes. Pour l'ensemble de ces divisions, Couto fournit des références, comme à l'accoutumée, très précises. Le but de ce paragraphe sera de montrer, en suivant le texte de l'article 1 de la question 2, que malgré des références globalement réparties, ces divisions entretiennent des rapports différents à la tradition et que l'on doit dès lors distinguer différents types de références aux *auctoritates*, allant du rappel d'une histoire (trop) bien connue dont les sources premières tendent à s'effacer au profit de références intermédiaires, à la recherche de légitimité pour de nouvelles divisions, cette dernière culminant avec la division entre signe formel et signe instrumental, qui nous intéresse plus particulièrement, puisque c'est sur elle que se fonde chez Couto la redéfinition du signe.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54 : « Non est infrequens apud scolasticos ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54 : « minus frequens, minusque accomodata ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Celebres ergo signorum divisiones ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Alia signorum divisio est in pratica, et speculativa, cuius meminit D. Tho. 3 par. q. 60. ar. 2 ».

Signe remémoratif, démonstratif et prognostique

La première division répartit les signes selon le temps en signes remémoratifs, démonstratifs et prognostiques. Cette division décrit le rapport temporel du signe au signifié. Le signe est toujours présent mais ce qu'il signifie peut être présent, passé ou futur.

Cette division a été suggérée, nous dit Couto, dans le *Commentarius in Isaiam Prophetam* de Basile de Césarée. On la trouve ensuite explicitement chez Alexandre de Halès, et dans les commentaires au livre IV des *Sentences* de Thomas d'Aquin, de Duns Scot et de Richard de Middleton[1]. Ce sont là des contextes exclusivement théologiques, où à chaque fois il s'agit de définir le sacrement. Chez Alexandre de Halès cette division est accompagnée de la division classique, sur laquelle nous reviendrons, entre signe naturel et signe volontaire. Le but étant de caractériser les sacrements par rapport à ces catégories et de discuter le caractère approprié de la définition traditionnelle. Il en va de même pour les commentaires aux *Sentences*.

Couto se réfère donc à des autorités scolastiques du XIIIe siècle, opérant dans le contexte théologique. Ce faisant, il omet, sans doute inconsciemment, l'origine médicale de la division[2]. Cette dernière prend en effet sa source chez Galien[3]. Elle est rappelée par Sextus Empiricus qui rejette contre les Stoïciens l'existence des signes indicatifs[4]. On la retrouve enfin chez Avicenne dans le *Cantica* ou *Poème de la Médecine*[5]. Ceci revient à donner une

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54, cite Basile de Césarée [*Commentarius in Isaiam Prophetam*, cap. 7] (1888), dans *Patrologiae Cursus Completus (Series Græca)*, tome 30, J.-P. Migne, Paris, Garnier, col. 459 ; Alexandre de Halès [*Summae Theologiae*, IV, *Sacramentorum Ecclesiasticorum institutionem*. Prologue, q. 1, membrum 1] (1622), Coloniae Agrippinae, p. 1-2. Couto écrit « *Alensis* 4. p. q. 1 ». En réalité, comme le remarque Doyle en note, il s'agit du prologue de la *Somme théologique*, dite *Summa Alexandri*, IV, q. 1, mem. 1. Est ensuite cité Thomas d'Aquin [*Super librum Sententiarum*, IV, d. 1, q. 1, art. 1] (1947), p. 9, puis Scot. Couto mentionne simplement la « q. 2 ». Doyle (2001), p. 185, note 67, renvoie à la distinction 2 du commentaire au livre IV des *Sentences*. Il s'agit en réalité de la distinction 1 du même commentaire : Jean Duns Scot [*Reportata Parisiensa*, IV, d. 1, q. 2, n. 3] (1894), p. 546b. Richard de Middleton [*Scriptum super quarto Sententiarum*, dist. 1, q. 3] (1504), Venezia, 3v-4r. Pour la typologie des signes selon Duns Scot, voir les références bibliographiques citées p. 68.

[2] Marmo (2010), p. 17-18, p. 195 (où il cite la distiction chez Scot), et p. 213-215.

[3] Galien [*Ars parva* 3. *Hippocratis de Medici Officina liber et Galeni in eum Commentarius* I, 1] (1830), *Opera Omnia*, vol. XVIII-II, C. G. Kühn (éd.), Leipzig, réimp. 1965, Hildesheim, G. Olms, p. 633 : « Ut quam primum diagnosticam artis partem, quam semioticam recentiores vocitant, therapeuticam recte medicinam facturis priorem didicisse necesse est, ut plane morborum differentias in aegrotantibus agnoscant, quum simile quiddam consequantur ».

[4] Sextus Empiricus [*Esquisses pyrrhoniennes*, II, 97-133] (2000), p. 92-101 et [*Contre les logiciens*, II, 151-158] (2006), p. 119-120.

[5] Avicenne [*Cantica item Avicennae cum eiusdem Averrois Commentariis. Tractatus secundus*, I, 2] (1562), dans *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, 1562-1574, Suppl. I, vol. X, Venetiis apud junctas, réimp. 1962,

origine scolastique (théologique) à une division qui ne l'est pas. La transposition est d'autant plus flagrante qu'on retrouvera la notion de signe remémoratif hors des textes scolastiques, notamment chez Gassendi et Hobbes, dans un retour aux traditions antiques, et en particulier stoïciennes[1].

Si le signifié se situe dans le passé, il s'agit d'un signe remémoratif (ou commémoratif). A ce propos, Couto cite l'exemple de l'arc-en-ciel comme signe de l'alliance passée entre Dieu et les hommes. Pour le signe prognostique (le signifié se situe dans le futur), il donne l'exemple de la couleur du soleil qui se lève indiquant le temps qu'il fera au cours de la journée. Enfin, si en revanche le signifié se situe également dans le présent il s'agit d'un signe démonstratif, comme la fumée est signe du feu[2].

L'exemple de l'arc-en-ciel est éminemment théologique et correspond ainsi parfaitement au contexte de définition du sacrement des autorités citées par Couto au sujet de cette division. On n'en trouve cependant pas trace dans les textes cités par Couto (Basile de Césarée, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Scot, Richard de Middleton)[3], pas plus, comme on aurait pu s'y attendre, que chez Augustin.

Couto dit tirer cet exemple du chapitre 6 de la Genèse et cite « Huiusmodi, voluit Deus esse Iridem Genes. 6. Ponam, inquit Deus, arcum meum in nubibus coeli, et recordabor foederis mei ». Le texte exact de la Vulgate, qui se trouve en Genèse 9-13, est le suivant : « arcum meum ponam in nubibus et erit signum foederis inter me et inter terram ». La citation de Couto apparaît plus proche des chants liturgiques des offices : « R. Ponam arcum meum in nubibus caeli, dixit Dominus ad Noë : Et recordabor foederis mei, quod pepigi tecum »[4].

Frankfurt am Main, Minerva G.m.b.H, Unveränderter Nachdruck, fol. 242r : « De rebus extra naturam, & primo de Morbis generatis in membris consimilibus », fol. 250r-v : « Rememoratio signorum. Omne signum, sicut dictum est, est rememorativum, aut praesentis indicativum, vel futuri prognosticum. Est tamen utile non necessarium nobis quod referimus ex eo quod praeterrit, sicut humiditas terminati sudoris. Tres autem sunt species signorum. Nam si significet super egritudinem presentem, dicitur indicatiuum : & si significat super aegritudinem praeteritam & terminatam, dicitur rememoratiuum : rememoratio n. & memoria sunt eius, quod preteriit : si vero significet super egritudinem futuram, appellatur prognosticum ». La distinction est précédée de l'exemple de la fumée signe du feu, et de l'effet et de la cause.

[1] Voir chap. 4, §.3.1, pour d'ultérieures références sur la sémiotique stoïcienne.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54.

[3] Voir lieux cités dans la page précédente, note 1. Chez Basile de Césarée, l'exemple de signe d'une chose passée est celui des restes de charbon pour un bûcher. Richard de Middleton se concentre sur les exemples de l'image du crucifié et du baptême. Chez Augustin on n'a trouvé de traces de cet exemple ni dans le *De Doctrina Christiana* ni dans le *De Magistro*.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54. Cfr. *Biblia Sacra Vulgata* (2007) Editio quinta, German Bible Society, Stuttgart, texte basé sur l'édition de 1598, http://www.sacred-texts.com/bib/vul/,

Que cet exemple ait été diffusé, comme on peut le supposer, dans d'autres textes, ou au contraire que Couto le propose de façon originale, la conclusion est la même : l'exemple témoigne d'une opération d'alliage caractéristique à travers laquelle un texte liturgique (et non pas à proprement parler biblique), des références théologiques médiévales et une division sémiotique antique, dans le cas présent d'origine médicale, se trouvent mêlés.

Le signe démonstratif (signe présent d'une chose présente) est illustré par l'exemple de la fumée comme signe du feu. Cet exemple, d'origine stoïcienne[1], est fameux, et on le trouve surtout chez Augustin auprès de la fameuse définition pour illustrer d'abord le signe en général puis le signe naturel[2]. Le même exemple est également utilisé par Basile de Césarée, pour illustrer précisément ce signe que Couto appelle démonstratif[3].

Vient enfin, à l'appui d'une citation des *Georgiques* de Virgile, l'exemple du signe prognostique (signe présent d'une chose future) : celui de la couleur du soleil le matin pour le temps à venir au cours de la journée[4]. Il ne s'agit évidemment pas chez Virgile de classification des signes. Cependant, l'exemple de type météorologique est fréquent pour l'illustration du signe prognostique, même si celui-ci trouve évidemment son origine dans la science médicale. Chez Basile de Césarée, cité par Couto, ce type de signe était illustré par l'amoncellement de nuages annonçant la pluie. Chez Roger Bacon, c'est le ciel rouge le soir qui vient annoncer un lendemain serein[5]. On n'a pas relevé cependant d'antécédent de l'exemple précis donné par Couto.

On constate donc d'emblée, à travers cette première division, un mélange opéré tant au niveau des sources de la division elle-même qu'au niveau de ses exemples : la référence

---

et, pour la version liturgique : Lectio 2, Gen 8 : 5-9 (la référence est du même coup inexacte), Office du matin, Feria III infra Hebdomadam Sexagesimae, University of Waterloo. CANTUS : A Database for Latin Ecclesiastical Chant, Indices of chants in selected manuscripts and early printed sources of the liturgical Office : http://cantusdatabase.org/node/242493?source=374057&folio=305v.

[1] Marmo (2010), p. 75.

[2] Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, 1, 1] (1962a), p. 32 : « Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire, sicut uestigio uiso transisse animal, cuius uestigium est, cogitamus et fumo uiso ignem subesse cognoscimus et uoce animantis audita affectionem animi eius aduertimus et tuba sonante milites uel progredi se uel regredi et, si quid aliud pugna postulat, oportere nouerunt ».

[3] Basile de Césarée [*Commentarius in Isaiam Prophetam*, cap. 7] (1888), col. 459.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54 : « Huiusmodi est varius solis color, dum occidit ; iuxta illud Poetae, Ceruleus pluvias denuntiat, igneus Euros ». Doyle, p. 185, note 70, renvoie justement à Virgile [*Géorgiques* I, 453] (1967), trad. fr. par M. Rat, Paris, Garnier-Flammarion, p. 110.

[5] Bacon [*De Signis*, I, (4)] (1978), p. 82-83 : « Si vero respectu futuri, sic rubedo in mane est signum pluviae eadem die, et rubedo in vespere est signum sererotatis in crastino ».

explicite aux sources théologiques médiévales s'oppose à une division tardo-antique d'origine médicale, les exemples dans leur ensemble ne sont pas ceux qu'utilisent les autorités médiévales citées mais sont reconfigurés de façon à présenter des exemples de domaines variés (liturgie, exemple type du signe naturel, météorologie), mais aussi une certaine homogénéité (l'arc-en-ciel, la fumée, la couleur du soleil sont tous trois des choses naturelles et visibles[1]).

Couto conclut en ajoutant qu'il ne s'agit pas d'une division en espèces[2], la diversité de temps étant accidentelle. Un signe dont le signifié est présent et un signe dont le signifié est futur peuvent signifier de la même manière, comme la fumée et la couleur du soleil signifient tous deux naturellement. Cette division, bien que fréquente, n'est donc pas fondamentale.

Signe propre et signe impropre

La division entre signes propres et signes impropres est, dit Couto, moins fréquente et moins appropriée[3]), et ceci parce qu'elle recoupe les deux divisions qui suivent (signe naturel/par institution ; signe formel/instrumental), plus fondamentales. Le critère est cette fois celui du mode de production du signe.

Les signes propres englobent les signes formels et les signes d'institution : ils ont été institués en quelque façon, ou par la nature, comme les espèces visibles ou l'image produite dans l'œil au cours de la vision, ou par quelqu'un d'autre, comme le sont les mots. Couto se réfère explicitement à la doctrine augustinienne de la vision et de l'image en citant le *De Genesi* et *De Diversis Quaestionibus*[4].

Les signes impropres sont des signes naturels instrumentaux : ils conduisent à la connaissance de quelque chose d'autre par quelque connexion mais n'ont pas été destinés à cela. Ainsi les effets sont signes impropres de leurs causes et inversement. Couto utilise à

---

[1] Ce qui ne veut pas dire que ce sont des signes naturels, puisque l'arc-en-ciel est précisément, dans ce cas, institué par Dieu comme signe de son alliance avec les hommes.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54 : « Haec divisio non fit proprie in species, vel quasi species signorum ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 54 : « minus frequens, minusque accomodata ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56. Cfr. Augustin [*De Genesi ad litteram*, I, cap. 16] (1972), trad. fr. par P. Agaësse et A. Solignac (éds.), Desclée de Brouwer, t. 1, p. 124-125 et [*De Diversis Quaestionibus*, q. 74] (1975b), A. Mutzenbecher (éd.), Turnhout, Brepols, p. 213-214.

nouveau l'exemple de la fumée et du feu (la fumée porte accidentellement à la connaissance du feu), et y ajoute celui du grondement de la mer (« rauco maris ») pour la tempête à venir[1].

Outre la référence que donne Couto au sujet des signes propres, la division peut être également renvoyée à la distinction augustinienne entre choses et signes qui définit le signe de façon ontologique : les signes sont des choses employées pour signifier quelque chose, qui donne lieu à la division entre *signa naturalia* et *signa data*, le critère étant alors l'intention de faire signe[2].

Malgré la source augustinienne invoquée, cette division est typiquement tardo-scolastique. On la trouve également au début du XVIIe siècle dans les logiques de Rubio, Toledo et Oviedo[3]. La mixité des exemples (les mots, la *species* – qui reprend la thèse énoncée dans la définition selon laquelle les concepts sont des signes –, le signe naturel sensible comme le grondement de la mer ou la fumée, et les causes pour les effets), accentue le caractère de superposition de la division par rapport aux divisions plus fondamentales qui suivent. Les signes impropres étant des signes naturels instrumentaux et les signes propres étant des signes formels et des signes instrumentaux par institution[4], les deux divisions suivantes, combinées ensemble, suffisent donc à qualifier ces deux types de signes. Couto ainsi semble suggérer d'éliminer la division entre signes propres et signes impropres dans un souci d'économie.

Signe naturel et signe d'institution

La différence entre signe naturel et signe d'institution est sans doute la division sémiotique la plus traditionnelle[5]. On peut dire qu'elle trouve une origine mixte, composée de la division

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56.

[2] Augustin [*De Doctrina Christiana*, I, 2 et II, I, 2] (1962a), p. 7 et p. 32-33. Voir Meier-Oeser (1997), p. 180-181.

[3] Rubio [*Logica mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1605), Parisiis, Apud Sebastianum Chappelet, p. 500 ; De Toledo [*In universam Aristotelis logicam*, *In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), dans *Opera omnia philosophica*, Coloniae Agrippinae, In Officina Birckmannica, sumptibus Hermanni Mylij, réimpr. 1985, intr. W. Risse, Hildesheim / Zürich / New-York, Georg Olms Verlag, p. 208b ; et De Oviedo [*Integer cursus philosophicus*, *Summul.*, Controv. I] (1640), t. 1, Lugduni, Sumptibus Iacobi & Petri Prost, p. 4b. Cfr. Meier Oeser (1997), p. 180-181. Voir chap. 2, §.2.1.2, pour les deux premiers.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Haec divisio si aliquid utilitatis habet, coincidit cum duabus subsequentibus ».

[5] Voir Marmo (2010), p. 74, qui renvoie en outre à Eco – Lambertini – Marmo – Tabarroni (1989), p. 8-9 ; et Maierù (1981), p. 71-72.

entre signe naturel et signe donné dans le livre II du *De Doctrina Christiana* Augustin[1], de l'opposition dans le commentaire de Boèce au *Peri Hermeneias* entre les choses et les pensées qui sont naturels et les mots qui sont *ad placitum*[2], et par le modèle fourni par la théorie médiévale des relations qui distingue les relations réelles et les relations de raison[3] : les signes naturels signifient de manière indépendante par rapport à toute intervention de l'intellect, en vertu d'une relation réelle, qui a pour terme le signifié ; les signes conventionnels signifient selon l'intervention de l'intellect, qui constitue dans ce cas le terme de la relation sémiotique (qui est une relation de raison).

Couto illustre bien la superposition non démêlée des références. La division repose sur l'origine du signe : est-ce un signe naturel ou un signe donné, ordonné par l'âme ? Le signe donné pourra aussi être appelé volontaire ou artificiel. C'est du moins ce que dit Couto : « S'il a sa vertu de sa nature, c'est un signe naturel ; si elle vient de l'imposition, alors il est par institution, ou ce qu'appelle Augustin un signe donné, et que d'autres appelle un signe *ad placitum* ou artificiel »[4]. La division signe naturel/donné (intentionnel) augustinienne, se trouve donc amalgamée avec la division aristotélicienne (dans sa version néo-platonisante boécienne) signe naturel/d'institution (conventionnel). Couto n'est évidemment ni le seul, ni le premier, à opérer cette fusion entre les deux terminologies qui se réalise dès la fin du XIIe siècle et sera développée au XIIIe siècle spécialement par Richard Fishacre et Roger Bacon[5].

Ce qui nous intéresse davantage est que la division entre signe naturel et signe d'institution apparaît selon Couto autant chez la plupart des commentateurs du *Peri Hermeneias* que dans les commentaires à la distinction 1 du quatrième livre des *Sentences*[6]. Comme on l'a vu dans la section précédente, les commentaires médiévaux du *Peri Hermeneias* ne traitent pas spécifiquement des signes. Il est dès lors très exagéré de la part de Couto de dire que presque

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56, se réfère à ce texte d'Augustin. Cfr. Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, I, 2 et II, II, 3] (1962a), p. 32-33.

[2] Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Secundae editionis*, I, 1 et I, 2] (1880), p. 23-25 et 52. Cfr. Engels (1963).

[3] Voir Marmo (2010), p. 74-75.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56. Nous traduisons : « Si habet vim a natura, est signum naturale ; si beneficio imponentis, est ex instituto, sive, ut vocat D. August. signum datum, ut alii, ad placitum, vel artificiale ».

[5] Marmo (2010), p. 19, qui se réfère pour la fin du XIIe siècle aux écrits de Simon de Tournai, cfr. Van den Eyde (1949). Voir aussi Marmo (2010), p. 195.

[6] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Et primae quidem meminerunt omnes pene interpretes Aristotelis hoc loco ; Scholastici in 4. dist. 1. post Magist. ibi et post D. August. lib. 2 de doctr. Christia. cap. 2 ».

tous les commentateurs du *Peri Hermeneias* donnent cette division, dans la même mesure que le font les commentateurs des *Sentences.* Si on la trouve dans les commentaires au traité d'Aristote de Scot[1] et d'Ockham[2], qui opposent signe naturel et signe *ad placitum*, elle n'apparaît pas en revanche, par exemple, chez Thomas d'Aquin. Car une chose est de se demander si les mots signifient naturellement ou par convention, ou de démêler les éléments naturels des éléments conventionnels du langage, ce qui est en effet un lieu de passage obligé du commentaire au premier chapitre du *Peri Hermeneias*, une autre est de faire l'analyse d'un objet en en présentant une division, c'est-à-dire en affirmant qu'il y a des signes naturels et des signes conventionnels.

Il semble donc qu'on puisse conclure que le déplacement de la question des signes du contexte théologique au contexte sémantique ne relève pas d'une claire conscience historique du point de vue de Couto, qui rapproche les commentaires aux *Sentences* et ceux du *Peri Hermeneias* en gommant la différence historique du traitement du signe qu'ils fournissaient. Pour le dire encore autrement, Couto rehausse le *Peri Hermeneias* au niveau du texte des *Sentences* comme lieu privilégié de développement de la doctrine du signe.

Couto est assez rapide sur cette division dans l'article 1. Elle sera en revanche largement développée dans l'article 2 de la question 2 qui lui est consacrée[3]. Il y reporte 5 objections contre la division, auxquelles il répond. L'exemple de l'arc-en-ciel, pouvant être conçu à la fois comme un signe naturel et comme un signe d'institution y est particulièrement développé. Couto conclut sur un paragraphe sur le langage angélique.

Signe formel et signe instrumental

Couto en vient ensuite à la seconde des divisions qu'il a déjà annoncé comme fondamentales : la division entre signe formel et signe instrumental. Nous développerons cette division dans la dernière section de ce chapitre, notamment en étudiant les trois

---

[1] Jean Duns Scot [*Quaestiones in Primum Librum Perhermenias*, q. 4] (1998), p. 70 en particulier.

[2] Guillaume d'Ockham [*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, lib. 1, Prooemium, §. 11] (1978), p. 372.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 2] (2001), p. 62-66 : « Examinatur divisio signorum in naturalia, et ex instituto ».

sections du long article 3 de la question 2, où elle sera développée[1]. Restons-en pour l'instant à la façon dont Couto la présente au premier abord.

On remarque d'emblée la nécessité de légitimation que Couto affiche. Il commence par concéder que ses autorités habituelles (les « veteres ») n'ont guère enseigné cette division, sans doute parce qu'elles ne reconnaissaient pas dans le signe formel un véritable signe[2]. Il montre ensuite qu'on ne peut qu'accepter l'existence des signes formels si l'on adhère à la définition du signe défendue dans la question 1 : « On ne craindra de les appeler signes si l'on considère la définition du signe qui a été expliquée dans la question précédente, c'est-à-dire que le signe est quelque chose qui représente quelque chose d'autre que soi-même à la puissance cognitive »[3]. L'argument n'est pas dénué d'une certaine circularité puisque Couto justifiait l'élargissement même de la définition par le fait qu'il n'existe pas seulement des signes instrumentaux[4].

Ces mêmes anciens qui n'enseignaient pas la division l'auraient donc en un certain sens néanmoins reconnue. Couto s'attache alors précisément à la justifier en en énumérant les antécédents, parmi les autorités médiévales. Il renvoie ainsi à Albert le Grand qui parle des *species* intelligibles comme de « signes », et à Thomas d'Aquin qui fait des conceptions de l'esprit des « représentations » de l'essence divine, et qui dit explicitement, dans la *quaestio* 4 du *De Veritate*, que la signification réside plus proprement dans le verbe mental que dans le mot prononcé. Il se réfère ensuite aussi aux commentaires aux *Sentences* de Scot et de Gilles de Rome, et au commentaire de la *Métaphysique* de Soncinas, le but étant de se défendre de l'accusation d'avoir introduit une division nouvelle sans l'autorité des anciens[5].

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3 : « Expenditur alia signorum divisio in formalia, et instrumentalia »] (2001), p. 68-89. Voir la dernière section de ce chapitre.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Secundam divisionem haud inculcant veteres ; ea fortasse ratione, quod formalia minus proprie signa putent ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « sed non verebitur ea signa nuncupare, qui definitionem signi superiori quaestione explicatam consideravit, est nimirum signum omne est id, quod potentiae cognoscenti aliquid a se distinctum repraesentat ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38.

[5] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Haec adduximus, ut non videatur absque veterum autoritate introducta haec signorum division in formalia et instrumentalia ». Les textes cités sont les suivants : Albert le Grand [*Lib. IV Ethicorum*, tract. III, cap. 2] (1891), dans *Opera Omnia*, t. 7, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, p. 318a-b ; Thomas d'Aquin [*Opusculum* 9, q. 2] (1979), dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. 42, Roma, Editori di San Tommaso, p. 280 ; [*Contra Gentiles*, II, cap. 98] (1918), p. 580 ; [*Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos Expositio*, cap. 1, lect. 1] (1953), dans *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria*, Taurini, Marietti, vol. 2, p. 294 ; et surtout [*De Veritate*, q. 4, art. 1, arg. 7] (1970a), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/1.2 : Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7*, A.

Dans un second paragraphe Couto définit les termes de la division en s'appuyant sur Gilles de Rome : toute chose à travers laquelle nous connaissons quelque chose d'autre peut être soit connue soit inconnue, si elle est connue il s'agit d'un signe instrumental, si elle est inconnue c'est un signe formel[1]. Il est appelé formel car il cause la connaissance en informant (« informando ») la puissance cognitive.

La profusion des références contraste étonnamment avec la quasi absence d'exemples. On sait simplement que les espèces imprimées (« species impressae »), les espèces intelligibles (« species intelligibiles »), les conceptions de l'âme (« conceptiones mentis ») méritent le nom de signes[2], et que les signes formels sont « les images ou semblances des choses, qui imprimées dans la puissance cognitive portent à la connaissance des choses »[3]. Le texte du *Peri Hermeneias* réapparaît en filigrane : comme les mots sont signes des affections de l'âme, ces dernières sont à leur tour signes des choses et l'on peut qualifier la relation qui unit ce signifiant à ce signifié par la ressemblance (*ὁμοιώματα*).

Nous reviendrons plus tard sur l'ensemble de ces références. Concluons pour l'instant que Couto présente la division entre signe formel et signe instrumental, en l'appuyant sur la définition du signe qui a été défendue dans la question 1, de façon à la placer sur le même niveau d'importance que la division très traditionnelle et très fameuse entre signe naturel et signe conventionnel : « Nous préférons ces divisions, qui procèdent par des différences de signes propres, intrinsèques et maximalement opposées »[4]. Le passage témoigne de l'exercice périlleux qui consiste à donner ses lettres de noblesse à une division dont il faut trouver des antécédents chez les Anciens, bien que, comme Couto le reconnaît lui-même, ces derniers ne l'aient pas enseigné, n'ayant pas reconnu dans les signes formels de véritables signes.

Dondaine (éd.), Romae, Ad Sanctae Sabinae, p. 121 ; Jean Duns Scot [*Ordinatio*, III, dist. 14, q. 3] (2006), dans *Opera Omnia*, vol. 9, Studio et Cura Commissionis Scotisticae, B. Hechich (éd.), Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, p. 459-474 ; Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2, art. 2 et 4] (1521), Venedig, réimp. 1968, Frankfurt, Minerva G. M. B. H., fols. 146r-147v ; Soncinas [*Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, XII, q. 59] (1579), Lugduni, Pesnot, p. 346-348. Nous étudions précisément ces textes dans le chap. 2, §.1.

[1] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, art. 3] (1521), fol. 27r-v.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Formalia porro signa sunt, imagines, et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Praeferimus has divisiones, quia procedunt per proprias et intimas differentias signorum et maxime oppositas ».

Signe pratique et signe spéculatif

Couto reporte enfin la division entre signe pratique et signe spéculatif. Après avoir conclu sur le caractère fondamental des divisions entre signe naturel/d'institution et signe formel/instrumental, aucun statut particulier n'est attribué à cette division finale, qui, bien qu'aucun article ne lui soit consacré par la suite, mérite un certain développement.

Cette division constitue en effet une importation majeure de la doctrine sacramentelle au sein du commentaire au *Peri Hermeneias.* Le problème est celui de la différence entre cause et signe. Le signe pratique (ou efficace) signifie et cause la chose[1]. Il caractérise avant tout le sacrement, qui, tout à la fois, indique et cause la grâce. Le signe spéculatif est un effet (comme la fumée indique le feu ou comme le craquement des arbres indique un orage à venir) ou tout autre chose de laquelle la chose signifiée ne dépend pas[2].

La différence entre signe pratique et signe spéculatif est essentiellement développée par Duns Scot, au sujet du signe sacramentel. Le sacrement est « à la fois spéculatif, permettant d'avoir un concept de la chose signifiée, et 'quasi pratique', puisqu'il signifie que son signifié est ou sera »[3]. Couto évite cependant la référence scotiste en lui préférant un renvoi à la *Summa Theologiae* et au *De Veritate* de Thomas d'Aquin[4]. L'évitement est d'autant plus net que Thomas ne traite pas, dans les passages cités, de cette division entre signe pratique et signe spéculatif, mais plutôt de savoir si les causes sont justement appelées signes, les choses étant divisées en causes et en signes.

Couto conclut que malgré ces appellations d'usage, l'effet et la cause sont essentiellement signes l'un de l'autre. Il montre ensuite qu'il y a un rapport de ressemblance entre l'effet et la cause, le premier représentant la seconde par ce biais, en s'appuyant sur la doctrine des noms

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Practica (quae a D. Tho. efficacia dicuntur) sunt, quae non modo significant rem, sed eam etiam causant ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Speculativa sunt, quae rem tantum indicant, ut fumus ignem, fragor arborum futuram tempestatem […] a quibus significate non pendeant ».

[3] Rosier-Catach (2004), p. 147 ; p. 150 pour la traduction de l'*Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 3, n. 1-2, cité en latin dans l'annexe 5, p. 178-179 : « Nec solum congruit esse signum huius effectus quasi speculativum, per quod scilicet possit haberi conceptus in intellectu de illo sign<ific>ato, ut 'homo' sign<ific>at naturam humanam ; sed signum quasi practicum, scilicet quod sign<ific>at sign<ific>atum esse, vel fieri ».

[4] Cfr. Thomas d'Aquin [*Summa Theologiae*, I, q. 10, art. 2 et III, q. 60, art. 1] (1888), dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, p. 96a-97b et (1906), dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita,* t. 12, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, p. 3a-4b ; et [*De veritate,* q. 9, art. 4, resp. 5] (1970b), dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/2.1 : Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 8-12*, A. Dondaine (éd.), Romae, Ad Sanctae Sabinae, p. 289b.

divins chez Thomas d'Aquin (commenté par Ferrara), le Pseudo-Denys et Paul dans l'*Epître aux Romains* [1]. Couto démontre ensuite que la cause est également signe de son effet, bien qu'il n'y ait pas imitation de l'une par l'autre.

Sur cette division aux enjeux proprement théologiques, c'est à l'autorité de Thomas d'Aquin, relayée par la scolastique tardive, à laquelle il convient de renvoyer, et non à Scot, qui pourtant était celui qui avait développé en premier lieu la question. Alors que la référence scotiste ne semble pas poser problème aux jésuites de Coimbra sur les questions philosophiques (comme on l'a vu au sujet des autres divisions), elle apparaît en revanche à éviter dans les contextes plus proprement théologiques. Ceci vient à la fois modérer la thèse habituelle de la grande liberté des jésuites par rapport aux autorités et corroborer celle qui fait des *Conimbricenses* les plus conservateurs parmi les jésuites[2].

Hiérarchie implicite des divisions

L'article 1 de la question 2 a donc pour but de présenter les divisions sémiotiques les plus fréquentes et surtout de montrer le caractère fondamental des deux divisions qui seront développées dans les articles suivants : la division entre signe naturel et signe d'institution et celle entre signe formel et signe instrumental.

Ces dernières sont des divisions essentielles, opposées aux divisions moins importantes que sont par conséquent celles entre signes commémoratifs/démonstratifs/prognostiques, entre signes pratiques/signes spéculatifs, et entre signes propres/impropres.

Couto présente d'abord les divisions les moins essentielles, qu'il écarte successivement comme accidentelles, peu fréquentes, peu appropriées, se superposant à d'autres plus

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 60. Cfr. Thomas d'Aquin [*Summa Theologiae*, I, q. 12, art. 2] (1888), p. 116a-117b (Doyle, p. 186, note 92 renvoie aussi à [*Summa Theologiae*, I, q. 4, art. 3, resp. ad 4] (1888), p. 54b) ; Thomas d'Aquin [*Contra Gentiles*, I, cap. 29] (1918), p. 89a-90b ; et Ferrara [*Contra Gentiles* I, cap. 29] (1918), p. 90a-91b (dans la même édition léonine) ; Thomas d'Aquin [*Summa Theologiae*, III, q. 12, art. 3] (1903), *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 11, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, p. 168a-169b ; Pseudo-Denys [*De Divinibus Nominibus*, cap. 9] (1857), dans J.-P. Migne (éd), *Patrologiae graecae*, Paris, t. 3, col. 907 ; Paul [*Epître aux Romains*, chap. 1].

[2] Lohr (1995), p. 82 : « Mais chaque professeur jouissait d'une liberté considérable pour développer sa propre idée d'une philosophie chrétienne. Puisque les membres de la Compagnie fondée au XVIe siècle n'avaient à défendre les positions de nul jésuite médiéval, le thomisme jésuite n'eut à exclure ni le scotisme ni le nominalisme et il n'eut pas davantage à empêcher de nouvelles positions de prendre forme à l'intérieur de l'ordre » et *ibid* : « Le *Cursus* fut l'œuvre de plusieurs jésuites portugais, enseignant au collège de Coimbra. Il couvre en gros le même matériel que les cours du Collegio Romano, mais dans un esprit un peu plus conservateur ».

importantes, puis les divisions fondamentales. Il clôt l'article par la division entre signe pratique et signe spéculatif, dont le statut reste incertain et qui ne sera pas développé par la suite.

L'ordre dans lequel cette taxinomie est présentée chez Couto ne correspond donc pas à un ordre chronologique relevant d'un travail d'historien. Il les répartissait en effet en deux groupes, selon leur degré d'importance. Nous les classons quand à nous en trois sous-ensembles, selon un critère historique :

- Les divisions antiques : signes commémoratifs / démonstratifs / prognostiques ; signes naturels/d'institution. Elles mélangent souvent plusieurs traditions, poursuivant ainsi une opération qui commence en réalité dès Augustin chez lequel mêlaient déjà des éléments stoïciens et aristotéliciens. La juxtaposition d'exemples de diverses origines est à cet égard symptomatique. Chez Couto, la référence ultime (Aristote, les Stoïciens…) est dissimulée derrière les références médiévales (théologiques), ce qui répond à la tendance générale à esquiver les références proprement antiques[1].
- Une division traditionnelle propre à la scolastique médiévale : signes pratiques et spéculatifs. Cette division est développée à la fin de l'article après les deux divisions fondamentales, mais elle ne sera pas développée dans les articles suivants. Elle affiche ainsi un statut semi-privilégié. La référence théologique à Thomas d'Aquin semble couvrir le développement scotiste qui soutient la division.
- Les divisions nouvelles, propres à la scolastique tardive : signes propres et impropres ; signes formels et instrumentaux. Couto fait remonter l'origine de ces divisions aux médiévaux bien qu'elles n'y soient pas explicitées. La référence répond à une stratégie de légitimation. On constate cependant une opposition fondamentale de traitement entre les deux divisions. En effet, la différence entre signe propre et signe impropre est présentée pour être écartée en raison de son caractère peu fréquent et peu approprié. Ce mouvement est caractéristique de la scolastique tardive qui excelle dans les distinctions raffinées (et on en perçoit souvent que ce premier aspect) pour les écarter dans le même temps dans un souci de pédagogie et de clarté. Tout au contraire, la

[1] Cet effet de masque peut évidemment dériver d'une méconnaissance directe des textes, cependant, une telle méconnaissance n'a jamais empêché les scolastiques, médiévaux comme tardifs, de se référer à Aristote. Qui plus est les scolastiques tardifs, Couto y compris, peuvent faire montre d'un certain goût pour les références antiques variées et récemment redécouvertes. Cfr. plus loin, p. 183.

division entre signe formel et signe instrumental est alliée à la division la plus antique et la plus fameuse (entre signe naturel et signe d'institution) afin d'en montrer le caractère fondamental et d'en justifier le développement. Cette opposition a des répercussions majeures sur l'usage des références. La division entre signes propres et signes impropres nécessite peu de justification : on ne trouve que la référence augustinienne qui vient simplement illustrer le développement d'un exemple chez Augustin (qui ne traite pas de la division). Pour la seconde en revanche, la profusion de références (scolastiques médiévaux et prédécesseurs immédiats de Couto), que nous étudierons dans le chapitre suivant met en exergue le problème : comment poser à la base de la doctrine du signe une division qui n'était pas enseignée par les Anciens ?

§ 2.2. Signe formel et signe instrumental

Après avoir été introduit dans l'article 1, la division entre signe formel et signe instrumental est développée dans le long article 3 de la question 2[1]. Dans la partie introductive de l'article, Couto énumère 3 objections contre le signe formel, afin de les réfuter dans les trois sections qui structurent le reste de l'article.

Nous résumons ici les trois objections[2] :

- S'il y a des signes formels, ce sont les espèces intelligibles (« species intelligibiles »), les concepts dans l'intellect (« conceptus in intellectu »), et les phantasmes exprimés et imprimés dans les sens (« phantasmata impressa, et expressa in sensu »). Tout ceci est résumé par le mot 'espèces' (« species »). Or un signe formel est un signe qui, informant par lui-même la puissance cognitive, lui présente un objet. Mais ce n'est pas ce que fait une espèce, puisque l'intellect affecté par plusieurs espèces, à moins qu'il n'opère actuellement, ne connaît rien, et donc n'a pas d'objet[3].
- De nombreux signes sont à la fois formels et instrumentaux[4] : le concept du soleil est signe formel pour l'astronome, signe instrumental pour l'ange ; la *species* dans le miroir est signe formel en tant qu'espèce dans l'œil, et signe instrumental en tant que portant à la connaissance de l'objet reflété, le concept intermédiaire est signe formel de son objet mais aussi signe par institution, et donc instrumental.
- De nombreux signes ne sont ni l'un ni l'autre, et la division est donc trop étroite [5] : l'essence d'un ange, l'essence divine, les phantasmes des choses singulières, le phantasme de la fumée, la connaissance elle-même.

Couto se réfère ici à la doctrine médiévale de la représentation mentale, sa référence principale demeurant Thomas d'Aquin. Cette doctrine provient en grande partie de la

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 2] (2001), p. 68-89, p. 68 : « Expenditur alia signorum divisio in formalia, et instrumentalia ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 68-72.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 68 : « Formale signum ex eo dicitur, quia se ipso informando potentiam efficit illi obiectum praesens ; sed hoc non praestant species cum intellectus multis consignatus speciebus, nisi actu operetur, nihil cognoscat, ac proinde praesens obiectum non habeat ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 68 : « Secundum, multa sunt signa simul formalia, et instrumentalia, ergo divisio non est idonea ».

[5] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 70 : « Tertium obiectum. Pleraque signa sunt neutron in membro collocanda ; ergo division est angusta ».

réception latine du *De anima* d'Avicenne[1] et de sa théorie des sens internes, qui introduit les termes latins 'repraesentatio' et 'repraesentare' en philosophie dans le champ de la réflexion sur la connaissance et l'âme intellective.

Pour résumer, chez Avicenne, les formes sensibles des objets sont perçues par les sens externes, reçues et unifiées à travers le sens commun et emmagasinées dans l'imagination. Ces formes sont appelées représentations. La faculté estimative appréhende l'*intentio* ou *ma'na* de l'objet perçu. La faculté imaginative, quant à elle, combine et divise les représentations pour en construire de nouvelles, qui n'ont pas forcément d'objet réel leur correspondant. Les représentations dans l'imagination sont ainsi la base de toute activité intellectuelle[2]. Vient ensuite le processus de l'abstraction, par lequel la représentation dans l'imagination des choses particulières devient universelle dans l'intellect. Cependant, la terminologie de la représentation n'est jamais attribuée ni aux sens externes ni à l'intellect. Chez Avicenne, c'est toujours le sens interne qui représente. Ceci se justifie par le fait que les représentations sont pensées comme images. Il ne s'agit pas, autrement dit, de représentations linguistiques ou de représentations comme signes.

Cette conception de la représentation arrive à son plus haut degré d'influence et d'autorité au XIIIe siècle, en particulier à travers les doctrines de la perception développées par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Cette doctrine, dont nous ne pouvons ici rendre les détails, repose sur l'affirmation de la ressemblance formelle des représentations mentales (ou espèces intelligibles) avec les choses. Elle se fonde chez Thomas sur une interprétation très proche de celle que donnait Avicenne de la doctrine aristotélicienne de l'intellect patient[3]. Il s'agit de déterminer le type d'existence de la forme qui est reçue sans la matière dans le processus de la perception. Thomas se met alors à parler de l'existence intentionnelle ou spirituelle de la forme sensible. C'est ce qu'on appelle la *species*, image, forme ou aspect visuel de la chose, ce

---

[1] Nous ne faisons ici que résumer dans ces grandes lignes cette doctrine, nous ne pouvons non plus prétendre à l'exhaustivité en matière de bibliographie sur cette question de l'histoire de la représentation mentale, nous renvoyons donc simplement ici à Lagerlund (2007) et (2011b), et aux références bibliographiques correspondantes. Citons également Black (1998) ; Panaccio (2001) ; Tachau (2006) et le récent ouvrage dirigé par Klima (éd.) (2015).

[2] Voir en particulier Avicenne [*Liber de philosophia prima sive scientia divina,* tract. V, cap. 1] (1980), V-X, S. Van Riet (éd.), G. Verbeke (intro.), Louvain-Leiden, E. Peeters-E. J. Brill, p. 237.

[3] Thomas d'Aquin [*Quaestiones de anima*, q. 13, *respondeo*] (1996a), dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24, 1 : *Quaestiones disputatae de anima*, B. C. Bazán (éd.), Roma / Paris, Commissio Leonina / Éditions du Cerf, p. 115-120 et [*Summa theologiae*, I, q. 78, art. 4] (1889), p. 255-257. Cfr. Aristote [*De l'âme*, III, 4 / 429a-430a] (2003), trad. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin, p. 173-180.

terme étant d'abord utilisé chez les lecteurs d'Alhazen, Robert Grosseteste et surtout Roger Bacon pour expliquer la vision[1].

A la fin du XIIIe siècle, une distinction plus nette entre le véhicule et le contenu de la représentation émerge donc peu à peu. D'abord parce que des points problématiques de la doctrine thomiste de la représentation mentale commencent à être soulevés. Dans certains textes, Thomas d'Aquin utilise en effet de nombreuses formules, qui semblent introduire la notion de représentation au sein de l'analyse de l'intellection. D'autre part, Henri de Gand propose une nouvelle interprétation de la doctrine augustinienne des idées divines et introduit une distinction entre les idées et la nature divine. Les idées divines sont la nature des choses possiblement créées[2]. Cette distinction développée par rapport à la nature divine sera rapidement transposée dans les débats touchant à la connaissance humaine, notamment par Jean Duns Scot. Ce dernier applique la distinction d'Henri en traitant la représentation comme un acte mental ou un concept (en termes ontologiques un accident de l'esprit), et la chose représentée comme la forme de l'objet auquel on pense. Scot affirme que l'accident ou acte mental est subjectivement dans l'âme, alors que l'objet représenté y est objectivement présent, c'est-à-dire qu'il a un être objectif dans l'esprit[3]. Malgré les avantages de cette approche sur celle de Thomas, les problèmes concernant le statut ontologique de ces contenus mentaux demeurent, notamment parce que Scot lui-même dit que les objets pensés ont un être diminué, intermédiaire entre l'être réel et le non-être[4].

C'est ainsi qu'André de Muralt, comme nous l'avons déjà indiqué, au sujet de Jean Poinsot, qui comme nous l'avons vu est connu pour avoir à l'instar de Couto rédigé des questions sur les signes, à l'occasion de son commentaire au *Peri Hermeneias*, voit dans l'usage que ce dominicain fait de la division entre signe formel et signe instrumental une tentative de défense du thomisme contre le scotisme[5]. Il s'agit de déterminer le statut de l'objet dans le sujet de la connaissance : ou bien la connaissance se réalise de façon immédiate et la *species* intelligible est ce par quoi l'intellect est en acte, autrement dit l'actuation de la pensée (c'est la

---

[1] Hamou (2002), p. 37, et pour Roger Bacon en particulier : Tachau (1988), p. 3-26 et Lindberg (1996), p. xxv-xxxvi et lxviii-lxxxvi.

[2] Henri de Gand [*Summa*, art. 68, q. 5] et [*Quodlibet*, III, q. 9], textes cités de Rijk (2005), p. 81–84.

[3] Jean Duns Scot [*Ordinatio* I, d. 3, pars 3, q. 1, resp. ad 2] (1954) *Ordinatio I, dist. 3*, dans *Opera Omnia*, vol. 3, éd. C. Balić (Commissio Scotistica), 19 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, p. 232-233.

[4] Voir Tachau (1988), p. 55-81 (pour Scot).

[5] de Muralt (1993), p. 96-98. Voir dans ce chapitre, p. 71.

position de Thomas d'Aquin), ou bien cet objet est un instrument, une entité par laquelle advient la connaissance, qui est alors médiate (c'est la position de Scot). Nous exposerons dans le chapitre suivant les différentes positions sur ce débat, en montrant notamment leur hétérogénéité. Avant d'en arriver là, c'est le contenu même de cette discussion que nous tenterons d'éclairer ici, à travers les réponses de Couto aux objections contre l'existence du signe formel.

« Les espèces et les concepts sont-ils des signes ? »

La première objection présentée par Couto revêt une originalité particulière. Alors que dans l'article 2 les objections portant sur la division entre signe naturel et signe par institution étaient du type « tous les signes sont d'institution », ou « un signe peut être de l'un et de l'autre type », cette première objection de l'article 3 porte sur l'existence même des signes formels. Autrement dit, il ne s'agit pas tant de discuter la division mais de se demander si les *species* (concepts, espèces intelligibles, phantasmes exprimés et imprimés) sont ou non des signes, la validité de la division n'étant alors que la conséquence de la réponse à cette question, puisque les *species* sont pour l'instant le seul exemple de signe formel. En d'autres termes, si la réponse à la question est non, il n'y a aucun signe formel et l'appellation n'est pas valide. Couto répondra à cette objection dans la première section intitulée « la façon dont les espèces et les concepts signifient est expliquée »[1].

Le jésuite part du principe que l'objet de la connaissance est à la fois le principe et le terme de la connaissance[2]. Etant donné que la chose à connaître est en général extérieure, ou même parfois absente, elle ne peut pas être en tant que telle unie à la puissance cognitive. Elle produit donc à la place des *species*, par le moyen desquelles elle s'unit à la puissance, comme principe efficient de la connaissance[3]. Il en va de même en sens inverse pour l'union de la chose comme terme avec la puissance. La puissance étant interne et spirituelle, c'est une image qui est exprimée à travers la connaissance, image dans laquelle l'objet est reflété.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « explicatur modus significandi specierum, et conceptuum ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « Ut res aliqua a potentia cognitiva percipiatur, bifariam cum illa concurrat ad cognitionem, necesse est ; primo, ut principium productivum illius ; secundo, ut eiusdem terminus ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « et quoniam res cognoscenda plerunque est externa, vel etiam absens, quae per se uniri non potest cum potentia […] producit loco sui speciem, qua mediante unitur cum potentia in ratione principii efficientis cognitionem ».

Celui-ci est vu par la puissance comme dans un miroir (« tanquam in speculo »). A travers la différence entre terme et principe de la connaissance, c'est la distinction entre espèce et concept qui est exprimée : l'objet, comme terme de la connaissance est appréhendé dans son concept, comme l'espèce constituait le principe efficient de la connaissance[1].

Une fois analysée la nature des espèces et des concepts, Couto reformule l'objection : les espèces semblent, comme l'intellect lui-même, être causes efficientes, et donc ne pas avoir le caractère de signes[2], d'autre part, les concepts sont du côté de l'objet et ils ressemblent par conséquent davantage à des signes instrumentaux[3]. Couto va répondre séparément pour les espèces et pour les concepts.

Les espèces sont signes dans la mesure où elles constituent la puissance dans un premier acte qui est suffisant pour connaître, et non pas seulement comme causes efficientes (ce qui produit la connaissance), mais aussi comme causes formelles (essence de la connaissance), en offrant les espèces à la connaissance à la place de l'objet qu'elles représentent[4]. Ce raisonnement, qui fait jouer la doctrine d'origine aristotélicienne des causes, découle de la définition du signe formel que Couto avait donnée dans l'article 1 de la question 2 : « Ce signe est appelé formel en vertu du fait qu'il cause la cognition en informant »[5]. L'espèce comme principe de la connaissance informe cette dernière, elle la *forme*. On peut donc appeler les espèces « signes formels », et ce même si l'on niait que les espèces soient images des choses[6] : elles sont des formes qui déterminent l'intellect et qui meuvent la puissance à la connaissance sans être elles-mêmes connues – ce qui correspond exactement à la transparence caractéristique du signe formel.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « attingitur terminative in suo conceptu, sicut concurrit effective per sui speciem ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « quia illae videntur se habere ex parte cause efficientis, quedmadmodum intellectus, et ita non habere rationem signi ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « hi ex parte obiecti cogniti, proindeque deflectere ad signa instrumentalia ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 72 : « species eatenus esse signa, quatenus constituunt potentiam in actu primo sufficientem ad cognoscendum, idque non modo ut caussae efficientes, sed etiam ut formales praebendo speciem cognitioni loco obiecti, quod repraesentat ; et sat esse, ut dicantur signa formalia ».

[5] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Quod idcirco formale dicitur, quia causat cognitionem informando ».

[6] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 74 : « Verisimilius enim existimamus species esse signa formalia, esto imagines non sint ».

Bien entendu, les espèces sont pour Couto des images des choses. Mais il s'agit dans un premier temps de montrer que l'on n'a pas besoin de partir de cette définition de l'espèce comme image pour montrer qu'elle est un signe formel. C'est seulement après cette démonstration qu'il cite le traité *De Memoria et reminiscentia* d'Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin et Ferrara, ainsi que l'épître de Jean, pour montrer que l'on considère à bon droit les espèces comme des images[1]. L'affection de l'âme chez Aristote est une image semblable à l'empreinte d'un sceau ou à une image sur un tableau[2].

Couto conclut : tous les scolastiques appellent les espèces images ou ressemblances des choses[3]. En effet le rapport de signification entre l'espèce et la chose ne réside pas dans l'être, d'abord parce qu'une espèce intentionnelle dispose d'un être minimal[4], ensuite parce que la définition de l'image ou de la ressemblance ne requiert pas un accord de même nature[5]. L'accord réside donc dans la représentation qui ne peut être expliqué que par l'image ou la ressemblance. Pour expliquer ces deux modes d'accord (de nature, selon l'être ou de ressemblance, selon la représentation), Couto se réfère de nouveau au *De memoria* d'Aristote[6] et à l'équivocité de l'être qui fait que l'on peut dire que l'image d'un animal est l'animal ou son image suivant que l'intention est portée sur la matérialité de l'image (les couleurs) ou du phantasme (une certaine qualité), ou sur ce qu'il exprime[7].

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 74. Cfr. Aristote [*De Memoria et reminiscentia* I, 450a26-451a18] (1970), dans *Parva naturalia*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press, sans pagination ; Augustin [*De Trinitate* VIII, cap. 8 et XIV, cap. 17] (1968), t. 1, p. 286-289 et t. 2, p. 454-455 ; Thomas d'Aquin [*Summa Theologiae,* I, q. 12, art 9] (1888) p. 1321-133b ; et [*Contra Gentiles* I, cap. 53] (1918), p. 150a-151b avec le commentaire de Ferrara [*Contra Gentiles* I, cap. 53] (1918), p. 151b-154b, dans la même édition léonine ; et Jean [*Epître,* chap. 3].

[2] Aristote [*De Anima* II, 11 / 424a et III, 12 / 435a9] (1989), trad. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin, p. 138 et 215.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 74 : « Idem habet lib. 14. ca. 17. D. Thom. 1. p. q. 12. art. 9, species vocat modo similitudines, modo imagines. Consonat cap. 53. 1. contra Gent. Cum Ferrariens. ibi. et ita loquuntur omnes scolastici ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 74 : « tum quia species intentionalis est minimae entitatis ».

[5] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, dist. 1] (2001), p. 76 : « Respondemus ergo negando ad rationem imaginis et similitudinis, sufficere, vel requiri convenientiam in eadem natura ». Couto donne d'après Thomas d'Aquin [*Summa Theologiae,* I, q. 35, art. 2] (1888), p. 373a-b, l'exemple suivant : le Christ est une image du Père, ce qui n'est pas le cas de l'Esprit saint, bien qu'ils soient tous trois de même nature.

[6] Cfr. Aristote [*De Memoria et reminiscentia* I, 450b20-45-451a4] (1970), sans pagination.

[7] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 76 : « Possumus considerare, et ex quibus constat pictura animalis, vel phantasma ; et quod sint expressiva. Atque quoad illud pictura sunt colores, phantasma vero est quaedam qualitas ; quad repraesentationem autem sunt animal per imitationem et similitudinem ».

Après avoir montré que la *species* est un signe formel, et qu'elle entretient avec la chose qu'elle présente à l'intellect un rapport d'image et de ressemblance, Couto passe au problème du concept. Cette question, dit-il, est traitée ici rapidement car elle sera développée *ex professo* dans un autre livre[1]. Couto expose alors clairement le débat qui oppose les thomistes et les autres scolastiques (en d'autres termes les scotistes)[2]. Les disciples de Thomas soutiennent que comme le verbe mental (ou le concept : « verbum seu conceptum ») est directement et proprement connu par le même acte que celui par lequel il est produit, alors le concept est un signe instrumental[3]. Selon une opinion plus répandue et plus vraie en revanche, il faut nier que le verbe mental soit proprement connu par l'acte par lequel il est produit. C'est donc un signe formel[4].

On pourra comprendre cette différence doctrinale si on la fait dériver du statut que les uns et les autres attribuent au verbe mental. Pour les thomistes en effet, le verbe mental est un concept et il est aussi un objet c'est-à-dire quelque chose qui termine une relation cognitive[5]. Ainsi, si l'acte cognitif ne peut être un signe, il est distingué du *verbum mentis*, produit par cet acte[6], qui lui peut être conçu comme signe dans le sens le plus strict du terme donc comme un signe instrumental. En revanche si le concept est l'acte même de connaître, et ne peut donc être le terme de la connaissance, alors il est nécessairement un signe formel. En d'autres termes si, comme les thomistes, l'on distingue acte cognitif et *verbum mentis* (entendu comme concept), alors le concept est signe instrumental, à côté des signes sensibles. Si au contraire, selon l'opinion qui d'après Couto est plus fréquente, c'est-à-dire chez la plupart des jésuites

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 76 : « Secunda pars eiusdem argumenti attingit quaestionem alio in libro tractandam : nimirum ». Doyle, dans son édition, ne met aucune note concernant ce passage. D'après nous, il pourrait s'agir d'un renvoi au commentaire à Collegium Conimbricense [*In III libros de Anima*, c. 8] (1604), Coloniae, Impensis Lazari Zetneri, p. 469-516. Sur ce texte, qui traite en particulier de la doctrine du *verbum*, voir de Carvalho (2006), p. 151-158.

[2] On trouve en marge : « Conceptus iuxta Thomistas est signum instrumentale » et plus loin « Iuxta commune et veriorem sententiam est signum formale ». Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 177, notes 79 et 80.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 76 : « Nunc uno verbo respondemus conceptum mentis, iuxta sententiam D. Thomae, et discipulorum existimantium verbum, seu conceptum cognosci per se proprie eadem actione, qua producitur, esse signum instrumentale ob rationem in argumento propositam ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 1] (2001), p. 76-78 : « Secundum aliam vero sententiam communiorem et veriorem, quae negat verbum proprie cognosci actione, qua fit, asserimus esse signum formale ». Sur l'opposition entre Thomas et Scot, voir Pini (1999), (2001) et (2013).

[5] Poinsot [*Log.* II, *Sup. lib. Perihermenias*, q. 22, art. 2] (1930), p. 707a : « Et quando dicitur, quod verbum est effectus cognitionis, intelligitur, quod est effectus cognitionis operatio et via seu tendentia, non cognitionis ut terminatae ».

[6] Meier-Oeser (1997), p. 241-242.

et des scotistes, il n'y a que l'acte cognitif, alors le concept est lui-même ce à travers quoi quelque chose est connu, il est donc signe formel, opposé dans ce cas aux signes instrumentaux, et par conséquent (mais secondairement) sensibles.

On voit bien ici que la différence essentielle entre ces deux types de signes ne repose pas sur le critère de la sensibilité mais sur celui de la connaissance préalable (« prius cognosci »[1]). Comme on avait pu le voir, dans l'article 1 de la question 2, si le signe doit être connu pour porter à la connaissance de ce qu'il représente, c'est un signe instrumental, sinon c'est un signe formel. Comme le concept n'a pas besoin d'être connu en lui-même pour porter à la connaissance de la chose, alors c'est un signe formel. Ce dernier est là encore caractérisé par une transparence qui fera de lui, pour ceux qui en reconnaissent l'existence, le signe par excellence.

« Un signe doit-il signifier actuellement ? »

Après avoir montré que les espèces et les concepts méritent tous deux l'appellation de signes formels, Couto passe à la deuxième objection, qui rappelons-le consistait à dire que de nombreux signes sont à la fois formels et instrumentaux, ce qui rendrait évidemment la division caduque. On revient donc ici à un type plus classique d'objection, semblable à celles de l'article 2 contre la division entre signe naturel et signe d'institution.

Il s'agit dans un premier temps de légitimer ces deux divisions fondamentales (signe naturel/d'institution, signe formel/instrumental), en montrant qu'elles consistent en une opposition formelle et non matérielle. Couto se réfère ainsi, comme le note Doyle, aux règles de la division telles que les énonce par exemple Fonseca[2].

A partir de là, Couto reprend la définition du signe en insistant sur la nature connotative du terme : « Car 'signe' est un terme connotatif qui indique formellement une faculté de signifier et dénote une chose qui signifie, mais pour sauvegarder la doctrine, nous répondons aux exemples singuliers »[3]. La distinction entre l'indication et la dénotation est un instrument

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 188, note 138. Cfr. Fonseca [*Institutionum dialecticarum*, IV, cap. 10-13] (1614), Lugduni, sumptibus Petri Rigaud, p. 104-109.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 78 : « nam signum est nomen connotativum formaliter indicans vim significandi, et denotans rem significantem, verum uberioris [sic] doctrinae causa ad singula exempla respondeamus ».

traditionnel permettant de répondre en traitant le signe dans sa nature doublement relationnelle : à la chose signifiée d'une part et à l'intellect qui l'appréhende d'autre part. C'est en outre l'équivocité du terme signe qui est ici mise en évidence, bien que le terme d'équivocité n'apparaisse pas ici, et qui va permettre une réponse reposant sur la déconstruction des exemples particuliers énumérés dans l'objection : la difficulté du concept du soleil (pour l'astronome et pour l'ange), l'espèce dans le miroir, les espèces diffusées dans les airs, le concept intermédiaire.

Sans nous attarder sur le détail de ces exemples, nous ne noterons que deux points de doctrine développés par Couto au cours de cette deuxième section, plus importants pour nous en ce qu'ils nous permettent de mieux saisir l'essence de la division entre signe formel et signe instrumental.

Tout d'abord, à partir de l'exemple du concept du soleil, Couto montre que le signe s'inscrit dans une double relation : à la puissance cognitive d'une part, à l'objet d'autre part[1]. En critiquant ceux qui soutiennent que l'essence du signe consiste dans la relation à la chose signifiée, il affirme, suivant en cela l'opinion la plus répandue, que la disposition par rapport à la puissance concerne la définition formelle du signe, ce qui légitime la division entre signe formel et signe instrumental[2]. Celle-ci en effet dépend non pas du type d'objet signifié (comme dans le cas de la différence entre signe naturel et signe institutionnel) mais du rapport à l'intellect de celui qui connaît. Ceci entraîne une comparaison explicite entre les deux divisions fondamentales[3].

	Signe formel / Signe instrumental	Signe naturel / Signe d'institution
Relation à la puissance cognitive	Différente	Peut être identique
Relation à la chose signifiée	Identique	Est toujours différente

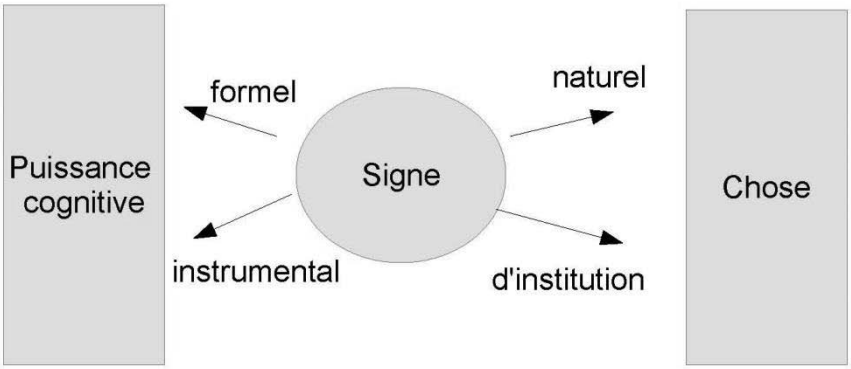
Ce premier point définit donc la division entre signe formel et signe instrumental en fonction du critère de la relation à la puissance cognitive. Celle-ci définissant formellement le signe, la

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 80 : « quod in his respectu ad rem est idem, ad potentiam diversus ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 80 : « verum cum existimemus habitudinem ad potentiam ingredi formalem rationem signi ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 177, note 84 : « Quod sit discrimen inter hanc, et praecedentem divisionem ».

division est une division formelle, ce qui la rend implicitement supérieure à la division entre signe naturel et signe d'institution (qui repose sur le rapport à la chose signifiée). Il est donc maintenant possible d'articuler conceptuellement les deux divisions fondamentales, dont on avait démontré l'hétérogénéité de l'origine historique, selon le schéma suivant :



Le second point que nous remarquons ne traite pas de l'essence de la division entre signe formel et signe instrumental mais de ce que celle-ci nous apprend sur le statut de l'espèce intelligible, qui est l'exemple constitutif de la division. A partir de l'exemple de l'espèce dans le miroir (« speciei impressae speculo »), Couto montre que l'espèce en général n'est pas un signe instrumental (« speciem non esse signum instrumentale »)[1]. Il insiste d'abord sur l'immatérialité de l'espèce, qui n'a, contrairement à l'objet de la vue, ni lumière ni couleur, et qui n'est donc en aucun cas un signe instrumental[2], pour ensuite démontrer qu'elle est un signe formel.

C'est à ce moment que Couto affirme, pour répondre à la question de la section, qu'il suffit qu'il y ait aptitude à représenter pour qu'il y ait signe. Le signe est « ce qui représente à la puissance cognitive » (« quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat »), il s'agit donc littéralement de rendre présent (« ac praesens facere »)[3]. Mais rendre présent ne signifie pas forcément que le signe doive signifier actuellement. En effet, le sacrement eucharistique est signe qu'il soit exposé à la vue de tous ou bien caché, par exemple comme quand il est tenu dans une custode. De plus, un signe est, comme nous l'avons vu, formellement constitué par

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 80. Sur l'espèce dans le miroir, voir Doyle (1998).

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 80 : « Obiectum visus nihil est, nisi lucidum, et coloratum, quorum neutrum participat species ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 80.

ses relations à la chose et à la puissance. Or les fondements de ces relations sont présentes, que le signe meuve ou non la puissance. Représenter doit donc être entendu dans un sens logique, comme en aptitude et non en acte[1].

L'enjeu est ici d'éviter de faire de l'espèce une entité intermédiaire au sens plein. L'espèce est ce par quoi l'on connaît, mais l'esprit ne s'y arrête pas comme c'est le cas pour le signe instrumental. En effet, le signe formel se caractérise par le fait que l'on n'a pas besoin de le connaître d'abord pour arriver à la connaissance de la chose signifiée. L'espèce est un signe formel au sens où elle informe la puissance cognitive en vue de la connaissance de la chose. On peut alors résumer la division selon le tableau suivant :

Signe instrumental	Signe formel
Si et seulement si Sujet connaissant → Signe alors Sujet connaissant → Signe → Signifié	Sujet connaissant ----Signe-----→ Signifié

La connaissance préalable est la condition *sine qua non* de la signification du signe instrumental. Le processus se décompose dans ce cas deux étapes : 1) connaissance de la chose qui fait signe (la fumée, ou l'empreinte) ; 2) connaissance de la chose signifiée (le feu, ou l'animal qui est passé). Au contraire, dans le cas du signe formel, la connaissance advient directement, sans qu'il y ait conscience d'en passer par un signe.

« Si en dehors des espèces et des concepts il y a d'autres signes formels, et si la connaissance d'un signe diffère nécessairement de la connaissance de ce qu'elle signifie ? »

C'est en suivant le second point que nous avons mis en évidence que nous arrivons à la question de la troisième section. Le concept est le paradigme du signe formel. Couto a démontré que l'espèce reçoit également cette dénomination. Il s'agit donc de savoir si cette catégorie sémiotique ne comprend que ces deux composants éminemment psychologiques.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 82 : « nam verbum [repraesentare] in definitione accipitur more Dialectico pro aptitudine, non pro actu ».

Cette troisième section répond à la dernière objection recensée par Couto au début de l'article 3 de la question 2. Cette objection, à l'inverse de la précédente, présentait 5 exemples de signes qui apparemment ne sont ni signes formels ni signes instrumentaux : l'essence d'un ange, l'essence Divine, les phantasmes des choses singulières, le phantasme de la fumée, et enfin la connaissance comme signe.

Il s'agit donc pour Couto de reclasser les exemples de l'objection dans l'un ou l'autre des membres de la division. Le critère est toujours celui de la connaissance préalable (« quin cognoscatur, an prius cognoscenda sit »[1]) : le signe instrumental doit être préalablement connu pour porter à la connaissance de la chose signifiée alors que le signe formel se passe de cette condition. Couto classe les deux premiers exemples comme des signes instrumentaux : un ange doit connaître au préalable sa propre essence, pour que celle-ci le meuve à la connaissance de Dieu[2], et il en va exactement de même pour l'essence divine qui concourt à la connaissance que de Dieu a des créatures : en tant qu'elle est perçue il n'y a pas de distinction (entre Dieu et son essence), mais en tant qu'elle permet à Dieu de connaître les créatures, elle est un signe instrumental[3].

Les trois derniers exemples sont classés comme signes formels. Ils répondent ainsi à la première question de la section : outre les espèces et les concepts, sont donc des signes formels le phantasme d'une chose singulière, le phantasme de la fumée (portant à la connaissance du feu) et le signe du signe.

Si comme nous l'avons vu, les espèces intelligibles sont des signes formels, qu'en est-il des phantasmes des choses singulières, de l'impression d'une chose en particulier dans l'intellect ? On peut voir dans cet exemple un retour à la première objection, qui énumérait comme possibles signes formels les « species intelligibiles », les « conceptus in intellectu » et les « phantasmata impressa, et expressa in sensu »[4]. Nous avions donc 4 éléments, tous regroupés de façon générale sous le nom de 'species'. Couto a montré dans la première section que les espèces et les concepts sont des signes formels. Il reste donc les phantasmes des choses singulières, à savoir ces « phantasmes imprimés et exprimés dans les sens ». Il

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 86.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 86 : « non posse Angelum per suam essentiam intellectui unitam, et non cognitam devenire in notitiam Dei ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88 : « si ut illa mediante cognoscunt creaturas, est signum instrumenale, ut essentia Angeli ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 68.

s'agit d'un type particulier de *species*, opposé aux *species intelligibiles* qui n'ont rien d'individuel. Le phantasme est d'abord imprimé, au sens où il est image sensitive, proportionnée à l'objet, imprimée sur la puissance cognitive sensible (qui se distingue de la puissance cognitive intellective) et qui détermine cette dernière à émettre une cognition particulière appelée « phantasme exprimé »[1].

Pour défendre la catégorisation du phantasme des choses singulières comme signe formel, ce qui permet d'éviter d'en faire une entité à part entière, Couto se réfère au livre I de la *Physique* d'Aristote pour jouer sur le double sens d'impression comme inhérence (« inhaerentia ») ou comme sorte d'information dans l'acte de connaissance (« quaelibet informatio per assistentiam »)[2]. C'est dans ce dernier sens qu'il faut comprendre le phantasme d'une chose singulière, qu'il n'est pas nécessaire de connaître au préalable, en tant que tel, pour parvenir à la connaissance de cette chose. C'est donc un signe formel.

Le phantasme de la fumée est caractérisé plus exactement comme un signe formel lointain (et non immédiat) du feu (« signum formale remotum »[3]), car c'est un signe formel de la fumée (en tant que phantasme) qui conduit, une fois perçu, l'intellect et les sens au feu.

La question du signe du signe est traitée par une référence explicite à la question 2 du commentaire au *Peri Hermeneias* de Duns Scot[4]. La référence à un commentaire, qui plus est de Scot, du texte d'Aristote est assez rare pour être notée, d'autant plus qu'on avait remarqué, au sujet de la division entre signe pratique et signe spéculatif une certaine réticence à renvoyer aux textes théologiques de Scot[5]. Au contraire, ici, et par rapport au débat qu'il a retracé, Couto prend parti. Il se réfère à ce qu'il considère comme un véritable adage (« celebris Scoti regula »[6]) : « un signe d'un signe est un signe de ce qui est signifié »[7]. La question 2 du commentaire de Scot, à laquelle Couto se réfère ici, porte sur la signification du son vocal (*vox*) : renvoie-t-il à la chose (*rem*) ou à l'espèce dans l'âme (*speciem in anima*) ?

---

[1] Voir Lagerlund (2011b) et Frede (2001).

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88.

[4] Jean Duns Scot [*Quaestiones in Primum Librum Perihermenias*, q. 2] (2004), p. 47 : « Utrum nomen significet rem vel speciem in anima ».

[5] Voir dans ce chapitre p. 112.

[6] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88. Voir Meier-Oeser (1997), p. 84.

[7] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88. Nous traduisons : « quod est signum signi, esse signum significati ». Cfr. Jean Duns Scot [*In primum librum Perihermeneias*, q. 2] (2004), p. 46-60 : « cum autem omne signum signi in quantum signum, sit signum signati ».

Le signe du signe est donc ici la *vox*, comme signe de la *species*, et donc, mais de façon médiate, comme signe de la *res* (ce qui est signifié). Il s'agit là de la question incontournable du commentaire au *Peri Hermeneias*, dont la réponse est le plus souvent en faveur de la position qui fait de l'affection de l'âme ce qui est signifié par le mot. Celle-ci cependant est loin d'être homogène et les solutions pour exprimer la façon dont les mots signifient les espèces et à travers celles-ci les choses, sont multiples.

Couto anticipe ainsi, en conclusion de la question 2, la question suivante, qui traitera précisément « De la signification des mots et des marques écrites »[1]. Couto y citera de nouveau Scot dans l'article 1, qui expose les diverses opinions sur la signification des mots. La position du franciscain – pour qui les mots, à quelques exceptions près, substituent (*substitui*) mais ne signifient pas les concepts[2] – se trouve alors précisée, et opposée à celle de Boèce, pour qui les mots signifient seulement les concepts[3]. Couto présente ensuite Aristote qui, d'après lui, les surplombe en soutenant que les mots signifient à la fois les concepts et les choses elles-mêmes[4]. Dans l'article 2, les deux premières opinions sont rejetées, et la troisième confirmée. L'article 3 donne les arguments qui confirment la troisième opinion, c'est-à-dire celle d'un Aristote boécisé[5], qui permet à Couto de conclure [6] :

> Mais puisque nous avons dit que le concept est le signifié du mot en vue de cette fonction, nous répondons que le philosophe a voulu que le concept soit ce qui est signifié en premier lieu, selon la primauté dans l'intention, c'est-à-dire, principalement, parce que c'est pour lui, comme pour une fin, qu'un mot est imposé bien que, selon la primauté dans l'exécution, c'est la chose qui est signifiée en premier,

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 1] (2001), p. 90. Nous traduisons : « De vocum, scripturarum significatione ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 1] (2001), p. 90. Voir Pini (2001).

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 1] (2001), p. 92. C'est du moins ainsi que le présente Couto : « Secunda sententia est Boëtii editione secunda huius libri, cui adeo prima sententia displicuit, ut in aliam omnino extremam abierit, existimaritque vocibus solos conceptus significari ». En fait, la situation n'est pas aussi claire chez Boèce. Certes, il dit que les mots ne signifient rien au-delà des concepts, mais ajoute immédiatement que les concepts sont toujours des concepts de choses. Couto cite Scot [*Ordinatio*, I, dist. 27, q. 3] (1963) dans *Opera Omnia*, vol. 6, éd. C. Balić (Commissio Scotistica), 19 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, p. 67-106, en part. p. 97 ; et [*In Primum librum Peri Hermeneias,* q. 1] (2004), p. 43-45, qu'il oppose au commentaire de Boèce.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 1] (2001), p. 92.

[5] L'article 4 concerne les marques écrites, nous le laissons ici de côté.

[6] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 2] (2001), p. 102 : « Verum, quia diximus conceptum propter hoc munus esse vocis significatum, respondemus, philosophum voluisse conceptum significari primo, primitate intentionis, idest, principaliter, quia propter ipsum, ut propter finem imponitur vox, quamvis primitate executionis prius significetur res, hoc est, significatio rei semper praesupponatur ad significationem conceptus ; tametsi diversae sint ». Nous traduisons.

> c'est-à-dire : la signification de la chose est toujours présupposée en vue de la signification du concept ; même si ces <significations> sont différentes.

Considéré sous le rapport de l'intention, le mot signifie le concept, mais considéré sous le rapport de l'exécution, le mot vise la chose. En d'autres termes, le mot signifie matériellement d'abord la chose, mais intentionnellement, et principalement (puisque c'est la fin en vue de laquelle il est institué), le mot vise le concept. On revient en fait à Boèce plus qu'à Aristote : le mot ne signifie rien au-delà d'un concept (mais on ajoute aussitôt : les concepts sont des concepts des choses).

Ceci constitue la réponse que donne Couto dans la question 3. Dans l'article 3 de la question 2 cependant, et malgré la référence à Scot, aucune mention n'est faite du langage. Il s'agit seulement du « signe du signe ». Mais ces deux signes sont-ils du même genre ? Couto, se situe alors dans le débat contemporain des *recentiores* qui vise à corriger Scot (« Addunt Recentiores in eodem genere signi »[1]) et conclut par l'affirmative en disant qu'il faut donc retenir que le signe d'un signe, autrement dit le signe médiat, est un signe formel de ce qui est signifié car il y renvoie directement.

Sans nous appesantir sur cette question difficile, et sur laquelle Couto est extrêmement rapide, remarquons que la réponse à cette objection témoigne d'une part de l'autorité de Scot sur la question de la signification, d'autre part que cette autorité semble profondément ancrée et assimilée dans le débat contemporain de Couto. La rapidité et la part importante d'implicite avec lesquelles il traite cette question sont en cela révélatrices.

Enfin, Couto répond partiellement à la seconde question de la section, qui concerne la connaissance comme signe. Il affirme que la connaissance n'est pas le signe de la chose connue, et qu'elle n'est pas l'image de l'objet. En effet un signe est une cause de la connaissance, il faut donc que cette cause diffère de la connaissance. Parler de la connaissance comme signe relève, précise Couto, d'un usage théologique, où la connaissance est assimilée à ce qui la produit, usage dont Couto, s'affirmant ici comme logicien, se démarque clairement[2].

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 3] (2001), p. 88 : « loquuntur de cognitione cum termino per eam producto, qui est verbum mentis vel idolum sensus. Caeterum haec longius perdesequi alienum est a Dialectico ».

Nous savons donc maintenant ce que sont, pour Couto, les signes formels : outre les espèces intelligibles et les concepts, ils englobent les phantasmes des choses singulières, le phantasme d'un signe naturel par rapport à ce à quoi il renvoie (le phantasme de la fumée est un signe formel du feu), et de la même façon, le signe du signe, autrement dit le signe médiat. La dénomination comprend donc l'ensemble des éléments immatériels nécessaires à la connaissance.

Ces exemples mettent en exergue le fait que la connaissance préalable du signe formel n'est pas nécessaire à son fonctionnement. La division telle qu'elle était présentée dans l'article 1 peut maintenant être comprise plus clairement [1]:

Tout ce par quoi nous connaissons quelque chose d'autre, soit il est nécessaire que cela soit connu par nous auparavant, soit cela n'est pas nécessaire ; si cela doit être connu, il s'agit d'un signe instrumental ; sinon, c'est un signe formel. Ce signe est appelé formel en vertu du fait qu'il cause la cognition en informant, soit en tant que terme, soit en tant que principe, comme nous le verrons bientôt.

Le signe instrumental, qu'il soit naturel ou conventionnel, nécessite pour fonctionner une connaissance préliminaire : on doit avoir déjà vu le feu et la fumée ensemble, ou tout au moins la suite complète de ces éléments, pour savoir que la fumée est l'indice du feu ; de même, qu'apprendrait l'empreinte d'un tigre à qui n'a pas d'idée de cet animal ; et enfin comment utiliserait-on tel mot d'une langue inconnue si l'on en ignore la signification ? En revanche, le signe formel ne nécessite aucune connaissance préalable, car il présente directement à notre intellect ce qu'il signifie.

On remarquera en outre que le critère de la connaissance préliminaire constitue une référence implicite à Augustin. On sait en effet que celui-ci insistait sur le fait qu'il faille d'abord apprendre la signification des mots avant de pouvoir s'en servir[2]. La division entre signe formel et signe instrumental se construit bien contre la référence augustinienne,

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Omne id, quo mediante aliud cognoscimus, aut necesse est a nobis prius cognosci, aut non, si debet cognosci, est instrumentale signum ; sin minus, formale. Quod idcirco formale dicitur, quia causat cognitionem informando, aut in ratione termini, aut in ratione principii, ut mox dicemus ».

[2] Augustin [*Confessionum*, I, 8, 13] (1962b), 2 vols., texte de l'édition M. Skutella, intr. et notes par A. Solignac, trad. fr. par E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, t. 1, p. 296 : « ut uoluntati pareretur, nec ualerem quae uolebam omnia nec quibus uolebam omnibus. pensabam memoria : cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam uocem corpus ad aliquid mouebant, uidebam et tenebam hoc ab eis uocari rem illam, quod sonabant, cum eam uellent ostendere ».

explicitement en tant qu'elle critique la définition du signe du *De Doctrina Christiana*, implicitement en tant que le critère qui fonde la division s'oppose à la connaissance préalable sur laquelle Augustin insistait en particulier au sujet du signe linguistique.

La division entre signe formel et signe instrumental acquiert ainsi dans le texte de Couto une position primordiale. C'est la première division conceptuelle qui permet de catégoriser systématiquement le signe. Elle va de pair avec la division traditionnelle entre signe naturel et signe d'institution. Toutes deux surplombent des divisions que Couto recense sans s'en servir par la suite. En les énumérant, Couto, loin de chercher à constituer une taxonomie systématique dans laquelle ces divisions sont articulées les unes aux autres (comme l'avait fait Roger Bacon), en établit une hiérarchie implicite dont il masque les origines diverses par des références scolastiques médiévales, pour l'essentiel théologiques.

Dans un souci d'économie et de clarté, seules sont articulées conceptuellement les divisions entre signe formel et signe instrumental (rapport du signe à la puissance cognitive) et entre signe naturel et signe d'institution (rapport du signe à la chose signifiée).

La question 2 (« *De signorum divisionibus* »), qui analyse et fonde de façon plus détaillée la division qui nous intéresse, nous introduit au débat contemporain de Couto sur l'existence des signes formels, dont il s'agit maintenant de comprendre la structure.

Les questions suivantes du commentaire de Couto au premier chapitre du *Peri Hermeneias* portent sur la signification des mots écrits et prononcés (q. 3), sur l'identité des concepts et la diversité des mots (q. 4) et sur la vérité et la fausseté des concepts (q. 5)[1].

Laissant de côté la suite du texte, nous travaillerons à reconstruire ce débat sur l'existence du signe formel tant du côté des sources citées par Couto pour légitimer cette nouvelle division que de celui de la diffusion de cette dernière chez ses contemporains, et ce afin de voir si elle se résume à n'être que quelque chose comme un hapax philosophique, ou bien si au contraire elle constitue, comme chez Couto, le socle d'une définition large du signe, usuelle à l'époque et que l'on ne pouvait ignorer.

---

[1] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 3, art. 1: « De vocum, Scripturarum significatione »] (2001), p. 90 ; [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 4 : « Utrum conceptus iidem sint apud omnes : voces autem diversae »] (2001), p. 120 ; [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 5 : « Utrum in nostro intellectu sint aliqui conceptus very, vel falsi, alii veritatis, et falsitatis experts ? »] (2001), p. 142.

CHAPITRE 2

LA DIFFUSION DE LA DIVISION SIGNE FORMEL / SIGNE INSTRUMENTAL

Mesurer l'amplitude d'un débat

Couto, en introduisant la division entre signe formel et signe instrumental et en en faisant la divisioni fondamentale à partir de laquelle il faut comprendre l'objet-signe, au même titre que la division entre signe naturel et signe d'institution, montre un très grand souci de légitimation de cette division. Le problème que posent les références dont se sert Couto est, nous l'avons vu, qu'elles ne traitent pas à proprement parler de la division. Nous nous attacherons donc à étudier de plus près les textes que cite Couto dans l'article 1 de la question 2, afin de voir dans quelle mesure ils constituent un antécédent réel de la division entre signe formel et signe instrumental. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas de déplacer notre étude sur le Moyen-Âge, mais bien d'étudier, par comparaison, le traitement de ses références par Couto.

Nous aborderons ces textes selon l'ordre chronologique qu'adoptait Couto. Au sujet des auteurs médiévaux, il faudra montrer quel est le statut de références qui semblent d'emblée plus ou moins contradictoires dans la mesure où Couto, qui concède que la division entre signe formel et signe instrumental n'a pas été enseignée par les anciens, ceux-ci ne considérant pas les signes formels comme de véritables signes, s'y réfère tout de même dans son entreprise de légitimation. Il faudra ensuite traiter le cas de Gilles de Rome, plus tardif, et sur lequel Couto s'appuie particulièrement, comme s'il était la source véritable de la division, au point que la critique moderne a adopté cette généalogie[1]. C'est enfin la position de Soncinas qui sera explicitée, comme unique référence moderne, dans ce passage destiné à légitimer une division pourtant caractéristique de la scolastique tardive.

Ce besoin de légitimation est loin d'être anodin. D'après Doyle, l'éditeur de ces questions sur les signes de Couto, la division signe formel/signe instrumental aurait été utilisée surtout par la seconde scolastique, en contrepoint de la définition augustinienne[2]. Dans cette lignée,

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 185, note 86 et surtout Doyle (1985), p. 571. Repris par Behan (2000), p. 535, note 4.

[2] Voir Doyle (1985), p. 567-576.

David Behan (2000), dans un article intitulé « Descartes and formal signs », où il tente d'appliquer la division entre signe formel et signe instrumental à la conception non-physiologiste de l'idée cartésienne, affirme qu'on ne trouve que de brefs textes à son sujet chez Fonseca, Suárez et Eustache de Saint Paul[1], Soto s'y référant également bien qu'il l'écarte par souci de clarté[2], et qu'elle aurait été essentiellement développée par Couto et Poinsot[3]. Il faudra donc, dans un second temps, vérifier cette assertion et évaluer précisément la diffusion de cette division dans la scolastique à l'époque moderne, puisque c'est sur l'étendue de cette diffusion que repose le caractère significatif d'un retour à une conception strictement instrumentale du signe chez les auteurs non scolastiques qui seront étudiés dans la seconde partie de ce travail.

---

[1] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum Libri Octo*, I, cap. 8] (1614), p. 13-14. Les chapitres 8 et 10 du livre I ont été traduits en anglais par Romeo (1979) ; Suárez [*De Angelis*, II, cap. 26, sect. 10] (1856), dans *Opera omnia*, t. II, M. André (éd.), Paris, Vivès ; Eustache de Saint Paul [*Summa philosophiae quadripartita*, I (*Dialectica*), *Tractatus* 1, q. 2 (*Quinam sint termini ex parte materiae*?)] (1609), Paris, Chastellain, p. 26-27, et [*Summa philosophiae quadripartita*, III (*Physica*), *Tractatus* 3, disp. 1, q. 2] (1609), p. 77-78. Ces textes sont cités par Behan (2000), p. 529 et notes 4, 5, 6, 7, 8 et 9 p. 536.

[2] Soto [*Summulae*, I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v.

[3] Behan (2000), p. 529 : « The terminology of 'formal' and 'instrumental' occurs as far back as Giles of Rome. Between Giles of Rome and Descartes, formal signs received careful treatment from the Coimbra commentators and thorough treatment from Descartes' contemporary, John of St. Thomas. Brief discussions of them cam also be found in Fonseca, Suárez, and Eustache de Saint-Paul ».

§ 1. Légitimation d'une division nouvelle des signes : les textes sources de Couto

On trouve trois types de références : les autorités médiévales, qui relèvent en général d'un contexte théologique, la référence à Gilles de Rome, dont nous avons évoqué le statut particulier, et le renvoi à Soncinas, dominicain du XVe siècle, seule référence relevant de la seconde scolastique, dans un contexte où il s'agit justement de montrer que la division entre signe formel et signe instrumental « n'était pas inconnue des anciens »[1].

Nous nous restreignons ici aux références citées par Couto dans l'article 1 de la question 2, au moment où il introduit et légitime la division entre signe formel et signe instrumental[2]. Nous ne prétendons donc pas à l'exhaustivité que nécessiterait une recherche complète sur les origines de la division, mais plutôt à une étude de l'usage que Couto fait de ses références.

Sur la base d'un recensement complet des références de Couto dans les questions 1 et 2 du commentaire au *Peri Hermeneias*, on fera quelques observations préalables qui nous permettront de mieux traiter les renvois sur lesquels nous travaillerons par la suite.

Couto cite très peu Aristote. Hormis les références au texte commenté du *Peri Hermeneias*, dont le traitement n'est d'ailleurs pas direct dans ces deux premières questions, à cause du déplacement de la thématique que nous avons mis en évidence précédemment, Couto renvoie seulement dans l'article 3 de la question 2 à la *Physique* et par deux fois au *De memoria*, texte surcité depuis le Moyen-Âge, commenté par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et qui connaît une nouvelle fortune à la Renaissance.

Il renvoie en revanche beaucoup plus régulièrement à Augustin. On dénombre 9 renvois en totalité, répartis uniformément dans les différents articles et référés à une variété étendue de textes : Couto cite non seulement le *De Doctrina Christiana* et le *De Dialectica*, mais aussi le *De Magistro*, le *De Trinitate,* et le commentaire à la *Genèse*.

Nous passons sur les très nombreuses références bibliques et patristiques (Jérôme, Ambroise, Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nysse, Athanase, Basile de Césarée, le Pseudo-Denys). On en compte 19 en tout.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), note 38, p. 176 : « Signorum divisio in formalia et instrumentalia non latuit antiquos philosophos ». Doyle rassemble dans cette note les titres de deux paragraphes différents. Cfr. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (1607b), col. 17.

[2] Sur l'ensemble des références des commentaires de Coimbra, voir Wakúlenko (2005).

On relève également un renvoi à Pline (*Histoire naturelle*) et un autre à Sénèque (*Questions naturelles*) dans l'article 1 de la question 1.

Chez les médiévaux, Couto cite évidemment les *Sentences* de Pierre Lombard, mais dans une moindre mesure par rapport à leurs commentaires (3 pour 16). On relève ainsi les noms de Bonaventure (3 citations), Richard de Mediavilla (2 citations), Gilles de Rome (2 citations), qui ne sont cités que pour leur commentaire aux *Sentences.* Sont cités également les commentaires de Thomas d'Aquin (4), Scot (5), et des deux scolastiques tardifs Martín de Ledesma (1) et Cajetan (1) (Tommaso de Vio).

En ce qui concerne les autres références médiévales, Couto cite Anselme de Canterbury (2 citations : commentaire de la lettre aux Romains et *Monologion*), Alexandre de Hales (3 citations : *Summa*), et Albert le Grand (1 citation : *Ethica*). Scot est cité 5 fois pour son commentaire aux *Sentences*, une fois pour son commentaire au *Peri Hermeneias.* On notera aussi une référence à Jean Bassolis, disciple de Scot du XIVe siècle.

L'auteur le plus cité est sans conteste Thomas d'Aquin. On compte 25 références en tout sur les deux questions. Ce sont essentiellement des renvois à la *Somme théologique* et au commentaire aux *Sentences.* La suprématie thomiste est confirmée par les références aux auteurs plus tardifs : on compte parmi eux 17 références à des dominicains (Sylvestre de Ferrare et Cajetan sont les plus cités, on relève aussi les noms de Crockaert, Soncinas, Ledesma, Soto, et Capreolus) contre 4 renvois à Fonseca (les *Institutionum dialecticarum* sont citées 4 fois), seule référence jésuite, à laquelle il faut y ajouter 2 renvois internes de Couto aux commentaires de Coimbra, et 7 renvois à des auteurs séculiers (Abulensis, Jules César Scaliger, Bartolomé de Torres Naharro, Cœlius Rhodiginus, Agostino Nifo)[1].

Traditionnel dans le mode de citation des auteurs (on sait que l'habitude de citer précisément s'établit dès le XIVe siècle[2]), Couto l'est aussi dans les choix de ses références. Le fait que les

---

[1] Au sujet de ces auteurs séculiers, dont nous n'aurons pas l'occasion de reparler par la suite, nous faisons les précisions suivantes. Abulensis, théologien de la première moitié du XVe siècle est mentionné et connu sous ce nom. Il s'agit d'Alfonso Tostado de Madrigal, évêque d'Avila. Voir Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 43, note de Doyle à sa traduction. Les auteurs suivants se situent au début du XVIe siècle : Scaliger est un humaniste français d'origine italienne ; son contemporain Bartolomé de Torres Naharro est un écrivain espagnol, surtout connu pour son œuvre théâtrale ; Cœlius Rhodiginus, renvoie à l'humaniste de Rovigo, de son vrai nom Lodovico Ricchieri, voir Armogathe (1998), p. 177 ; Nifo se rattache à l'aristotélisme padouan et s'oppose notamment à Pomponazzi sur l'immortalité de l'âme. On trouve des informations sur la plupart de ces auteurs qui se rattachent à la scolastique tardive sur le site de Jacob Schmutz, Scholasticon, disponible sur http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/index_fr.php.

[2] Bianchi – Randi (1993), p. 142.

références thomistes surabondent ne doit cependant pas être surinterprété : on sait que la fin du concile de Bâle (1441) marque un grand retour à Thomas d'Aquin, retour que les jésuites, en cela élèves des maître parisiens, accueillent entièrement. D'autre part, la compagnie de Jésus, vieille de moins d'un siècle quand Couto publie, ne peut fournir une masse d'autorités aussi importantes et les jésuites sont par ailleurs connus pour leur façon de faire leurs des références extérieures. On notera cependant, sans oublier que notre analyse se restreint aux deux premières questions du commentaire au *Peri Hermeneias*, que sont absents les noms de Francisco de Toledo, qui publie, à Rome, en 1591 l'*Introductio in dialecticam*, l'autre grand manuel de l'ordre, à côté des *Institutiones dialecticae* de Pedro da Fonseca (1564). Le renvoi à ce dernier est presque pour Couto un renvoi interne dans la mesure où c'est Fonseca lui-même qui initie avec son commentaire à la *Métaphysique*, le grand projet du *Cursus Conimbricensis* lors de son professorat à Coimbra (1555-1561)[1].

Ce que l'on peut remarquer en revanche est que les renvois théologiques constituent une proportion écrasante de l'ensemble des références. On dénombre en effet 85 citations inhérentes au corpus théologique (texte biblique et son exégèse, patristique, *Sentences* et ses commentaires, sommes théologiques). Parmi ces références, la bibliographie augustinienne est à l'honneur (8 citations). On oppose à ce décompte 10 renvois à des corpus logiques ou dialectiques et 12 renvois relevant d'autres domaines (physique, éthique, métaphysique). Ceci vient corroborer le déplacement observé dans le chapitre précédent du thème des signes et de la redéfinition critique de la définition augustinienne, du champ théologique au contexte du commentaire au *Peri Hermeneias.* On assiste ici à une véritable importation des références théologiques traditionnelles, importation qui permet de caractériser cette partie d'un cours de logique par l'hétérogénéité de ses références.

Revenons au passage où Couto introduit la différence entre signe formel et signe instrumental. Rappelons qu'il s'agit de montrer que bien que les anciens auteurs n'aient pas insisté sur cette division, probablement parce qu'ils ne pensaient pas que les signes formels soient de véritables signes, étant donné que les espèces imprimées, spécialement, rendent présents à la puissance les objets qu'elles expriment, et que la définition d'un signe est précisément ce qui représente quelque chose d'autre que soi à la puissance cognitive, alors

[1] Lohr (1995), p. 79-81.

les signes formels peuvent être à bon droit nommés signes[1]. Couto cite d'abord, pour appuyer cette thèse trois *auctoritates* purement médiévales : Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot.

Ces références sont cependant précédées par une mention d'Aristote, qui se trouve ainsi incorporé aux auteurs pour qui la division n'était pas inconnue, puisque le Stagirite intégrerait, dans le premier chapitre du *Peri Hermeneias*, les concepts à son énumération des signes[2]. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, cette interprétation dérive en réalité de la lecture néo-platonicienne du passage qui hiérarchise les 4 instances : les marques écrites sont signes des mots prononcés qui sont signes des concepts qui sont eux-mêmes signes des choses. On passe ainsi d'un rapport de similitude entre les affections de l'âme et les choses (*ὁμοιώματα*) dans le texte d'Aristote, à une relation sémiotique généralisée dans son interprétation. Comme l'a bien montré Claude Panaccio, cette thèse selon laquelle les concepts sont des signes est liée à la théorisation du langage intérieur et se répand au XIIIe siècle, non sans, il est vrai, susciter différentes critiques[3]. Quoiqu'il en soit pour l'instant, elle est dès cette époque fréquemment présentée comme étant soutenue par Aristote lui-même, au début du traité *Peri Hermeneias*[4].

Couto fait donc remonter la division entre signes formels et signes instrumentaux à Aristote lui-même. Il s'agit bien ici d'interpréter le texte du *Peri Hermeneias* et non de s'autoriser à composer un traité autonome sur les signes en lieu et place du premier chapitre du traité.

Cette référence à Aristote est traitée comme celles qui suivent, aux autres auteurs : on trouve en marge de ce paragraphe leurs noms, comme il est d'usage, abrégés, en deux groupes :

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Secundam divisionem haud inculcant veteres ; ea fortasse ratione, quod formalia minus proprie signa putent ; sed non verebitur ea signa nuncupare, qui definitionem signi superiori quaestione explicatam consideravit, est nimirum signum omne id, quod potentiae cognoscenti aliquid a se distinctum repraesentat : specie vero potentiis impressae maxime praesentia reddunt obiecta, quae exprimunt ; ergo merito cum signi enumerantur ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (1607b), col. 17 : « Neque hoc latuit Aristotelem, cum hoc cap. inter signa conceptus enumerauit ». Cette phrase est absente du texte reproduit par Doyle, Couto (2001), p. 56. Il est possible que cette absence s'explique par le fait que Deely s'appuie avant tout sur le texte édité en 1607 à Coimbra, et que cette phrase ne soit pas présente dans ladite édition. Nous n'avons pu le vérifier. Deely, quoiqu'il en soit, précise qu'il corrige le texte de Coimbra avec le texte de Cologne en regard (Couto (2001), p. 21), et cette phrase figure bien dans ce dernier texte.

[3] Panaccio (1999a), p. 203. Voir l'ensemble du paragraphe « Des signes dans l'intellect », p. 204-214, où Panaccio montre la diffusion hétérogène de cette thèse à travers les figures de Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon et Thomas d'Aquin.

[4] Panaccio (1999a), p. 209-211, mentionne ainsi Lambert d'Auxerre (ou de Lagny) et surtout Roger Bacon [*De Signis*, V (166)] (1978), p. 134, qui insiste particulièrement sur cette filiation, montrant ainsi à quel point elle a été intériorisée. Les deux auteurs cependant ne confèrent pas à cette assertion une portée théorique particulière.

Aristote, Albert le Grand et Thomas d'Aquin font bloc d'un côté et sont suivis, en marge de la fin du paragraphe par Scot, Gilles de Rome et Soncinas[1]. Couto structure ainsi ce qui aurait pu n'être qu'un simple ordonnancement chronologique. On ne peut cependant accorder une importance excessive à cette bipartition en tant que telle, d'autant que ces auteurs sont cités comme étant parfaitement d'accord, sur ce point et dans les textes en question, les uns avec les autres : les affections de l'âme peuvent être appelées signes.

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (1607b), col. 17. Les notes en marge, quand elles concernent les références, ne sont pas reportées dans l'édition de Doyle.

§ 1.1. Albert le Grand et la duplicité du signe

Le premier auteur cité par Couto est Albert le Grand, dont le jésuite affirme qu'il est : « d'accord avec cela, dans l'*Ethique* IV, traité 3, chap. 2, où il appelle signes les espèces intelligibles »[1]. Le traité 3 du livre IV traite des conditions des vertus (« *De virtutibus tertio loco adiunctis* »), le chapitre 2 est consacré à la vérité (« *De veritate circa quid aequaliter sit veritas* »). On trouve effectivement dans ce texte un long passage où Albert applique le terme de 'signes' aux *species* intelligibles. Nous ne citons ici que les lignes les plus significatives[2] :

> Mais la vérité consiste encore en l'adéquation du signe et du signifié : et l'on dit ceci parce que le signe est double. Il y a en effet le signe tiré de la chose, à savoir l'espèce ou l'intention des choses reçue dans l'âme, et il y a le signe posé pour signifier la chose, comme l'est un son vocal articulé.

La vérité, définie comme adéquation du signe et du signifié est ainsi tant la vérité du discours (adéquation du mot, ou plutôt de la phrase puisqu'il s'agit d'*oratio*, et de la chose) que la vérité d'une connaissance (adéquation de l'espèce dans l'âme et de la chose, aux niveaux de la perception, de la cognition ou du jugement). Albert poursuit en se référant les *Catégories* et le début du *Peri Hermeneias*[3] :

> Selon Aristote, dans les *Catégories*, « c'est parce qu'une chose est ou n'est pas qu'une phrase [*oratio*] est vraie ou fausse », et selon ceci se distingue la vérité de la fausseté dans le discours. Or le signe premier, qui est appelé « passion de l'âme » par Aristote dans le *Peri Hermeneias*, où il dit que « les sons vocaux sont les marques [*notae*] de ce qui est dans l'âme », est un signe de la chose tiré de la chose.

Albert paraphrase le *Peri Hermeneias* plus qu'il ne le cite. Boèce en effet traduisait ainsi : « Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce »[4]. On pourrait même aller jusqu'à y voir une tentative de retraduction. Albert pose comme équivalents le « premier signe », qui renvoie à la

---

[1] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione,* I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Consentit Magnus Albertus 4. Eth. tract. 3 cap. 2. ubi species intelligibiles appellat signa ». Nous traduisons. Chez Doyle traité et chapitre sont inversés, il renvoie en note à Albert le Grand [*Ethica* IV, Tr. 2, cap. 3] (1891), p. 318, voir Couto [*Conimb., In libros de interpretatione,* I, 1] (2001), p. 185, note 78.

[2] Albert le Grand [*Lib. IV Ethicorum,* tract. III, cap. 2] (1891), p. 318a : « Consistit autem adhuc veritas in adaequatione signi et significati : et hoc dicitur secundum quod duplex est signum. Est enim signum a re acceptum quod est species vel intentio rerum accepta in anima, et est signum ad significandum rem positam [sic], sicut est vox articulata ».

[3] Albert le Grand [*Lib. IV Ethicorum,* tract. III, cap. 2] (1891), p. 318b : « Aristoteles in *Praedicamentis*, "eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est :" et secundum hoc deficit a veritate falsitatis [sic] in oratione. Signum autem primum quod *passio animae* vocatur ab Aristotele in *Perihermenias*, ubi dicit quod "voces earum passionum sunt notae quae sunt in anima, signum rei est et a re acceptum" ».

[4] Aristote [*Aristoteles latinus* II. 1-2. *De Interpretatione vel Periermeneias, Translatio Boethii*, I] (1965), p. 5.

distinction faite plus haut, donc au signe en tant qu'espèce ou intention des choses et ce qu'Aristote appelait les « passions de l'âme ». Celles-ci sont signes, tout comme le sont les mots prononcés et écrits, bien qu'il faille rappeler l'équivocité du terme 'signum'. Albert ne précise pas cependant s'il parle ici de deux types de signe, ou si 'signe' est un terme qui recouvre deux « choses » différentes.

Ainsi, avant Ockham, que l'on avait déjà cité[1] , le signe est dit double. On trouvera sans doute chez Albert une source plus probable de la question de la nature connotative du terme 'signe' chez Couto, celui-ci l'utilisant au sujet de la question de savoir si un signe doit signifier actuellement[2]. Et ce d'autant plus que le jésuite fait d'Albert une référence explicite.

Enfin, il faut noter qu'il s'agit là non seulement de l'unique référence à Albert le Grand dans les deux premières questions au *Peri Hermeneias* de Couto, mais qu'il s'agit surtout d'une référence à l'*Ethique*, c'est-à-dire d'un texte qui n'est ni théologique, ni logique. Si l'on sait que pour Albert, la psychologie aristotélicienne se forme sur la base du traité *De l'Ame* et de l'*Ethique à Nicomaque*[3], et donc qu'il est normal de trouver dans le commentaire à ce dernier ouvrage d'Aristote, des questions de psychologie (où les affections de l'âme deviennent des signes), il n'en reste pas moins que la référence de la part de Couto à un texte qui n'est ni un texte de théologie traitant de près ou de loin de doctrine sacramentelle, ni un manuel de logique, doit être pris en compte : Couto commence par défendre l'existence des signes formels par un texte relevant précisément du champ auquel ces signes appartiennent, autrement dit la psychologie.

---

[1] Guillaume d'Ockham [*Summa logicae*, I, cap. 1] (1974), p. 8 : « Propter tamen protervos est sciendum quod signum dupliciter accipitur ». Voir plus haut, p. 70 et 94.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3, sect. 2] (2001), p. 78 : « nam signum est nomen connotativum formaliter indicans vim significandi, et denotans rem significantem, verum uberioris doctrinae causa ad singula exempla respondeamus ». Voir plus haut, chap. 1. §.2.2.

[3] de Libera (2005), p. 338.

§ 1.2. Thomas d'Aquin : l'*auctoritas* par excellence

Les références sont cette fois beaucoup plus nombreuses. Couto cite l'*Opusculum* 9, q. 2, en disant que Thomas y nomme les conceptions de l'esprit des « représentations » de l'essence divine[1]. Il ajoute à cette référence les renvois à la *Summa contra Gentiles*, II, cap. 98, et au commentaire au premier chapitre de la *Lettre aux Hébreux.* Enfin Couto dit que Thomas est plus explicite dans le *De veritate*, q. 4, art. 1, réponse à l'argument 7, en écrivant que la signification est plus proprement dans le verbe mental que dans le verbe oral[2].

Les conceptions de l'esprit sont des « représentations » de l'essence divine :* Opusculum *9, q. 2 ;* Summa *contra Gentiles, II, 98 ;* Commentaire à la Lettre aux Hébreux*, chap. 1.

L'*Opusculum* 9 correspond à la *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis*[3]. Il s'agit d'un texte rédigé vers 1265, que Thomas aurait écrit sur commande du général de l'ordre Jean de Verceil devant la dénonciation des thèses soutenues par Pierre de Tarentaise. Le futur Innocent V (une note manuscrite le précise dans l'édition de Venise de 1587) est vivement défendu par Thomas[4].

Le texte ne semble pas avoir beaucoup circulé avant le XVe siècle. On recense en revanche de nombreuses éditions du texte du XVe au XVIIe siècle, dont celle de Soncinas à Milan en 1488 dans ses *Opuscula D. Thome*, dont le titre, parmi ceux des diverses éditions énumérées dans la préface de l'édition critique, se rapproche le plus de celui que cite Couto[5].

L'enjeu de ce texte est important. Thomas, en défendant Pierre de Tarentaise, défend également son propre commentaire aux *Sentences*, en particulier en ce qui concerne les trois

---

[1] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione,* I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « appellans conceptiones mentis repraesentationes essentiae Dei ».

[2] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione,* I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « expressius ait significationem proprius inesse verbo mentis, quam oris ».

[3] Thomas d'Aquin [*Opusculum* 9, q. 2] (1979), p. 280. Deely renvoie au même texte, mais il se réfère à l'édition de 1865, *Opusculum VIII : Responsio ad Fr. Joannem Vercellensem Generalem Mag. Ordinis Praedicatorum. De articulis centum et octo sumptis ex opera Petro de Tarantasia*, dans *Opera omnia*, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, vol. 16, p. 152, voir Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*] (2001), p. 185, note 79. Il considère donc le renvoi de Couto à l'*Opuscule* 9 comme une erreur et renvoie à l'*Opuscule* 8, voir Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 57. Nous nous appuyons sur l'édition léonine (tome 42). Dans sa préface (p. 263-273), Hyacinthe-François Dondaine parle bien de l'*Opuscule* 9. L'édition de Venise de 1587 place également ce texte dans l'*Opuscule* 9. Voir Thomas d'Aquin [*Opuscula omnia. Quibus adiunximus Opusculum de Eruditione Principis, antehac nunquam impressum*] (1587), Venetiis, apud hæredem Hieronymi Scoti, p. 138.

[4] Outre la préface de Dondaine mentionnée dans la note précédente, renvoyons à Torrell (2002), p. 134, 243-244 et 514.

[5] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « D. Tho. opusc. 9. quaest. 2 ».

premières propositions qui visent le problème de la multiplicité des attributs divins[1]. Dans la question 2, celle que cite Couto, Thomas explique que la pluralité des attributs divins se fonde en partie sur les choses, et en partie sur notre intellect, les conceptions de l'intellect servant d'intermédiaires en tant qu'elles représentent les choses[2].

Couto cite ensuite, comme exemples du même usage des conceptions de l'esprit comme « représentations » le chapitre 98 du livre II de la *Summa contra Gentiles* et le chapitre 1 du commentaire de la *Lettre aux Hébreux*. Dans la première de ces œuvres, le livre II est consacré à l'acte créateur et à ses effets, et le chapitre 98 à la façon dont « une intelligence séparée en connaît une autre »[3]. Il s'agit, comme dans le cas de l'*Opusculum,* d'un passage qui traite de psychologie dans un contexte théologique.

Thomas affirme dès le début de ce chapitre que la méditation d'une espèce intelligibile est nécessaire pour la connaissance. Cette espèce intelligible sert à actualiser l'intellect possible, étant donné qu'il faut que quelque chose soit en acte, et non pas simplement en puissance, pour être connu[4]. Et Thomas poursuit au sujet de l'intellect possible : « c'est pourquoi Aristote dit au IIIe livre du *De Anima*, qu'*il est connaissable comme les autres choses*, c'est-à-dire par des espèces tirées des images, comme par des formes propres »[5]. Les choses en général sont donc connues par l'intermédiaire des espèces intelligibles. Le renvoi au livre III du *De Anima* fonde la doctrine médiévale de la représentation mentale. Couto y renvoyait lui-même, comme nous l'avons noté (chap. 1, §. 1.2), dans son *explanatio*. Cette doctrine passe par

---

[1] Cfr. Thomas d'Aquin [*In I Sent*., [*Commentaire aux Sentences*, I, d. 2, q. 1, a. 2, resp.] (1929). p. 61-63. Voir Dondaine (1938) et Dondaine (1930-1933).

[2] Thomas d'Aquin [*Opusculum* 9, q. 2] (1979), p. 280 : « 2. Ex premissis etiam patet quod sanum intellectum habere potest quod secundo ponitur, scilicet "Ratio qua differunt diuina attributa partim fundatur super rem, partim super intellectum". Oportet tamen intelligi quod aliter et aliter fundatur super utrumque. Nam rationes quibus attributa differunt, fundantur in intellectu nostro quia sunt in eo sicut in subiecto ; fundantur autem super rem quia sunt similitudines quedam representantes essentiam diuinam suo modo : sic enim dicitur ratio lapidis fundari super rem in quantum conceptio intellectus representat lapidem. Quod autem in contrarium obicitur, scilicet "Id quod omnino unum est non est diuersitatis fundamentum" patet esse falsum ex premissis : nam eadem diuina essentia a diuersis representatur et intellectu et natura ; sic autem intellexit scribens rationes diuersorum attributorum fundari super essentiam diuinam, sicut super representatum per diuersas conceptiones intellectus nostri quas nomina diuersa significant ».

[3] Thomas d'Aquin [*Contra Gentiles*, II, cap. 98 : « Quomodo una substantia separata intelligit aliam »] (1918), p. 580.

[4] Thomas d'Aquin [*Contra Gentiles*, II, cap. 98] (1918), p. 580a : « Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu ».

[5] Thomas d'Aquin [*Contra Gentiles*, II, cap. 98] (1918), p. 580a : « et propter hoc dicit Aristoteles, in III *de Anima,* quod *est cognoscibilis sicut et alia*, scilicet per species a phantasmatibus acceptas, sicut per formas proprias ». Cfr. Aristote [*De l'âme,* III, 4 / 430a] (2003), p. 180 : « En outre, l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les intelligibles ».

le *De Anima* d'Avicenne et sa théorie des sens internes, et elle est développée chez Thomas en particulier dans les *Quaestiones de anima*, q. 13 et dans la *Summa theologiae*, q. 78[1]. Il est intéressant de noter que Couto ne se sert pas ici des textes où Thomas développe le plus sa doctrine psychologique (les *quaestiones* au *De Anima*) ni de son texte le plus fameux qu'est la *Summa theologiae*, mais concentre ses références sur des textes qui, sans être mineurs, vise d'autres sujets, éminemment théologiques.

Le choix des références théologiques se poursuit avec le renvoi au chapitre 1 du commentaire de Thomas à la *Lettre aux Hébreux*. Doyle dans son édition renvoie à la *lectio* 2 qui commente du verset 3[2]. Thomas commente Paul en exposant les conditions de la grandeur du Christ. Dans l'exposition de la deuxième condition, il explique de quelle façon le Christ est la figure de la substance de Dieu (« figura substantiae eius »). Il faut comprendre ce terme de « figure » comme caractère ou image (« Figura hic ponitur pro charactere, vel imagine »). On distinguera cependant ce sens de l'image des deux sens habituels du mot : comme signe qui représente l'espèce d'un objet, comme l'image d'un homme sur une muraille, et l'image en tant que non seulement elle représente l'objet mais qu'elle en reproduit également l'être même, comme les fils sont images de leur père.

Malgré l'intérêt de ce texte, où Thomas distingue par ailleurs l'image de la ressemblance[3], il n'apparaît pas que ce passage corresponde à ce que Couto dit en citant rapidement le commentaire de Thomas, c'est-à-dire que ce dernier appelle, comme dans l'*Opusculum* 9, les conceptions de l'esprit « représentations » de l'essence de Dieu[4]. Le passage mentionné par

---

[1] Voir Thomas d'Aquin [*Sentencia libri de Anima*, III, cap. 3] (1984), dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45 : *Sentencia libri de Anima*, R. A. Gauthier (éd.), Roma-Paris, Commissio Leonina – Vrin, p. 216 : « Accidit autem hoc intellectui possibili, quod non intelligatur per essenciam suam set per speciem intelligibilem, ex hoc quod est potencia tantum in ordine intelligibilium : ostendit enim Philosophus in IX Methaphisice quod nichil intelligitur nisi secundum quod est in actu » et [*Summa Theologiae*, I, q. 78, art. 4] (1889), dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 5, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, p. 255a-257b.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 185, note 81 : Thomas d'Aquin [*Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos Expositio*, Cap. 1, Lect. 2] (1953), p. 341.

[3] Thomas d'Aquin [*Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos Expositio*, cap. 1, lect. 2] (1953), p. 341 : « Sciendum tamen, quod licet imago dicat similitudinem, non tamen quaelibet similitudo est imago ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Similia habet 2. cont. Gent. cap 98. et in 1. cap. Epistolae ad Hebraeos ».

Couto devrait plutôt correspondre à la *lectio* 1, qui traite de l'intellect des anges[1]. Le terme même de 'repraesentationes', cependant, n'y figure pas.

La différence entre manifestation et signification :* De Veritate*, q. IV, art. 1, rép. à l'argument 7

Dans ce passage de l'article 1 de la question 2, Thomas est une référence majeure, comme dans l'ensemble des deux premières questions du commentaire au *Peri Hermeneias* de Couto, ainsi qu'on l'a vu. Mais la référence à la question 4 du *De Trinitate* prend une ampleur toute particulière.

Cette dernière référence thomiste est en effet un renvoi que Couto considère comme explicite : « En effet, dans *De Veritate,* q. 4, art. 1, en réponse à l'argument 7, il soutient plus explicitement que la signification réside plus proprement dans le verbe mental que dans le verbe oral »[2]. Puisque l'assertion de Thomas doit être explicite, la référence de Couto se doit d'être précise.

Il s'agit de la question *De verbo,* le *De Veritate* prenant en effet son nom de la première de ces *quaestiones disputatae* bien que l'ensemble traite de questions diverses. Rappelons que la critique considère qu'il y a deux positions différentes de Thomas sur le verbe mental : la première, celle des *Sentences,* qui identifie le verbe à l'espèce intelligible, et la seconde, développée dans le *De Veritate*, qui ajoute au processus aristotélicien l'étape de la production d'un objet interne (le verbe)[3]. Il est intéressant de noter dès lors que Couto ne cite pas le commentaire des *Sentences* et donne toute son importance à la référence au *De Veritate,* c'est-à-dire au lieu que l'on considère comme celui où Thomas apparaît comme véritable théoricien du verbe mental.

---

[1] Thomas d'Aquin [*Super epistolam ad Hebraeos lectura*, cap. 1, lect. 1] (1953), p. 294 : « Secundo per quasdam notiones, puta in mentibus Angelorum, in quibus species omnium rerum, quae in verbo latebant indidit, et in mentibus hominum sanctorum ».

[2] Couto [*Conimb*., *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56. Nous traduisons : « quaestione vero 4. de veritate artic. 1. ad 7. expressius ait significationem proprius inesse verbo mentis, quam oris ».

[3] Panaccio (1999a), p. 179-180, qui renvoie à Paissac (1951).

L'article 1 demande si le nom de verbe se dit en Dieu au sens propre[1]. Thomas répond en disant que si le verbe de la voix ne se dit de Dieu que de façon métaphorique, le verbe du cœur (« verbum cordis »), c'est-à-dire ce qui est actuellement considéré dans l'intelligence, se dit de Dieu au sens propre[2]. Cette conclusion repose sur l'antériorité logique du verbe intérieur par rapport au verbe extérieur. Thomas dans tout l'article démontre donc que la signification réside plus proprement dans le verbe intérieur que dans le verbe extérieur.

Que dit-il de plus explicite dans la réponse à l'argument 7, citée par Couto ? L'argument en question avançait que plus la chose qui fait signe est éloignée de la chose signifiée qui en est la cause, plus elle est signe (ainsi le cercle de fer pendu à l'extérieur de la taverne est signe du tonneau rempli de vin à l'intérieur de ladite taverne)[3]. Le verbe extérieur est donc plus proprement signe que le verbe intérieur, et l'on ne peut donc pas parler de « verbe de Dieu » au sens propre. Thomas répond en distinguant cause de l'être et cause du signifier[4] :

> Au septième argument il faut répondre que la raison du signe convient d'abord à l'effet puis à la cause, lorsque la cause est pour l'effet une cause d'être, et non pas [lorsqu'elle est cause] de signifier, comme dans l'exemple proposé. Mais lorsque l'effet tire de sa cause non seulement d'être mais aussi de signifier, alors, de même que la cause est antérieure à l'effet dans l'être, de même elle le sera dans le signifier. Et c'est pourquoi le verbe intérieur inclut la notion de signification et de manifestation avant le verbe extérieur, parce que le verbe extérieur n'est institué en vue de signifier que par le verbe intérieur.

Le cercle à l'extérieur de la taverne, comme effet, manifeste le vin, car le vin n'est pour le cercle que sa cause finale. En revanche le verbe intérieur est cause de l'être et du signifier du verbe extérieur car il inclut en plus de la notion de manifestation, la notion de signification. La relation s'inverse donc et le verbe intérieur est plus proprement signe que le verbe extérieur.

---

[1] Thomas d'Aquin [*De Veritate*, q. 4, art. 1, arg. 7] (1970a), p. 121. L'article 1, p. 117, demande : « Et primo quaeritur utrum verbum proprie dicatur in divinis ».

[2] Thomas d'Aquin [*De Veritate*, q. 4, art. 1, arg. 7] (1970a), p. 120 : « Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur ».

[3] Thomas d'Aquin [*De Veritate*, q. 4, art. 1, arg. 7] (1970a), p. 118 : « Praeterea, quanto effectus est posterior tanto magis habet rationem signi ; sicut vinum est causa finalis dolii et ulterius circuli qui appenditur ad dolium designandum, unde circulus maxime habet rationem signi ; sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens ».

[4] Thomas d'Aquin [*De Veritate*, q. 4, art. 1, ad. 7] (1970a), p. 121. Nous traduisons : « 7. Ad septimum dicendum quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae quando causa est effectui causa essendi non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit ; sed quanto effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum ».

L'importance de ce passage consiste dans l'usage des termes de manifestation et de signification. Thomas y est en effet, plus explicite, comme le dit Couto, en ce qu'il montre que l'essence du signe (ce qui fait qu'on peut appeler quelque chose 'signe' au sens le plus propre du terme) consiste dans la signification qui s'ajoute à la manifestation.

Nous avions vu que Couto définissait le signe comme « ce qui représente quelque chose à la puissance cognitive »[1]. La spécificité de la signification, en tant qu'ajoutée à la représentation, considéré comme synonyme de 'manifestation'[2], réside donc toute entière dans ce « aliquid ». Comme le montrait Couto dans l'article 2 de la question 1, « aucune chose ne se signifie proprement elle-même »[3]. Il argumentait dans cet article en distinguant précisément le représenter du signifier, en se référant à Augustin, à Domingo de Soto et à Bartolomé de Torres. C'est le texte qui conclut la question 1, autrement dit, qui précède immédiatement le passage que nous étudions ici [4] :

> Laissant passer les opinions opposées à propos de la relation. Nous répondons à la première objection posée au début [de l'article] en niant que représenter soit la même chose que signifier ; en effet le premier est plus universel, et pour cette raison il est utilisé dans la définition du signe comme un genre. La plus grande universalité est expliquée par Augustin, qui est suivi par Soto (*Summulae*, chap. 2), et par de plus récents auteurs, comme pour ce qui est représenté. Car *signifier* s'étend seulement aux choses diverses de ce qui est signifiant ; mais *représenter* s'étend et aux autres choses et à soi-même représentant. Augustin ajoute en effet à cet endroit, que de nombreuses choses qui se représentent elles-mêmes, ne sont pas des signes ; sans doute parce qu'elles ne représentent rien de différent. C'est ce que Torres a pensé exprimer en *De Trinitate*, q. 27. art. 1. disput. 2., quand il définit le signe ainsi : un signe est ce qui représente une autre chose que soi.

Le renvoi à Augustin est vague, et bien qu'il soit appuyé sur des références précises à Domingo de Soto et à Bartolomé Torres, ces derniers ne renvoient pas dans les passages

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat ».

[2] Voir Hervé Nédellec (Hervaeus Natalis) [*Quaestiones de verbo*], dans W. Hübener (1968), *Studien zur Theorie der kognitiven Repräsentation,* Habil.-Schrift., Berlin (Typoskript), 388, qui définit un sens large et un sens étroit du « représenter » ou du « manifester », entendus comme synonymes. Cité par Meier-Oeser (1997), p. 127. Voir aussi Poinsot [*Log.* II, *Sup. lib. Perihermenias*, q. 21, art. 1] (1930), p. 648b « repraesentare seu manifestare ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 2] (2001), p. 46 : « Nihil se ipsum proprie significare ».

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 2] (2001), p. 52. Nous traduisons : « Praetermissis iis, quae opponuntur de relatione. Ad primam difficultatem initio positam negandum est idem esse repraesentare, ac significare ; nam illud est universalius, et idcirco adhibetur in definitione signi pro genere. Quae maior universalitas explicatur a D. Augustino. Quem seguitur Soto cap. 2. libri Summularum. Et Recentiores hodie, ex parte repraesentatorum. Quia significare solum se extendit ad alia diversa a significante ; repraesentare vero, et ad alia, et ad ipsum repraesentans. Subdit enim D. Augustinus eodem loco, multa se repraesentare quae signa non sunt; nimirum quia non repraesentant aliud diversum. Quam exprimendam putavit Torres de Trinitate, q. 27. art. 1. disput. 2. dum signum ita definit. Signum est quod repraesentat rem aliam a se ».

mentionnés à une explication augustinienne de la plus grande universalité du représenter par rapport au signifier. Le chapitre 2 des *Summulae* de Soto est consacré au signifier[1] et il présente en effet la distinction entre représenter et signifier, mais il ne se réfère à Augustin que pour critiquer sa définition du signe. Nous reviendrons plus loin sur ce texte (chap. 2, §. 2.1). Le traité *De Trinitate* de Bartolomé Torres, théologien séculier espagnol du XVIe siècle, marquera de son influence considérable la fin du XVIe siècle. La *disputatio* 2 de la q. 27 traite du verbe et l'on y trouve effectivement la définition citée par Couto, sans qu'il y soit pour autant question de la différence entre représenter et signifier[2].

Nous avions vu dans le chapitre 1 (§1.3) comment les champs de la représentation et de la signification avaient fini par fusionner. C'est précisément cette fusion qui avait permis de faire des concepts des signes, étant donné qu'en général, il y a accord sur le fait que les concepts représentent[3]. La synonymie des deux termes n'est cependant pas absolue et les auteurs, dès le tardif les distingueront plus ou moins explicitement[4]. Cependant, ils deviennent radicalement solidaires l'un de l'autre chez Pierre d'Ailly, lui-même s'appuyant sur Guillaume d'Ockham[5]. Dans le texte de Couto, la distinction est claire : représenter est plus universel que signifier. Si une chose peut se représenter elle-même, ce qui signifie renvoie toujours à autre chose que soi-même. On passe donc à un autre schéma : les concepts sont signes (formels) dans un cadre où signifier et représenter sont clairement distingués.

Ainsi, après avoir présenté cette distinction entre « représenter » et « signifier » (qui sert à montrer dans l'article 2 de la question 1 qu'aucune chose ne peut se signifier elle-même au sens propre), Couto, dans la question 2, utilise un texte où Thomas d'Aquin différencie

---

[1] Soto [*Summulae*, I, cap. 2] (1554), fol. 2r : « Terminus ergo, est vox significativa ad placitum ex qua simplex conficitur propositio, ut homo : unde significare, generaliter dictum est potentiae cognoscitivae aliquid repraesentare. Et signum est quod potentiae cognoscitivae aliquid repraesentat. Quod est duplex : naturale, quod naturaliter repraesentet, ut vestigium : & ad placitum, quod repraesentat ex instituto, ut vox ‚homo‚. Atque, adeo significare apud dialecticum est rem per vocem secundum placitum repraesentare ».

[2] Doyle renvoie à Bartolomé Torres [*Commentaria in XVII Quaestiones Primae Partis S. Thomae de Aquino : De ineffabili Trinitatis mysterio*, q. 27, art. 1, disp. 2 : « Dubitatur quid sit verbum »] (1588), Venetiis, In Officina Iuntarum, fol. 13v. Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*] (2001), p. 185, note 63. La définition du signe se trouve en fait en fol. 12v a-b : « Colligitur insuper quod quanuis signum & verbum re idem sint, ratione tamen distinguuntur : quia verbum dicit realem relationem ad loquentem, signum vero duntaxat relationem rationis ad rem significatam ut liquet ex signi definitione : signum nanque est, quod repraesentat rem aliam a se ».

[3] Meier-Oeser (1997), p. 253-255.

[4] Meier-Oeser (1997), p. 199.

[5] Guillaume d'Ockham [*Quodlibet* IV, q. 3 : « Utrum Deus repraesentet creaturas »] (1980), dans *Opera Theologica*, t. IX, *Quodlibeta septem*, J. C. Wey (éd.), St. Bonaventure / N. Y., St. Bonaventure University, p. 310-314 ; et Pierre d'Ailly [*Conceptus et insolubilia*] (1500), Paris, fol. A2rb ; et (1980), p. 17, pour la traduction anglaise. Cfr. Meier-Oeser (1997), p. 127-128, qui renvoie au fol. B1rb.

implicitement le « manifester » du « signifier », l'un relevant de la sphère de l'être et l'autre de celle de la signification, afin de montrer que les espèces intelligibles sont de véritables signes, et donc que l'on peut bien parler de « signes formels ».

Ce n'est donc pas seulement le fait que Thomas dise que le verbe intérieur est plus proprement signe que le verbe extérieur qui fait de nos concepts (au sens large) des signes, mais plus précisément le fait que ceux-ci ne se contentent pas de manifester ou de représenter (Couto superpose en effet au « manifester » thomiste le « représenter » qui entre en jeu dans la définition de signe) mais qu'ils renvoient à *autre chose*.

§. 1.3. Reconfigurer les doctrines : l'étrange accord de Thomas d'Aquin et de Jean Duns Scot

Nous voulons insister ici sur la façon dont on peut voir s'articuler le choix de ces références thomistes en rapport en particulier avec la position scotiste, ces références étant formalisées chez Couto dans les termes de la question de l'existence des signes formels.

En effet, sans qu'il soit à proprement parler question de faire un usage détourné de la doctrine thomiste, il faut bien rappeler que Thomas ne considère pas les concepts, ni les espèces intelligibles, comme signes. Ainsi, dans son commentaire au *Peri Hermeneias*[1], il dit clairement qu'Aristote n'affirmait pas que les affections de l'âme sont des signes, mais bien des similitudes des choses. La thèse selon laquelle les concepts sont des signes au sens propre est, en particulier pour les auteurs du XVIIe siècle, une thèse scotiste[2], caractéristique d'une tradition anglaise dont Ockham donnera une explicitation et un développement majeur[3].

Cependant, dans certains passages, Thomas semble pencher du côté de l'interprétation scotiste en disant que le concept et l'espèce intelligible sont des signes de ce qu'ils représentent[4]. Ces passages sont certes rares, mais ils acquerront une importance capitale, soit parce qu'ils posent un grave problème herméneutique aux thomistes orthodoxes qui chercheront à dégager leur maître de cette impasse doctrinale (ce sera, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le cas de Poinsot), soit parce qu'ils permettront au contraire de fondre les doctrines des anciens en une seule *doxa*, qui, comme chez Couto, autorise la thèse de l'existence des signes formels.

---

[1] Cité par Panaccio (1999a), p. 213, qui traduit : « Il faut porter attention à ceci qu'Aristote dit que les lettres écrites sont les marques *(notae)*, c'est-à-dire les signes des sons oraux, et les sons oraux, semblablement, les signes des passions de l'âme ; mais à propos des passions de l'âme il dit que ce sont des similitudes des choses : et cela parce que la chose, en effet, n'est connue par l'âme que par quelque similitude existant dans le sens ou dans l'intellect ». Voir Thomas d'Aquin [*Expositio libri Peryermeneias*, cap. 1, lect. 2, n. 9] (1882), dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita, t. 1 : In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posterium analyticorum*, Editio prima, T. M. Zigliara (éd.), Romae, Ex tipographia Polyglotta, p. 13b-14a.

[2] Jean Duns Scot [*Quaestiones super libro primo Peryarmeneias Aristotelis*, q. 2 et 4] (2004), p. 46-60 et 67-70 et [*In duos libros Perihermeneias quaestiones octo*, q. 1] (2004), p. 137-145. Voir Panaccio (1999a), p. 214.

[3] Voir Panaccio (1999a), en particulier p. 214-219.

[4] Bien que l'interprétation habituelle soit de nier le représentationnalisme chez Thomas, il s'agit encore aujourd'hui d'un point de discussion important. Voir Panaccio (2001), p. 185-201 et la bibliographie correspondante.

Cette répartition est néanmoins plus fine qu'une rapide opposition entre orthodoxie des dominicains et assimilation des jésuites[1], puisque, comme on le verra, la plupart des dominicains tendent, à l'encontre de Poinsot, à éviter ces textes pour se concentrer sur la doctrine plus explicite de Thomas, ce qui les conduit à réfuter l'existence des signes formels, ou au moins à ne considérer cette expression comme étant impropre, cette dernière position étant par ailleurs celle qui sera la plus habituellement adoptée dans l'ensemble de la scolastique tardive, comme nous le verrons dans la seconde partie de ce chapitre.

Quoiqu'il en soit, on peut recenser au moins 5 passages dans lesquels Thomas est très près d'affirmer que les concepts et les espèces intelligibles sont des signes.

Claude Panaccio, qui dans *Le Discours intérieur*, retrace ce débat tel qu'il a lieu au XIIIe siècle, cite de Thomas le texte suivant tiré du *Quodlibet* IV, 9, 2 : « Le son vocal est un signe seulement et pas un signifié, tandis que le concept [*intellectus*] est à la fois signe et signifié »[2]. Ce texte est sans doute le passage le plus explicite, mais Thomas ne développe pas cet argument, l'article portant sur la vérité de l'énoncé.

Panaccio mentionne également le texte cité par Couto (*De Veritate*, q. 4, I, ad. 7) ainsi que deux textes traitant du langage des anges : *De Veritate*, q. 9, art. 4, ad 4 et *Summa theologiae*, III, 60, 4, ad. 1. L'intérêt conceptuel du thème est de permettre la problématisation de la corporéité au sein du processus de communication en général. Dans le passage de la question 9 du *De Veritate,* Thomas distingue de l'usage habituel du terme 'signum', comme signe sensible, un usage plus large selon lequel on peut parler de signes intelligibles au sens où le signe est alors ce en quoi (*in quo,* à la différence du *ex quo* qui caractérise le signe sensible) l'esprit appréhende les choses[3].

---

[1] Contre une qualification trop grossière des jésuites par leur syncrétisme, voir De Carvahlo (2006), p. 123.

[2] Panaccio (1999a), p. 211. Voir Thomas d'Aquin [*Quodlibet* IV, q. 9, a. 2] (1996b), dans *Opera Omnia*, t. 25, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma / Paris, Commissio Leonina / Éditions du Cerf, p. 339a : « quorum unum, scilicet uox, est signum et non significatum [tantum], intellectus autem signum et significatum [sicut res] ».

[3] Panaccio (1999a), p. 212-213. Voir Thomas d'Aquin [*De Veritate*, q. 9, art. 4, ad 4] (1970b), p. 289 : « 4. Ad quartum dicendum quod signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo, et secundum hoc signum in angelis non est cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedenti quaestione est habitum ; et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur, et sic angeli cognoscunt res per signa, et sic unus angelus per signum alii loquitur, scilicet per speciem in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum » et [*Summa theologiae*, III, 60, 4, ad. 1] (1906), p. 7. Thomas dans ce texte cite explicitement Augustin : « Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius nisi inquantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua

André De Muralt, au sujet du même problème cite quant à lui *De Veritate*, q. 2, art. 5, ad 17, où Thomas caractérise la représentativité de la ressemblance (« similitudo ») dans l'intellect comme si elle était en quelque manière une entité indépendante[1].

Parmi les textes de Thomas que cite Couto, la réponse à l'argument 7 du *De Veritate,* q. 4, a donc une importance toute particulière en ce qu'il fait partie des rares textes qui pourraient rattacher le dominicain à ceux qui soutiennent que le concept est un signe.

Le traitement des références thomistes permet ainsi à Couto de citer Thomas et Scot dans un même ensemble et comme défendant la même opinion. D'après les textes dont il est question, ces auteurs sont d'accord : on peut parler des espèces intelligibles comme signes, et il y a donc des signes formels.

Le doute plane cependant sur l'objet précis de cet accord. Cela tient à la fois à la rapidité de Couto dans sa référence à Scot et à la place de cette référence après avoir formulé non pas une mais deux thèses thomistes[2]:

- les conceptions de l'esprit sont des représentations de l'essence de Dieu (*Opusculum* 9, q. 2 ; *Contra Gentiles* II, 98 ; commentaire au chap. 1 de la *Lettre aux Hébreux*),
- la signification réside plus proprement dans le verbe mental que dans le verbe oral (*De Veritate*, q. 4, art. 1, ad 7).

En effet, après avoir développé la référence thomiste en résumant la thèse des textes cités, Couto dit ensuite simplement que Scot se range à cet avis[3], en se référant à son commentaire aux *Sentences* (III, dist. 14, q. 3), sans citer ni paraphraser le passage précis qu'il vise.

---

sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quae sensibus offeruntur : sicut Augustinus dicit, in II *de Doct. Christ.*, quod *signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*. Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa ».

[1] Thomas d'Aquin [*De Veritate,* q. 2, art. 5, ad. 17] (1970a), p. 65a : « Ad septimum decimum dicendum quod hoc modo aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum et non secundum quod est in cognoscente existens : similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam ; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente res cognoscitur sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei ; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae est etiam principium cognoscendi materialia et ita singularia ». Voir De Muralt (1993), p. 96.

[2] Doyle n'identifie pas avec certitude le passage cité par Couto et renvoie hypothétiquement à « *In Lib. IV Sententiarum*, III, d. 14, q. 3 ; éd. 1639, vol. 7, p. 305 ? », Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 185, note 83.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « Accedit Scot ».

Or, le contexte de la question 3 de la distinction 14 du livre III du commentaire des *Sentences* de Scot, cité par Couto, est très spécifique. La question est de savoir si le Christ peut avoir une connaissance intuitive de tout[1], étant donné les contraintes qui pèsent sur ce type de connaissance. Une solution semble être de dire qu'il peut l'avoir « in Verbo »[2], ce qui correspond à un type de connaissance intermédiaire, entre la connaissance divine (« de Verbo ») et la connaissance humaine (« a Verbo »), qui est une connaissance des créatures dans le Verbe (le Christ étant l'incarnation du Verbe divin). Cette réponse n'est pas particulièrement originale, on la trouve sous différentes formes, entre autres chez Thomas d'Aquin, et surtout chez Bonaventure, qui fonde une tradition franciscaine que Scot semble suivre ici[3].

Ce passage de psychologie christique ne nous dit cependant rien d'explicite sur ce que Couto veut montrer, à savoir que les espèces intelligibles rendent présents à la puissance les objets qu'elles expriment, et que donc elles peuvent être appelées signes[4]. Scot poursuit cependant en disant de l'espèce infuse puis de l'espèce abstraite, qu'elles ont un contenu représentationnel[5].

Or, que les espèces soient des entités représentationnelles, Scot comme Thomas peuvent le dire, comme d'ailleurs, l'ensemble des auteurs scolastiques. Le passage scotiste ferait donc écho, selon la lecture qu'en fait Couto, à la première des thèses thomistes qu'il évoque, selon laquelle les conceptions de l'esprit sont des représentations, et non pas par rapport à un point de rencontre qui concernerait le verbe mental, sur lequel Thomas et Scot sont au contraire dans une opposition radicale.

---

[1] Jean Duns Scot [*Ordinatio*, III, dist. 14, q. 3 : « *Utrum anima Christi novit omnia in genere proprio* »] (2006), p. 459. Sur la connaissance intuitive chez Scot, Brampton (1965), et plus en général Day (1947). Voir aussi Meier-Oeser (1997), p. 90 et la bibliographie correspondante.

[2] Jean Duns Scot [*Ordinatio*, III, dist. 14, q. 3] (2006), p. 467-468 : « Primo modo non novit omnia in genere proprio – etiam habitualiter – in Verbo, quia obiectum isto modo non est cognoscibile nisi ut actualiter praesens in se vel in aliquo in quo habet esse perfectius quam in se ; sed cognitum hoc modo non est in genere proprio ; non esset igitur nata cognosci 'sessio Petri' nisi praesens esset sessio Petri in se ; et ita cum multa obiecta nec fuerunt nec esse poterunt praesentia illi intellectui secundum exsistentiam [sic] actualem illorum, non poterit habere cognitionem intuitivam illorum ».

[3] Thomas d'Aquin [*Summa Theologiae*, III, q. 9-12] (1903), p. 138a-170b, et Bonaventure [*In Sententiarum*, III, dist. 14, art. II, q. 3] (1887), dans *Opera Omnia*, t. 3, Studio et cura PP. Collegii A S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, p. 312a318b. Voir Sepinski (1948), p. 39 et 73 et suiv.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56.

[5] Jean Duns Scot [*Ordinatio*, III, dist. 14, q. 3] (2006), p. 468 : « tum quia species infusae repraesentant obiectum » et p. 470 : « a specie in phantasmate, quae repraesentat obiectum absolute ».

Les deux auteurs peuvent donc être présentés comme d'accord sur ce point bien que dans aucun de ces passages il ne soit question de qualifier les espèces intelligibles comme signes.

Couto aurait pu en effet citer chez Scot des passages beaucoup plus explicites, mais qui se seraient opposés à la doctrine thomiste. Dans les deux commentaires au *Peri Hermeneias*, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, Scot dit en effet explicitement que l'espèce intelligible est un signe de la chose extérieure : « signum rei in mente »[1]. On trouve par ailleurs des passages similaires et non moins explicites dans les questions sur la *Métaphysique*, et sur les *Catégories*. Enfin, dans le commentaire aux *Sentences* lui-même, Scot écrit : « Intellectio ut est obiecti, est naturale signum eius »[2].

Mais Couto ne se réfère pas à de tels passages, ce qui est d'autant plus notable que Scot est abondamment cité dans le commentaire de Coimbra. S'il l'est certes moins que Thomas, on compte cependant pour les deux premières questions 6 renvois à son commentaire aux *Sentences* de Pierre Lombard, et Couto se réfère également à son commentaire au *Peri Hermeneias* dans l'article 3 de la question 2[3], alors que l'on a déjà pu noter que les références aux commentaires du traité aristotélicien étaient rares (chap. 1, § 2.2).

Mais lors de cette référence à ce texte, Couto vise alors la « celebris Scoti regula » : « un signe d'un signe est un signe de ce qui est signifié »[4] qui s'insère dans la question de savoir si les mots signifient les concepts ou les choses. Il ne retiendra ainsi que ce que dit Scot de la « magna altercatio »[5] autour de la signification des mots (chez Couto l'argument est traité

---

[1] Jean Duns Scot [*In duos libros Perihermenias*, q. 1, ad. 1] (2004), p. 142. Voir aussi [*Quaestiones super libro Peryarmeneias Aristotelis*, q. 2 et 4]. Cfr. Panaccio (1999a), p. 214.

[2] Jean Duns Scot [*Ordinatio*, I, dist. 22, q. unique] (1959), p. 388 (Appendix A), en référence au *Peri Hermeneias.* Voir aussi Jean Duns Scot [*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. VI, q. 3 : « Si itaque omnis conceptus est signum rei »] (1997), R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (éds.), dans *Opera Philosophica* IV, G. J. Etzkorn (éd.), The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y. and The Catholic University of America, Washington, D. C, p. 87 ; Jean Duns Scot [*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 1] (1999), dans *Opera Philosophica* I, G. J. Etzkorn (éd.), The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y. and The Catholic University of America, Washington, D. C, p. 261 : « Ad primum istorum potest dici quod vox non est primo signum rei sed conceptus ».

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 88.

[4] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 3] (2001), p. 88. Nous traduisons : « quod est signum signi, esse signum significati ». Cfr. Jean Duns Scot [*Super primum librum Perihermenias*, q. 2] (2004) p. 45-60.

[5] On trouve l'expression dans Jean Duns Scot [*Ordinatio*, I, dist. 27, ad 1.] (1963), p. 97.

dans la question 3), mais ne mettra pas en valeur sa position sur la nature des espèces et sur la façon dont celles-ci représentent[1].

La rapidité avec laquelle Couto mentionne Scot au sujet de l'existence des signes formels, et l'accord avec Thomas, sous la forme duquel cette référence est présentée, peut s'expliquer par le fait que les textes où Scot est le plus explicite sont aussi les textes où il s'oppose radicalement à la doctrine thomiste du verbe intérieur. Selon cette critique, dont Scot est, au sein d'un courant majoritairement franciscain, l'un des représentants, on aurait ainsi introduit un intermédiaire inutile mais aussi embarrassant qui empêche la possibilité d'une appréhension intellectuelle directe, et donc en particulier la vision béatifique. Le texte le plus emblématique de Scot à cet égard est le traitement de la distinction 27 du premier livre des *Sentences*. Couto renverra à cette dernière distinction, mais dans une référence à Gilles de Rome, qui offre un traitement de la question en accord avec la doctrine de Thomas[2].

[1] C'est d'ailleurs ce dont il est question dans la plupart des commentaires qui présentent la conception de la signification chez Scot selon cet angle sémantique, en le reliant peu à son versant psychologique. Voir Perler (1993), Marmo (1989), p. 161–63, Biard (2006a), p. 46-51.

[2] Panaccio (1999a), p. 196. Sur l'opposition entre Thomas et Scot voir Pini (1999), (2001) et (2013).

§ 1.4. Le problème « Gilles de Rome »

La référence à Gilles de Rome pose d'emblée un problème historiographique. L'importance que Couto lui donne, puisqu'il le cite en deux endroits pour présenter la division entre signe formel et signe instrumental, a, semble-t-il, conduit à penser que Gilles était la source cette distinction. C'est cette position que présente ainsi David Behan, en s'appuyant sur un article de Doyle qui affirmait que la première mention explicite de cette division remontait à Gilles de Rome (*Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, art. 3), Couto lui-même le citant dans l'article 1 de la question 2[1]. Cependant, nous ne trouvons pas une telle terminologie chez l'augustin et il est probable, ainsi que l'indique Meier-Oeser, qu'elle ait été explicitée pour la première fois non pas au XIIIe siècle avec Gilles, mais au XVIe avec des auteurs tels que Domingo de Soto et Pedro da Fonseca. Ceci est d'autant plus vraisemblable que Couto en réalité ne dit pas que Gilles aurait été explicite.

Dans la première mention de cet auteur, Couto cite simplement le commentaire des *Sentences* de Gilles (I, dist. 27, q. 2, art 2 et 4), suivi de Soncinas (*Métaphysique*, XII, q. 59), pour enrichir la référence scotiste (*Commentaire aux Sentences*, III, dist. 14, q. 3), présentée elle-même, par ailleurs, comme on l'a vu, comme étant en accord avec les opinions thomistes et albertistes. Il s'agissait, rappelons-le, de montrer que la division est en accord avec les doctrines des anciens[2].

La distinction 27 du livre I du commentaire des *Sentences* concerne traditionnellement les propriétés et le Verbe[3]. Le Verbe est ici d'abord entendu en un sens théologique, l'un des enjeux étant d'expliquer l'expression canonique « deum de deo, lumen de lumine »[4], et par

---

[1] Behan (2000), p. 535, note 4. Dans son article, Doyle (1985), p. 571, écrivait : « As the Conimbricenses see it, earlier Scholastics did not have an explicit notion of a formal sign, although they did in various ways grasp the reality of the division. The first one explicitly to speak of "formal signs" in this context was Giles of Romes (1243-1316) who is quoted as saying : "Everything by the mediation of which we know something else, necessarily is either itself first known by us or not. If it must be first known, it is an instrumental sign – if not, then it is a formal sign" (Conimbricenses 1607 : q. 2, a. 3, p. 29) ». Outre le fait que la citation en question ne corresponde pas à l'article 3 mais à l'article 1 de la question 2, Doyle cite ici le texte de Couto, mais non celui de Gilles. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 59 et (1607b) col. 17 : « Hanc quoque divisionem idoneam esse ita probabis cum Aegidio in I dist. 3 q. 2. principali artic. 3. Omne id, quo mediante aliud cognoscimus, aut necesse est a nobis prius cognosci, aut non, si debet cognosci, est instrumentale signum, sin minus, formale ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56.

[3] Cfr. Thomas d'Aquin [*In I Sent.*, d. 27, q. 2] (1929-47), t. II, p. 653-665.

[4] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), Venedig, réimp. 1968, Frankfurt, Minerva G. M. B. H., 143v. Doyle renvoie à cette même édition, fols. 146r-147v, voir Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1] (2001), p. 185, note 84.

là-même la relation de paternité et de filialité dans le cas spécifique du Christ. Le texte de référence dans le traitement d'une telle question est le *De Trinitate XV* d'Augustin, livre XV[1]. Mais la distinction 27 est aussi depuis la fin du XIIIe siècle, un des endroits-clefs où est traitée la question de savoir si le verbe est assimilable ou non à l'acte d'intellection[2].

L'étude de cette distinction passe chez Gilles à travers deux questions, la première concerne la doctrine des relations[3] et la seconde (celle que cite Couto) demande si le père est père parce qu'il génère ou s'il génère parce qu'il est père (« Utrum pater sit pater quia generat, vel quia generat est pater »[4]). Cette question est développée à travers 4 articles (ou sous-questions), Couto citant le deuxième (« Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter solum »[5]) et le quatrième (« Utrum verbum semper dicat respectum ad opus »[6]).

Le développement occasionné par la réponse à l'article 2 – Gilles répondra que le verbe divin est dit essentiellement, et pas seulement personnellement – témoigne de la correspondance entre la doctrine théologique du verbe comme Christ et la doctrine philosophique du verbe mental. Gilles tire en effet les conclusions suivantes, dont nous citons les titres en marge : « le verbe ne nomme ni l'espèce intelligible ni l'acte de l'intellect », puis « le verbe n'est pas ce par quoi nous intelligeons formellement, mais ce en quoi [nous intelligeons] »[7]. L'augustin s'inscrit ainsi du côté des thomistes : le verbe n'est pas assimilable à l'acte d'intellection, c'est un objet intérieur distinct, qui en est le terme et le résultat, produit *à partir* de l'espèce intelligible.

Il s'agit du traitement traditionnel, en particulier depuis Thomas d'Aquin, du modèle psychologique qu'Augustin propose pour expliquer la relation trinitaire, où le rapport de l'esprit au *verbum mentis* est pris comme modèle de l'engendrement du *Verbum*-Christ-Fils par le Père en Dieu[8]. Notons cependant que si l'on peut ici assimiler la position de Gilles de

---

[1] Gilles cite en particulier Augustin, *De Trinitate XV* [11] : « Verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet ». Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 147r.

[2] Panaccio (1999a), p. 193.

[3] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 144r.

[4] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 145r.

[5] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 146r.

[6] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 147r.

[7] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 146rv, titres en marge : « Verbum non dicit speciem intelligibilem nec actum intellectus », et : « verbum non est id per quod fornaliter intelligimus, sed illud in quo ».

[8] Panaccio (1999a), p. 94.

Rome à celle de Thomas d'Aquin, ce traitement mériterait d'être étudié à part entière, afin d'en dégager l'originalité intrinsèque. Si l'on sait en effet que Gilles de Rome s'est distingué de la voie thomiste sur la question du langage angélique, une étude précise de sa position sur le *verbum mentis* est encore à réaliser, et l'on peut regretter, comme le note Marmo, que Panaccio n'ait pas intégré les textes de l'augustin à son histoire du discours intérieur, car ceux-ci pourraient bien constituer une charnière entre la conception thomiste et la conception ockhamiste du langage mental[1].

Une telle étude échappe au cadre de notre travail, et nous nous contenterons ici de constater que Gilles, tout en se ralliant à la réponse thomiste sur la question du verbe mental (le verbe intérieur est ce que j'intellige lorsque j'intellige une chose x, à différencier de la *species* et de l'acte), formule cette position d'une façon précise[2] :

> C'est donc le verbe dans l'esprit qui est ce que signifie le verbe dans la voix, car par là ceux [les choses] qui sont dans la voix sont le signe de ceux qui sont dans l'âme, mais la voix extérieure ne signifie pas l'espèce intelligible ni l'acte de l'intellect, mais son concept.

Une même relation sémiotique joint ainsi la voix aux affections de l'âme (nous continuons à les appeler ainsi) et celles-ci aux choses. Cette dernière relation est sous-entendue mais le fait que les affections de l'âme soient elles aussi des signes, est exprimé assez clairement.

Couto citait également l'article 4 de la même question 2 de cette distinction 27. Gilles y affirme que le verbe n'est pas toujours dit par rapport à l'œuvre, car on peut entendre le verbe selon deux acceptions, ou comme lui-même, à savoir comme verbe, ou comme différent de lui-même, à la façon d'une image. On en trouve un écho dans la suite du texte de Couto, où celui-ci ajoute que les signes formels sont les images ou les ressemblances des choses, qui imprimées dans la puissance cognitive portent à leur connaissance, alors que les signes instrumentaux en étant eux-mêmes connus, cause la connaissance de quelque chose d'autre[3].

---

[1] Marmo (2010), p. 178, note 27.

[2] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 146r : « Igitur hoc est verbum in mente quod significat verbum in voce, quia ea quae sunt in voce signa eorum que sunt in anima: sed vox exterior non significat speciem intelligibilem nec actum intellectus, sed conceptum eius ».

[3] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 147r : « Primo seipsum, vel verbum. Secundo alia a se et a verbo, et est simile de verbo sicut de imagine ». Cfr. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Formalia porro signa sunt, imagines, et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam. Instrumentalia, quae cognita efficunt alterius rei cognitionem ».

Mais surtout, et c'est sans doute ce qui a fait penser que Gilles était la source explicite de la question des signes formels, le jésuite reprend ensuite plus particulièrement Gilles de Rome et cite de nouveau l'*In Primum Librum Sententiarum*, cette fois à la troisième distinction pour montrer la légitimité de la division[1] :

> Avec Gilles de Rome, livre I, dist. 3, q. 2, article principal 3, on voit que cette division également est adéquate pour la raison suivante. Il est nécessaire que tout ce à travers quoi nous connaissons quelque chose d'autre soit ou connu de nous préalablement, ou non. Si cela doit nous être connu [préalablement], c'est un signe instrumental ; sinon c'est un signe formel. On l'appelle formel parce qu'il cause la connaissance en informant, comme nous le dirons bientôt, soit en tant que terme soit en tant que principe.

Couto revient ici sur le critère de la connaissance préalable, ainsi que sur l'appellation de 'signe formel'. C'est donc au moins l'un de ces deux points qui sera évoqué par Gilles. Couto cependant ne dit pas que l'on doit trouver chez cet auteur la division explicitement exprimée.

La distinction 3 du premier livre des *Sentences* concerne la possibilité de la connaissance de Dieu à travers le vestige des créatures. L'article 3 de la question 2[2], traite donc bien de la connaissance de quelque chose à travers quelque chose d'autre[3], et surtout quelque chose d'autre qu'on ne connaît pas (l'enjeu est évidemment la connaissance de Dieu, Gilles prend également l'exemple d'Hercule qu'on peut connaître par image). L'augustin répond en tout cas par l'affirmative, en développant diverses distinctions sur l'image, mais aussi et surtout en ce qui nous concerne en rappelant le déroulement du processus de la connaissance par les *species*, en quatre étapes[4] : on acquiert d'abord (1) les espèces des corps sensibles, (2) ce sont ces espèces qui informent les sens (3) elles informent ensuite la mémoire, puis (4) la *cogitatio*. Tout ceci est parfaitement classique. Ce qui est important ici est la façon dont Gilles de Rome

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58. Nous traduisons : « Hanc quoque divisionem idoneam esse ita probabis cum Aegidio in 1. dist. 3. q. 2. principali art. 3. Omne id, quo mediante aliud cognoscimus, aut necesse est a nobis prius cognosci, aut non, si debet cognosci, est instrumentale signum ; sin minus, formale. Quod idcirco formale dicitur, quia causat cognitionem informando, aut in ratione termini, aut in ratione principii, ut mox dicemus ». Doyle renvoie à Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, d. 3, q. 2, art. 3] (1521), fol. 27r-v. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*] (2001), p. 185, note 86. Voir aussi Behan (2000), p. 535, note 4.

[2] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 27r : « Tertio queritur respectum [sic] quorum obiectorum sumatur imago trinitatis in anima ».

[3] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 27r : « quando aliquid cognoscit aliud mediante alia ».

[4] Gilles de Rome [*In Primum Librum Sententiarum*, I, dist. 27, q. 2] (1521), fol. 27r : « Nam primo est invenire speciem corporis sensibilis extra. Et ex ista specie gignitur secunda species, que informat sensum, utputa visum ; ex hac gignitur tertia que informat memoriam ; ex illa autem procedit quarta que informat aciem cogitantis, et ita sunt ibi quatuor species que coniucte per intentionem voluntatis efficunt tres trinitates ».

insiste sur la fonction de la *species* qui est d'*informer* aux différents stades de la connaissance, les différentes facultés.

Là encore, de façon similaire au cas de Scot, il y avait dans le corpus attribué à Gilles de Rome des passages plus clairs que les deux textes cités par Couto, au sujet de la dénomination des concepts comme signes. Dans l'*Expositio* du *Peri Hermeneias*, qui circulait sous le nom de l'augustin, le passage aristotélicien du premier chapitre était interprété ainsi[1] :

> les mots écrits sont les signes [*note*] des mots prononcés [*vocum*], et les mots prononcés sont signifiés par les mots écrits, et ils sont signes des passions, les passions sont signifiées par les mots prononcés, et elles sont signes des choses, et les choses sont ainsi ce qui est signifié et ne sont pas signes.

Les passions de l'âme sont donc très clairement des signes des choses. Il ne s'agit toutefois pas seulement pour Couto d'affirmer cela, mais de justifier une division qu'on ne trouvait pas chez les anciens, autrement dit de légitimer un vocabulaire technique, ce pourquoi la référence à la distinction 3 du commentaire des *Sentences*, qui fait usage du vocabulaire de l'*information*, paraît plus adaptée.

D'autre part, les références à des textes variés, dont aucun n'est un commentaire au *Peri Hermeneias*, permet à Couto d'éviter toute polémique et de conforter sa terminologie, et la doctrine du signe formel, sans faire mention des passages où ces différentes *auctoritates*, présentées ici en un bloc homogène, devraient clairement s'opposer.

---

[1] Pseudo Gilles de Rome [*Expositio in artem veterem*] (1507), fol. 47vb : « illa quatuor se habent per ordinem, littere, voces, similitudines et res : littere sunt note vocum : et voces sunt significate a litteris : et sunt signa passionum : passiones sunt signate a vocibus : et sunt signa rerum. Et res sunt ita signate quod non sunt signa ». Rappelons que le véritable auteur de ce commentaire est Guillaume Arnauld. Voir plus haut, p. 62 et 68. Meier Oeser (1997), p. 78-79, cite Gilles de Rome comme auteur de l'*Expositio* et le place ainsi Gilles de Rome aux côtés de Roger Bacon et du Pseudo-Kilwardby, de Nicolas de Paris, et Lambert de Lagny qui caractérisent tous le concept comme signe.

§ 1.5. La référence contemporaine : Soncinas

A la suite de Scot et de Gilles de Rome, Couto conclut sa liste de références justifiant de la division entre signe formel et signe instrumental par un renvoi à Soncinas (Paulus Barbus), dominicain italien du XVe siècle. Après Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Gilles de Rome qui représentent les « Anciens », dont parle Couto, ce dernier opère un saut temporel et se réfère à l'un de ses précurseurs immédiats.

Le texte cité est celui de sa *Métaphysique*, livre XII, q. 59. Il n'est question dans ce texte ni du signe à proprement parler ni du *verbum*. La question 59 est celle de savoir « si les intelligences s'intelligent formellement par elles-mêmes », ce à quoi Soncinas répond par la négative[1].

Couto cite le passage pour ce que Soncinas y dit de l'intellection et des *species*. Le dominicain conclut en effet, en réponse au cinquième argument[2] :

> Et parce que ces espèces représentent en premier lieu des quiddités sensibles à partir des images, desquelles elles ont été causées, la connaissance première de l'âme intellective ne peut être relative à elle-même, mais seulement relative au sensible

Les espèces sont donc bien dites « représenter » à partir des images, des *phantasma*, qui les causent. De par la définition du signifier comme représenter quelque chose à la puissance cognitive, les espèces peuvent donc être dites signes. Soncinas précise le cadre de l'emploi de cette description en réponse au sixième argument, en disant qu'on peut entendre de deux manières qu'un certain objet est le moyen de sa propre compréhension : d'une première manière, positivement, parce qu'il s'agit d'une certaine chose intermédiaire entre l'objet et l'intellect, comme on dit de l'espèce intelligible qu'elle est un moyen et en ce sens, on concède que rien n'est un moyen par rapport à soi-même, d'une seconde manière négativement, comme l'objet connu, ce qu'on ne peut pas dire des espèces intelligibles[3].

---

[1] Soncinas [*Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, XII, q. 59 : « Utrum intelligentia intelligant se per seipsas formaliter »] (1579), Lugduni, Pesnot, p. 346a-348a, voir p. 346a : « Et videtur quod non ». Doyle cite l'édition de Venise (1588), réimprimée (Frankfurt, Minerva) en 1967, p. 389-391, édition que nous n'avons pu consulter. Voir Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1] (2001), p. 185, note 85.

[2] Soncinas [*Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, XII, q. 59] (1579), p. 348a. Nous traduisons : « Et quia illae species repraesentant primo quidditates sensibiles, a quarum phantasmatibus causatae sunt : ideo prima notitia animae intellectivae non potest esse respectu sui, sed est tantum respectu sensibilium ».

[3] Soncinas [*Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, XII, q. 59] (1579), p. 348a : « quod aliquod obiectum esse medium intelligendi se, potest intelligi dupliciter. Uno modo positive : quia, scilicet est quaedam res media inter se & intellectum eo modo quo species intelligibilis dicitur medium […] Alio modo dicitur aliquid esse

Il affirme utiliser le premier sens dans son argumentation[1] : l'espèce est une chose (*res*) intermédiaire entre l'objet et l'intellect, et elle représente le premier au second. Malgré ce que concevoir l'espèce comme une chose a de problématique, ce passage permet de soutenir clairement que l'espèce peut être appelée signe, au sens où sa fonction ne se restreint pas au simple représenter, mais doit être comprise comme un véritable signifier. Elle est un moyen et rien n'est un moyen par rapport à soi-même. Or, dans l'article 2 de la question 1, Couto montrait bien que rien ne se signifie proprement soi-même[2], ce qui constitue la différence essentielle entre représenter et signifier. L'espèce peut donc bien être appelée « signe formel ».

Soncinas n'a apparemment pas fait usage de la division ni n'aurait développé la doctrine du signe de manière particulière[3]. Il paraît peu probable qu'il l'ait fait dans les questions à la *Métaphysique*. Sa logique semble ne comprendre que le commentaire à l'*Isagoge* et aux *Catégories*. Son commentaire aux *Sentences* est un résumé de Jean Capreolus.

Ce dominicain du début du XVe siècle est fameux pour faire figure de pilier du renouveau thomiste à cette époque et de la défense de l'orthodoxie du maître. On relève de plus la citation, par Suárez, dans son traité *De Angelis*, d'un traité *De Signis* de Capreolus[4]. Cette mention est néanmoins trop vague pour être vérifiée facilement.

Une étude précise de ces textes serait sans doute d'une aide importante pour la compréhension de l'origine de la division entre signe formel et signe instrumental. Nous en resterons cependant à ces considérations, dans la mesure où Couto ne cite à cet endroit, que Soncinas, notre but n'étant pas ici de trouver cette origine elle-même, mais de caractériser l'usage des références utilisées par Couto dans un premier temps et de mesurer la diffusion de la division au début de l'époque moderne dans un second temps.

---

medium respectu sui privative, sive negative: quia, scilicet est obiectum cognitum : & tamen nulla species concurrens ».

[1] Soncinas [*Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, XII, q. 59] (1579), p. 348a : « & sic conceditur quod nihil est medium respectu sui, ad quem sensum procedit tota illa ratio cum probationibus suis ».

[2] Couto [*Conimb*., *In libros de interpretatione*, I, 1, q.1, art.2] (2001), p. 46 : « nihil se ipsum proprie significare ».

[3] Nous nous sommes restreints à une recherche concentrée sur les lieux les plus probables de développement d'une réflexion sur le signe. Voir Soncinas [*In universalia seu Isagogen Porphyrii et Aristotelis Praedicamenta subtilis et lucida expositio*] (1587), Venetia, apud Michaelem Berniam Bibliopolam Bononiensem et Soncinas [*Epitomes quaestionum Ioannis Capreoli, super libros Sententiarum*] (1580), Lugduni, apud Carolum Pesnot. Remarquons que Meier-Oeser (1997), malgré l'exhaustivité qui le caractérise, ne cite pas cet auteur.

[4] Suárez [*De Angelis*, II, cap. 26, sect. 10] (1856), p. 238 : « et in hoc sensu loquitur de signis Capreolus, cum D. Thoma supra ».

Il faut donc conclure, bien qu'avec quelques précautions, que Soncinas, comme les autres références, plus anciennes, n'est pas cité comme origine expresse de la division, et qu'il n'a pas développé de façon originale la question des signes. Cette absence de développement de la doctrine des signes est d'autant plus probable que Soncinas, qui, comme on l'a vu au début de ce chapitre, n'est pas l'auteur moderne le plus cité par Couto, celui-ci se référant prioritairement à Fonseca chez les jésuites, à Ferrara, Cajetan et Soto chez les dominicains, n'est cité que deux fois dans les deux premières questions, et c'est à la même question de sa *Métaphysique* que renvoie en ces deux occurrences Couto[1].

Nous devons donc en rester à cette conclusion suivant laquelle les auteurs dans les textes cités par Couto dans l'article 1 de la question 2 soutiennent de façon seulement indirecte la thèse affirmant que les espèces intelligibles sont des signes formels, parce qu'ils caractérisent la fonction de ces *species* par le représenter, avec des formulations et dans des contextes qui permettent de les classifier comme signes, et donc de justifier l'appellation de signe formel.

L'analyse des références utilisées par Couto dans de l'article 1 de la question 2 du commentaire au *Peri Hermeneias* a permis de nous assurer que la division signe instrumental/signe formel ressort à son époque d'une terminologie neuve. Le besoin de légitimation et l'absence de cette appellation dans les textes cités en sont la preuve la plus évidente. Couto justifie cette division des signes au prix d'un nivellement de ses références, qui semble gommer la présence d'un éventuel débat sur la question de la dénomination des concepts comme signes.

Après la seconde référence à Gilles de Rome, Couto conclut[2]:

> Nous préférons ces divisions, parce qu'elles procèdent par le moyen de différences entre les signes qui sont propres, intimes et maximalement opposées. Car signifier de par sa propre nature et signifier de par le bon vouvoir [*ex beneplacito*] de quelque chose d'autre, sont des façons [de signifier] qui sont diamétralement opposées l'une à l'autre. De la même façon, signifier parce que l'on est soi-même ce qui est connu et signifier sans avoir à être connu, qui sont les différences du signe formel et instrumental, sont diamétralement opposées l'une à l'autre.

---

[1] Cfr. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 2] (2001), p. 46.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58. Nous traduisons : « Praeferimus has divisiones, quia procedunt per proprias et intimas differentias signorum et maxime oppositas ; nam significare ex propria natura, et ex beneplacito alterius, sunt modi ex diametro repugnantes ; similiter per sui cognitionem, et absque cognitione, quae sunt differentiae signi formalis, et instrumentalis, sibi ex adverso opponuntur ».

Les références citées par Couto, bien qu'elles ne fassent pas elles-mêmes mention explicite de la division, lui ont donc permis de la légitimer, et de la placer au rang de division principale du signe, aux côtés de la division entre signe naturel et signe conventionnel.

2. Diffusion

En matière de sources, nous nous sommes restreints aux références citées par Couto. Il s'agit maintenant de quitter cette méthode, pour mesurer la diffusion de la division entre signe formel et signe instrumental, dans des textes scolastiques contemporains ou postérieurs à celui de Couto, et non cités par lui. Sur cette partie repose la validité de notre hypothèse de départ. En effet, de deux choses l'une : ou bien la division entre signe formel et signe instrumental ne constitue qu'un hapax philosophique et auquel cas, il est normal que des auteurs, même formés dans un environnement scolastique, démontrent en méconnaître ou en éluder l'existence ; ou alors cette division était largement diffusée et il est dès lors significatif qu'ils l'omettent, et surtout, qu'ils ne reprennent pas, en retournant à une conception du signe strictement instrumentale, la référence augustinienne précédemment critiquée et qui plaidait pour un tel modèle. Il faudra pour cela reconstruire dans son ensemble le débat scolastique tardif sur le signe en général et sur l'existence des signes formels en particulier. On dégagera ainsi les différents pivots autours desquels s'articulent différents types d'opposition.

Couto, comme nous l'avons vu, adopte clairement une position de défense de la division signe formel/signe instrumental, faisant ainsi du signe formel le signe par excellence. Bien qu'il accorde une grande importance à la légitimation historique de la division, elle n'est pas explicitée dans les textes qu'il cite.

La question des sources précises de Couto est secondaire dans la démarche qui caractérise ce travail. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, Fonseca est, avec Domingo de Soto, l'un des premiers à exposer la division entre signe formel et signe instrumental, sur la base de la distinction entre *significare formaliter* et *significare instrumentaliter*, que l'on trouve chez Pierre d'Ailly[1]. Nous intégrerons bien sûr ce texte de Fonseca, mais ce qu'il s'agit avant tout de faire est de replacer la division de Couto dans un contexte plus large afin de dégager une tendance doctrinale générale par rapport à l'existence des signes formels, et d'évaluer, quelle que soit cette position, la diffusion de la division.

Meier-Oeser dans son ouvrage *Die Spur des Zeichens*, dans la partie consacrée à la seconde scolastique, ou, comme il l'appelle, la scolastique post-tridentine, présente la division entre

[1] Meier-Oeser (1997), p. 240.

signe formel et signe instrumental et consacre un paragraphe au statut du concept comme signe[1]. Il conclut sur la critique la thèse foucaldienne de la « réduplication » de la représentation et montre qu'elle constitue en fait un retour à une conception du signe comme strictement instrumental. Ce retour, dans la scolastique tardive, ne s'effectue pas de façon homogène, et Meier-Oeser dégage différentes positions sur la question du statut sémiotique du concept, qui se résout à travers la division entre signe instrumental et signe formel.

Il ressort de cette reconstruction que la position la plus répandue est celle qui démontre de fortes réticences par rapport à cette division. Elle est un objet pour le moins controversé chez de nombreux jésuites, parmi lesquels Pedro da Fonseca, Francisco Duarte, Francisco Suárez, Paulus Vallius, Sebastián Izquierdo, ainsi que les jésuites d'Alcalà (le *Collegium Complutense*), et André Semery[2]. Chez ces auteurs, l'appellation de 'signe formel', bien qu'elle ne soit pas clairement rejetée, est dite impropre et le véritable signe est le signe instrumental, autrement dit celui qui correspond à la définition augustinienne. Cette position cependant n'est en rien l'apanage des jésuites, puisqu'elle sera également tenue par des auteurs tels que l'érudit Scipione Chiaramonti, les dominicains Domingo de Soto, Samuel de Lublino, Domingo Bañez, le franciscain John Punch (Johannes Poncius), et les bénédictins Matthaeus Weiss et plus tardivement, au XVIIIe siècle Placidus Rentz et Veremund Gufl[3].

Meier-Oeser s'arrête ensuite plus longuement sur les dominicains pour montrer de quelles positions périphériques est entourée cette attitude critique globale par rapport à l'existence

---

[1] Meier-Oeser (1997), p. 238-250 et 251-262.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 251-254. Fonseca est simplement nommé, p. 251. Pour les autres références : Suárez [*De Angelis*, II, cap. 26, sect. 10] (1856), p. 237-238 ; Paulus Vallius ou Paolo Valla [*Logica, In duos libros Aristotelis de Interpretatione seu Perihermenias*, I, cap. 3] (1622), Lugduni, t. I, 611b ; Sebastián Izquierdo [*Pharus scientiarum*, Disp. II, q. 5, hypothesis 2] (1659), Lugduni, 104b ; Collegium Complutense [*Artium Cursus, Liber primus de vocibus simplicibus, scilicet terminis et eorum proprietatibus,* cap. 1] (1624), Compluti, Apud Ioannem de Orduña, p. 15-16, Meier-Oeser mentionne l'édition de 1668, réimp. par Hildesheim en 1977, p. 7 dans cette édition ; ainsi que Semery [*Triennium philosophicum*] (1688), 3e éd., Köln, p. 645 et Duarte [*Commentaria in universam logicam Aristotelis*] (1585-86), MS : Burgsteinfurt, Arnoldinum 4 G. I., fol. 5v, que nous n'avons pas pu consulter.

[3] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v ; de Lublino (Lubelczyk ou Wierzchonski) [*In univ. Arist. Logicam quaest., Lib. I, Periherm.*, cap. 1, art. 1] (1620), Coloniae Agrippinae, p. 386 ; Weiss [*Logica, Peri Hermenias*, I, commentatio 1, art. 1] (1627), Salisburgi, p. 10 ; Bañez [*Inst. Minores dial.,* I, tract. I, cap. 2] (1618), Coloniae, p. 35-36 ; Poncius [*Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Disp. XIX in libros de Interpretatione*, q. 1] (1659), Lugduni, p. 266 ; Chiaramonti (Scipio Claramontius) [*De Coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus. σημείωτικη Moralis, seu de Signis*, I, cap. 3, §. 3] (1625), Venetiis, Ex Officina Marci Ginammi, p. 10 ; Rentz [*Philosophia*, t. I, *Logica,* Disp. IV, *Perihermenias*, q. 1, art. 1] (1714), Altdorffii ad Vineas, p. 535 ; Gufl [*Philosophia scholastica universa,* Pars 1, t. 1, art. 1, §. 1 et 2] (1750), Ratisbonae, Typis & Sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, p. 21-28. Sur Chiaramonti, voir chap. 4, p. 356.

des signes formels. Il cite Francisco de Araujò (1617), qui rapporte à ce sujet deux positions concurrentes au sein même de son ordre[1] :

- celle qui considère que cette définition ne s'applique qu'aux signes instrumentaux, perceptibles par les sens, c'est la position de Domingo de Soto.

- celle qui défend la définition augustinienne comme définition générale des signes et qui conclut qu'il n'y a que des signes sensibles, cette position étant adoptée par Domingo Bañez.

La position de Soto est cependant différente de celle de Couto, lequel défend fermement comme on l'a vu l'existence des signes formels, elle est plutôt une position de compromis, avec les incohérences que celui-ci entraîne souvent. Nous y reviendrons.

Bañez en revanche fournit l'exemple d'une critique très forte de l'appellation et effectue un retour radical à Augustin. En s'appuyant sur la définition du *De Doctrina Christiana,* il montre que celle-ci suppose que le signe, pour fonctionner, requiert deux connaissances (« duae notitiae ») : celle du signe et celle de la chose à laquelle il renvoie[2]. Il adresse ensuite sa critique à « certains modernes », dont la manière de parler serait inappropriée car le signe désigne la chose mais ne la rend pas présente[3]. Les concepts se voient ainsi privés du *significare*.

Soto et Bañez présentent au fond une même attitude critique, l'une étant moins radicale que l'autre. Dans le premier cas, cependant, la définition augustinienne continue d'être perçue

---

[1] de Araujò [*Commentatorium in universam Aristotelis Metaphysicam,* lib. 3, q. 2, art. 2, dub. 1] (1617), Burgis et Salmanticae, p. 350b-351a. Après avoir cité la définition augustinienne du *De Doctrina Christiana*, II, 1, il écrit : « De sensu autem illius non est idem modus sentiendi apud omnes. Nam Soto libro primo Summularum cap. 2. lect. 1 sentit in hac definitione solum comprehendi ab Augustino signa instrumentalia. [...] Sed alij existimant, hanc diffinitionem esse adaequatam signi ut sic, quia in ea sunt sententia, ut putent, rationem signi proprie salvari in solis signis sensibilibus et instrumentalibus, de quorum numero fuit Bañesius noster ».

[2] Bañez [*Inst. Minores dial.*, I, tract. I, cap. 2] (1618) p. 35-36 : « In primis utamur doctrina D. Augustini, signum ita diffinientis. Signum est, quod praeter speciem quam ingerit sensibus aliquid aliud facit in cognitionem venire. [...] Requiruntur enim duae notitiae, ut signum suam significationem erga nos exerceat. Altera notitia est ipsius rei, quae signum est. Altera notitia est rei significatae. Si enim ignis nullam notitiam habeas, numquam fumus tibi ignem significabit, quamvis de se significativus sit ».

[3] Bañez [*Inst. Minores dial.,* I, tract. I, cap. 2] (1618) p. 36-37 : « Non desinam hoc in loco advertere, quam improrie loquantur quidam moderni, dum aiunt mentales conceptus signa esse rerum, quas expresse, et seipsis formaliter repraesentant. Etenim, etiam secundum Latinae linguae proprietatem, ratio signi, et significandi imperfectam repraesentationem in se habet respectu rei repraesentatae. Nam profecto si quis expresse aliquam veritatem doceat, inepte diceremus illam significasse. Qui enim significat, non ex integro rem praesentem facit. Et quia voces mentales conceptus, non expresse, et formaliter repraesentant, sed instrumenta quaedam sunt, quae non adaequant rei significatae perfectionem : idcirco proprie signa, et significare dicuntur. At vero mentales conceptus quia omnem perfectionem rei repraesentatae in seipsis formaliter in esse intelligibili continent, ideo non signa, sed imagines expressae rerum dicendi sunt. Sicut et Verbum in divinis imago, quidem est Patris, non autem signum ».

comme partielle, ne définissant qu'un certain type de signe. Bañez au contraire présente une attitude que Meier-Oeser qualifie de conservatrice, qui rompt en fait radicalement avec la tradition scolastique médiévale en adoptant la définition augustinienne comme définition générale des signes, ce qui le conduit à une séparation radicale de la signification (de la désignation) et de la représentation.

A ces deux variantes de la critique de l'appellation de 'signe formel' s'oppose la position de défense de l'appellation, celle d'Araujò lui-même et celle de Poinsot[1], Couto n'étant pas mentionné ici puisque Meier-Oeser se concentre sur le débat interne à l'ordre des Prêcheurs. Cette position passe par une réélaboration puissante du signe pensé selon la catégorie de la relation[2], comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre au sujet de Poinsot.

Meier-Oeser conclut cet exposé des différentes positions sur le statut du concept comme signe sur la thèse du triomphe de l'opinion de Bañez, c'est-à-dire celui de la faction conservatrice du thomisme et orientée de manière radicale vers le concept augustinien[3]. Ce triomphe se manifesterait dans la philosophie extra-scolastique des XVIIe et XVIIIe siècles, caractérisée par un retour à une conception du signe comme strictement sensible.

Si nous adhérons au contenu essentiel de cette thèse, il faut cependant préciser, d'une part, qu'il ne s'agit pas de faire de Bañez l'auteur sur lequel se fonderait un tel retour. Meier-Oeser lui-même en convient et rappelle, en le comparant sur ce point à Ockham, sa posture périphérique dans le débat sémiotique[4]. De notre côté, nous avons choisi le commentaire de Couto au *Peri Hermeneias* pour présenter la division, en raison de la diffusion extrême de la *Dialectique* de Coimbra. Pareillement, nous présenterons ici les diverses positions sur la question, selon un corpus sélectionné selon ce même critère de la diffusion, et ce parce qu'il s'agit, en fin de compte, de prendre la mesure de l'absence de la référence augustinienne chez les auteurs extra-scolastiques traitant du signe comme d'un objet thématique. Nous voudrions insister, d'autre part, sur le fait que ce retour à la définition augustinienne, que

---

[1] de Araujò [*Commentatorium in universam Aristotelis Metaphysicam,* lib. 3, q. 2, art. 2, dub. 3] (1617), p. 362b-363b et Poinsot [*Log.* II, *Sup. lib. Perihermenias*, q. 22, art. 1] (1930), p. 696b.

[2] Meier-Oeser (1997) consacre à ces auteurs deux paragraphes spécifiques, voir p. 205-234.

[3] Meier-Oeser (1997), p. 261.

[4] Meier-Oeser (1997), p. 260. La comparaison avec Ockham ne repose que sur la similarité de l'antagonisme entre la postérité de leurs thèses et leur position périphérique dans les débats de leur époque. Sur le fond, Bañez se situe en revanche en parfait contrepoint par rapport à Ockham, lequel affirmait, contre la théorie de la *species* que la connaissance de ce qui est représenté était une condition nécessaire du fonctionnement de la représentation, raison pour laquelle les concepts ne représentent pas mais sont des signes au sens propre.

Meier-Oeser qualifie de « conservateur »[1], ne l'est en réalité que dans un sens très large et quelque peu contradictoire du terme puisque le retour à la source augustinienne se fait contre toute une tradition scolastique parfaitement implantée depuis le XIIIe siècle, tradition qui avait critiqué ladite définition pour la remplacer par une autre, plus large. Ceci explique d'ailleurs pourquoi la position dominante est celle d'un retour qui opère avec une extrême prudence et qui ne semble pas entièrement s'assumer. Il conviendra dès lors de regarder de près les modalités de cette position dominante et surtout la façon dont elles traitent la référence à Augustin. Ceci nous permettra enfin de montrer que les diverses positions que l'on peut individuer ne recoupent pas systématiquement le clivage des ordres religieux.

Sans prétendre nullement à l'exhaustivité de cette reconstruction, nous étudierons donc le traitement de la division chez des auteurs scolastiques majeurs, largement diffusés. Nous avons pris le parti, selon ce critère de diffusion, et en particulier de diffusion chez des auteurs extra-scolastiques, de suivre les choix adoptés par Etienne Gilson dans son *Index scolastico-cartésien*[2].

Il est vrai que Gilson vise à rendre des échos scolastiques qui éclaireront la philosophie cartésienne en choisissant des auteurs qui reflètent l'esprit de l'enseignement au collège de La Flèche. On pourrait nous reprocher de nous en tenir à un corpus, dont on a reconnu depuis sa parution qu'il réclamait certains ajustements[3], et qui surtout est ordonné à la connaissance d'un auteur que nous n'étudions pas spécifiquement[4]. On se contentera de rappeler ici que nous ne cherchons pas à établir des filiations matérielles mais plutôt de discerner les courants principaux, les jeux de références, les divisions et les définitions que l'on ne pouvait manquer de connaître. Le corpus de Gilson présente des auteurs extrêmement diffusés, à la Flèche certes mais aussi dans la plupart des grands centres d'enseignement du début du XVIIe siècle. Les jésuites prédominent. Nous y trouvons les commentateurs de Coimbra, c'est-à-dire Couto et l'initiateur des commentaires Pedro da Fonseca, ainsi que Antonio Rubio, Francisco de Toledo, Francisco Suárez. Gilson y ajoute seulement le cistercien Eustache de Saint Paul, et bien sûr Thomas d'Aquin, qui constituait la

---

[1] Meier-Oeser (1997), p. 261 : « Denn der 'neue' Zeichenbegriff der außerscholastischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts wird im wesentlichen gerade derjenige von Bañez und der stärker am augustinischen Zeichenkonzept orientierten konservativen Fraktion der Thomisten sein ».

[2] Gilson (1979), p. I-IX.

[3] Cfr. en particulier Agostini (à paraître).

[4] Sur Descartes néanmoins voir chap. 3, §. 1.1 et 2.1.

base de l'enseignement en théologie à la Flèche, mais que nous ne reprendrons pas ici, puisque nous avons traité la partie proprement médiévale dans la section précédente de ce chapitre.

Pour équilibrer ce corpus majoritairement jésuite, nous y avons ajouté les auteurs, dominicains, diffusés et connus pour avoir traité la question de la définition et des divisions des signes : Domingo de Soto et Jean (João) Poinsot. Notre analyse des modalités de la division entre signe formel et signe instrumental sera complétée dans un second temps par la prise en considération de son traitement dans les lexiques philosophiques les plus fameux de l'époque : ceux de Goclenius, de Micraelius, et de Chauvin.

§ 2.1. Modalités d'un retour scolastique à la définition augustinienne du signe

A travers l'analyse du passage de l'article 1 de la question 2 du commentaire au *Peri Hermeneias* de Couto, nous avons dégagé divers points de partage qui semblent structurer le débat sur l'existence des signes formels. Celle-ci dépend directement de la définition du signe que l'on adopte. Si l'on radicalise les positions :

- ou le signe est défini selon le modèle de la définition augustinienne et il n'y a que des signes instrumentaux,

- ou l'on critique cette définition en adoptant une définition plus large du signe comme « représenter quelque chose d'autre à la puissance cognitive », et l'on admet ainsi l'existence de signes formels.

Dans ce second cas on ôte à la définition augustinienne le critère de la sensibilité pour ne conserver que la duplicité signe/signifié (*aliud aliquid*). Mais il faut préciser que ceci constitue déjà en soi un retour relatif à la conception augustinienne.

Nous avons vu que la scolastique tardive ibérique héritait, dans un mouvement notable de *translatio studiorum*, des méthodes et des conceptions qui caractérisaient l'école de Paris de John Mair et de ses disciples écossais. Or, chez les représentants de cette école, la signification avait fini par être considérée explicitement comme synonyme de représentation (ou manifestation), et même encore plus largement de « faire connaître »[1].

Le retour des espagnols, dans les années 20 du XVIe siècle[2], diffuse ces définitions dans les centres d'enseignement de la péninsule. Très vite, un second mouvement de réaction, tendra au contraire à séparer les deux, voire les trois termes.

Sans entrer dans le détail de ces différents passages, retenons que dans la mesure où l'on maintient la différence entre 'signification' et 'représentation', unis cependant par une même

---

[1] Voir par exemple Pedro Margalho (Petrus Margallus) [*Utriusque logices scholia in divi Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*] (1520), Salamanca, 146-148 : « signum est res faciens cogitare ». Le texte a été réédité et traduit par Miguel Pinto de Meneses (1965), *Escólios em ámbas as lógicas à doutrina de S. Tomás do subtil Duns Escoto e dos Nominalistas,* Lisboa, Instituto de alta cultura. Voir aussi Gaspard Lax [*Parve divisiones terminorum*] (ca. 1502), Paris, fol. a4vb : « significare [...] potentie cognitive aliquid vel aliqua vel aliqualiter representare. [...] Ex ista diffinitione potest patere quid sit signum. Unde signum est quod apprehensum facit venire in noticiam alicuius vel aliquorum, vel quod significat aliqualiter ». N'ayant pu consulter ces textes, nous les citons d'après Meier-Oeser (2003) (sans pagination).

[2] Cette fuite correspond au climat anti-espagnol à Paris, dans ces années, accru après la défaite de Pavie et la captivité de François Ier à Madrid.

fonction qui est celle de conduire à la connaissance de quelque chose (*facere cognoscere*)[1], on peut alors considérer (1) ou bien que les signes formels sont des signes en un sens propre légitime, (2) ou bien qu'il s'agit là d'un usage métaphorique, autorisé certes mais dont on doit rappeler le caractère impropre. Ce sont ces positions que nous décrirons ici.

Cette alternance de la différentiation et de l'assimilation entre représentation et signification est déjà en acte au XIIIe siècle, mais elle resurgit avec vivacité au début de l'Âge moderne, et elle constitue le premier pilier autour duquel s'articule le débat sur le statut des concepts comme signes.

Alors que ce premier pilier caractérise la nature de la relation sémiotique, le second définit la nature du signe au sens strict ou disons plus exactement son fonctionnement interne : où se situe la ligne de partage entre signe formel et signe instrumental ? Un glissement apparaît alors dans la définition du signe instrumental : celui-ci n'est pas tel en premier lieu parce qu'il est sensible mais parce qu'il est préalablement connu en tant que signe, pour pouvoir fonctionner. Il faut connaître l'empreinte et l'animal qui en laisse la trace, pour pouvoir suivre sa piste (ou s'en éloigner) quand on se trouve devant ce seul signe, de même nous apprenons ce que tel mot signifie parce que nous sont montrés ensemble le mot et la chose, après quoi nous pourrons utiliser le vocable seul même en l'absence de ce qu'il signifie. Au contraire, un concept ou une espèce intelligible, ne nécessitent pas cette connaissance préalable et cependant on peut concevoir qu'ils signifient (et ne représentent pas seulement, dans le cas où l'on distingue les deux termes), parce qu'ils renvoient bien à autre chose, au sens où ils ne se représentent pas eux-mêmes.

[1] Meier-Oeser (1997), p. 257.

§. 2.1.1. *Le signe formel chez Fonseca, Soto et Suárez : une appellation impropre*

La position, prudente, qui consiste non pas à réfuter la division mais à concéder que la dénomination de 'signe formel' relève d'un usage impropre du terme est à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle une position forte. Si cette position de prudence se constitue face à un élément doctrinal jeune tel qu'est la distinction entre signe formel et signe instrumental, elle se construit cependant à l'encontre d'une tradition ancienne et reconnue : nous montrerons donc ici dans quelle mesure cette position sur la distinction dépend d'un retour sur le traitement traditionnel de la définition du signe, qui passait par la citation de la définition augustinienne, puis par sa critique, qui donnait lieu finalement à une seconde définition, plus large du signe comme ce qui donne à connaître autre chose que lui-même. Au sein même de ce retour, il faudra considérer précisément l'évolution de la relation à l'autorité augustinienne.

Pedro da Fonseca, **Institutionum dialecticarum** *(1564)*

Curieusement, cette attitude de retour prudent à une conception instrumentale du signe est parfaitement illustrée par Pedro da Fonseca, celui-là même qui avait initié le projet des *Commentarii conimbricenses,* dont Couto, en rédigeant la dialectique, est l'un des continuateurs. Nous pourrons ainsi mesurer un écart relatif précis, au sein non seulement d'un même ordre, mais aussi d'une même école.

Avant la rédaction de son commentaire à la *Métaphysique* (1577), qui constitue le début des commentaires de Coimbra à proprement parler, Fonseca avait publié un manuel de logique, intitulé *Institutiones dialecticae* (1564), et qui figure parmi les manuels les plus répandus au début du XVIIe siècle aux côtés de l'*Introductio in dialecticam* de Francisco de Toledo, qui paraît à Rome en 1591, les deux ouvrages étant recommandés par la *Ratio studiorum* de l'ordre des jésuites en 15991.

Fonseca, dans son *Institutionum dialecticarum*, intitule le chapitre 8 du livre I, sur la nature de la dialectique, « *De signis formalibus et instrumentalibus* » et le chapitre 9 « *De signis naturalibus,*

---

[1] Fonseca [*Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*] (1577-1589), vol. I (lib. I-IV), Roma ; vol. II (lib. V), Roma ; et Fonseca [*Institutionum dialecticarum libri octo*] (1614), Lugduni. Ce texte est édité pour la première fois à Lisbonne en 1564. Cfr. *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu, Mon. paed.*, t. 5, p. 100 (texte de 1586), p. 398 (texte de 1599), cité par Lohr (1995), p. 81.

& ex instituto »[1]. S'il s'agit bien ici d'un manuel, genre où l'auteur jouit d'une liberté bien plus grande que dans celui du commentaire, on retrouve ici le plan que suit Couto dans ses *quaestiones* au *Peri Hermeneias.* Le chapitre 10, chez Fonseca, est en outre consacré à la relation entre concepts, mots parlés et traces écrites, et constitue une analyse en règle de l'ouverture du *Peri Hermeneias*[2].

Le chapitre 8 est donc consacré à la division entre signe formel et signe instrumental. C'est la première division qui est traitée, alors que Couto les étudiait dans l'ordre inverse3. Dans ce chapitre, Fonseca utilise la définition qui assimile le signifier au représenter : « signifier n'est rien d'autre que représenter quelque chose à la puissance cognitive »[4]. Nous parlons bien ici d'assimilation dans la mesure où il s'agit de représenter quelque chose (*aliquid*) et pas quelque chose d'autre (*aliud aliquid*), ce qui laisse entrevoir l'éventualité que le signe puisse se représenter lui-même. Après la définition vient la division des signes[5] :

> En outre les signes se divisent en deux groupes : les uns en signes formels et instrumentaux (qu'il nous soit permis de parler ainsi), d'autres en naturels et d'institution [*ex instituto*]. Les signes formels sont similitudes ou espèces des choses signifiées consignées [*consignatae*] dans les puissances cognitives dans lesquelles sont perçues les choses signifiées.

La division entre signe formel et signe instrumental est la première division du signe. Cependant Fonseca nous avertit déjà, dans la parenthèse, que certaines précautions seront à prendre relativement à cette appellation. Les signes formels sont clairement identifiés aux espèces en général, autrement dit à ce qu'étaient les affections de l'âme (les similitudes) dans le texte du *Peri Hermeneias.* Notons que Couto reprend à peu de chose près ce texte en introduisant la division, dans l'article 1 de la question 2, que nous avons étudié

---

[1] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8-9] (1614), p. 13-14 et p. 14-15. Pour une traduction anglaise des chapitres 8 à 10 voir Romeo (1979).

[2] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 10 : « *Quo pacto Conceptus, Voces, & Scripta significent* »] (1614), p. 15-16.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 2 et 3] (2001), p. 62-89.

[4] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8] (1614), p. 13. Nous traduisons : « significare nihil aliud est, quam potentiae cognoscenti aliquid representare ».

[5] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8] (1614), p. 13. Nous traduisons : « Porro signa duabus divisionibus dispartiuntur : altera in signa formalia, & instrumentalia (liceat enim ita loqui), altera in naturalia et ex instituto. Signa formalia sunt similitudines, seu species quaedam rerum significatarum in potentiis cognoscentibus consignatae, quibus res significatae percipiuntur ».

précédemment[1]. Ceci montre que le texte de Fonseca est bien à considérer comme un modèle pour les *quaestiones* au *Peri Hermeneias* de Couto. Pourtant, là où ce dernier justifiait et défendait la division entre signe instrumental et signe formel, Fonseca démontre une tolérance fort limitée pour cette division, ainsi que l'annonçait la précaution introduite entre parenthèses.

La conclusion de ce chapitre portera en effet sur le caractère inadéquat, ou plutôt *impropre*, de l'appellation de signe formel. Fonseca cite alors finalement la définition augustinienne renvoyant en marge au *De Dialectica*[2] :

> [Les signes formels et les signes instrumentaux] diffèrent aussi en ce que les premiers ne sont pas habituellement appelés signes ni ne sont dits représenter de façon suffisamment propre, c'est en revanche très vrai des derniers. Ainsi Augustin comme résumant toutes les choses que l'on appelle vulgairement signes, définit le signe de cette façon : le signe est ce qui présente et soi-même aux sens et quelque chose à l'âme.

La critique est profonde : non seulement le « signe formel » ne peut être appelé « signe », mais il ne peut être dit non plus représenter de façon propre. Ce n'est certes qu'une conséquence de l'assimilation opérée par Fonseca au début du texte entre la signification et la représentation, mais cela rend la thèse très forte : les concepts et les espèces ne peuvent pas être dit proprement représenter. La représentation est propre seulement au signe instrumental, c'est-à-dire au signe à proprement parler.

Malgré de telles réticences, la façon dont Fonseca présente la division est remarquable par sa clarté et sa concision. Il donne trois exemples de signes formels : la similitude que l'objet de la vision imprime dans les organes des sens, celle que laisse dans la mémoire un ami absent, et celle que l'on se figure d'une chose que l'on n'a jamais vue, à travers lesquels on apprend (1) que le signe formel se trouve à divers niveaux de facultés (les sens, la mémoire, l'imagination), et donc d'abstraction ; (2) que parmi ces niveaux, l'intellect n'est pas mentionné, le signe formel est donc avant tout l'espèce intelligible, et non le concept ; (3) que l'on peut avoir un signe formel (une similitude) d'une chose que l'on n'a jamais vue (c'est le rôle de l'imagination), ce qui fait écho au critère de la non-nécessité de la connaissance

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Formalia porro signa sunt, imagines, et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam. Instrumentalia, quae cognita efficunt alterius rei cognitionem ».

[2] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8] (1614), p. 14. Nous traduisons : « Differunt etiam hac ratione, quod priora illa, nec admodum usitate nominantur signa, nec satis proprie dicuntur repraesentare: haec vero posteriora maxime. Unde D. Augustinus quasi complexus omnia, quae populari sermone signa dicerentur, hoc modo signum definivit : Signum est, quod et seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit ».

préalable, pour le signe formel. Fonseca conclut en mentionnant la justification morphologique de cette appellation : les signes formels forment ou en quelque sorte figurent la puissance cognitive[1].

Les signes instrumentaux, au contraire, sont ceux qui conduisent, après être devenus objet des puissances cognitives, à la connaissance d'une autre chose : l'empreinte pour l'animal qui l'a laissée dans la poussière, la fumée pour le feu caché, la statue pour César[2]. Comme l'action d'informer donnait son nom au signe formel, le signe instrumental tire son nom d'une analogie avec l'instrument, soit parce que nous signifions aux autres nos concepts par leur intermédiaire, donc en les utilisant comme des instruments, soit parce que, comme l'artisan doit mouvoir l'instrument pour mouvoir la matière, les puissances cognitives doivent percevoir de tels signes pour arriver à la connaissance de la chose signifiée[3]. Dans le premier cas il s'agit de signes dans un contexte communicationnel, et donc en premier lieu des mots. Dans le second, les signes sont considérés d'un point de vue cognitif, et l'analogie pointe le caractère médiateur du signe instrumental : la chose qui signifie (l'empreinte par exemple) doit être perçue, pour arriver à la connaissance de la chose signifiée (l'animal). Cette analogie permet à Fonseca d'expliciter la différence essentielle entre les deux types de signes, qui ne correspond pas exactement au critère de la connaissance préalable mais à celui de la perception du signe en tant que tel : pour un même but qui est de porter à la connaissance de la chose signifiée, les signes formels ne doivent pas nécessairement être perçus, au contraire des signes instrumentaux, qui, sans cette condition, sont totalement inefficaces. En d'autres termes le signe instrumental n'est pas décrit en premier lieu par la discursivité du processus sur laquelle Couto insistait[4].

Malgré son allure précautionneuse, et bien que Fonseca ne développe pas par ailleurs la division, ce texte présente une position claire qui sera celle de la tendance majeure sur le

---

[1] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8] (1614), p. 13 : « quam mons obiectus imprimis [sic] in oculis : item ea, quam amicus absens in memoria amici reliquit : item ea quam quis de re quam nunquam vidit, effingit. Dicuntur autem formalia signa, quia formant, & quasi figurant potentiam cognoscentem ».

[2] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8] (1614), p. 13-14 : « Signa instrumentalia sunt ea quae potentiis cognoscentibus obiecta, in alterius rei cognitionem ducunt. Huius generis est vestigium animalis in pulvere impressum […] fumus vero, ignis latentis : statua denique, Caesaris ».

[3] Fonseca [*Institutionum Dialecticorum*, I, cap. 8] (1614), p. 14 : « Haec dicuntur Signa instrumentalia, vel quia his quasi intrumentis, conceptus nostros aliis significamus : vel quia quemadmodum artifex, ut instrumento moveat materiam, necesse est ut moveat instrumentum, sic potentiae ad cognoscendum aptae ut hoc signorum genere rem aliquam cognoscant, necesse est ut haec signa percipiant ».

[4] Cfr. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58.

statut des concepts comme signes. Le jésuite semble tolérer l'appellation de 'signes formels' pour finalement en donner une critique profonde, dans l'effet de pointe que constitue la fin du texte, où entre en jeu la définition augustinienne. Cette structure est le fruit d'un véritable retournement par rapport aux textes traditionnels qui commençaient par citer Augustin pour arriver à la définition large. Fonseca fait le chemin inverse pour finalement nier aux signes formels (donc aux espèces et aux concepts) tout pouvoir de signification et de représentation. En comparaison, Couto effectue un retour à une conception paradoxalement plus traditionnelle. Certes, il soutient une terminologie neuve, mais on peut supposer que celle-ci n'a été introduite que pour critiquer la tendance et les ambiguïtés qui se profilaient depuis le XIIIe siècle à faire des espèces et des concepts des signes. Ceci explique en outre que Couto, dans le passage que nous avons étudié, ne citait pas son modèle et celui qui avait initié les commentaires de Coimbra, mais Soncinas[1].

Domingo de Soto, **Summulae** *(1529)*

La position exprimant la tendance à un retour à une conception augustinienne du signe, passant par la critique de la division entre signe formel et signe instrumental, est également présente du côté des dominicains. Plus encore, c'est là qu'elle s'exprime de la façon la plus précoce. On la trouve en effet au début du XVIe siècle, chez le célèbre théologien de l'« école de Salamanque », Domingo de Soto. Elève de Jean Mair à Paris, il est présenté comme celui qui a imposé le cadre tardo-scolastique de la doctrine des signes, en réélaborant la classification des différents modes de représenter, telle qu'on la trouvait dans l'école de Paris, et notamment chez Pierre d'Ailly[2]. La claire distinction qu'il pose entre *repraesentare* et *significare* l'amène à contester que la connaissance objective (l'autoreprésentation objectuelle des choses ou le *reprasentare obiective*) puisse être considérée comme un type de signification. Il marque ainsi le début de la tendance à réduire le signe à une désignation instrumentale, sans toutefois tirer les conséquences de cette critique, c'est-à-dire notamment sans remettre en cause explicitement la division entre signe formel et signe instrumental.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 255-258 et Ashworth (1990). Sur Domingo de Soto, voir aussi Beuchot (1980), Marcial (1928), et plus récemment Di Liso (2000).

Soto traite du signe formel dans ses *Summulae* (1529), qui initient son cours de philosophie en 4 volumes[1]. Dans l'*In Dialecticam Aristotelis Commentarii*, on trouve un court commentaire au *Peri Hermeneias.* L'ensemble du traité y est commenté, sans que soit développé particulièrement le chapitre 1, où il n'est fait référence à aucune définition du signe[2]. Rappelons ici qu'alors que les commentaires à proprement parler sont plus spécialisés et destinés aux étudiants plus avancés, les *Summulae,* héritières du fameux traité, du même nom, de Pierre d'Espagne, ouvrent les études de logique. En particulier, leur premier traité introduit au vocabulaire de la dialectique. C'est ce qu'on appelle le traité des termes, habituellement divisé selon les trois opérations de l'intellect que sont la simple appréhension, la composition et la division, et l'argumentation[3]. Ces trois opérations de l'esprit ont leur correspondant au niveau du langage : le terme correspond à la première opération, la proposition à la seconde opération, et le syllogisme à la troisième. Or, le terme étant défini comme un « son vocal significatif *ad placitum* et simple à partir duquel est composée la proposition »[4], il faut à partir de là définir le 'significare', puis le 'signum'.

Soto oppose d'abord à l'emploi sémantique spécialisé de 'significare' un emploi général et épistémologique qui le surplombe et qui s'applique tant aux mots qu'aux signes qui ne sont pas des termes. Il s'agit de la définition du signifier comme représentation de quelque chose d'autre à la puissance cognitive. Soto définit en complément les termes opératoires de la définition : le *repraesentare* est ce qui rend présent à l'intellect, et il faut comprendre sous le

---

[1] Soto [*Summule fratris Dominici Soto Segobiensis ordinis predicatorum artium magistri*] (1529), Burgis, *editio princeps.* Nous nous référons dans la suite de ce paragraphe à la troisième édition, datant de 1554 (Salamanque), réimp. en 1980 (intr. W. Risse, Hildesheim, G. Olms). Il s'agit de la dernière édition du vivant de Soto (la première page indique qu'il s'agit de la deuxième, nous suivons la correction de Ashworth (1990), p. 48). Soto a modifié sensiblement son texte lors des éditions successives, nous suivons le texte le plus achevé. Sur ses modifications voir Ashworth (1990), p. 35-48.

[2] Soto [*In Dialecticam Aristotelis Commentarii cum textu translationis Argiropyli totius logicae, Perihermenias*] (1548), Salmanticae, Ioannes de Giunta, fol. CXXIX-CXXXIII.

[3] Selon Thomas [*In libros Posteriorum Analyticorum Expositio*, I, lect. 1.] (1882), p. 137a-141b, commentant Aristote, les *Catégories* traitent de la première opération de l'intellect, le traité *Peri Hermeneias* de la deuxième, les *Analytiques* de la troisième. Si cette doctrine possède effectivement une origine aristotélicienne, Aristote [*De Anima*, III, 6] (2003), p. 184-189, traite ainsi des deux premières opérations de l'intellect), il semble que la tripartition ainsi formulée soit plutôt une réélaboration de Thomas d'Aquin à partir des suggestions venant du Pseudo-Denys et d'Isaac Israeli. Voir Gauthier (1989b).

[4] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2r : « vox significativa ad placitum ex qua simplex conficitur propositio ».

syntagme 'potentiae cognoscitivae' tant l'intellect que les sens, ce qui implique que les animaux puissent utiliser les signes[1].

Si Soto se place ici dans la lignée de cette école de Paris dont il est l'héritier[2], il s'en démarque par cette définition du représenter, les *Summulistae* le comprenant comme « faire connaître quelque chose » (« facere cognoscere aliquid »)[3]. Il y a en effet 4 modes de connaître : efficient, objectif, formel et instrumental, cette répartition scolastique dérivant de la théorie aristotélicienne de la causalité (*Physique* II, 3-9)[4]. Ainsi, c'est l'exemple de Soto, quand dans la vision d'un portrait (« imago ») de l'empereur, (1) l'image en elle-même (« imago ipsa ») est cause objective de la connaissance, (2) la puissance, qu'il s'agisse des sens ou de l'intellect, en est la cause efficiente (« usus vero »), (3) la notion (le concept ou l'espèce reçue du portrait de l'empereur) par laquelle la puissance acquiert la connaissance (« notitia visiva ab utroque producta ») est la cause formelle, et (4) l'image par rapport à l'empereur est cause instrumentale (« sed respectu notitiae, qua recordor Imperatoris, imago illa est instrumentum »)[5].

Sur cette base, Soto va s'établir en critique de deux assimilations répandues chez ses prédécesseurs immédiats[6], assimilations d'autant plus puissantes qu'elles pouvaient se conjuguer : l'assimilation entre faire connaître et représenter, d'une part, et entre représenter et signifier, d'autre part. Or si représenter est défini comme « faire connaître », on doit dire que la puissance elle-même, qui est cause efficiente, représente. Soto se positionne ainsi de façon critique en rétrécissant le sens du représenter, auquel s'applique trois catégories :

---

[1] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2r : « Significare ergo dupliciter accipitur, & generaliter ut convenit tam vocibus, quam signis, quae non sunt termini […] Significare ergo generaliter, dictum est, potentiae cognoscitivae aliquid repraesentare […] id est, praesentem facit intellectui […] Nomine potentiae cognoscitivae compraehendimus intellectum, & sensus, etiam brutorum, sane quibus sunt sua propria signa ».

[2] Voir plus haut p. 56 et 96-97.

[3] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2r.

[4] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2r. : « Ubi notandum est quod quadrifariam potest aliqua res facere cognoscere se vel aliam, effective, obiective, formaliter, et instrumentaliter ».

[5] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2r.

[6] Voir Juan de Celaya [*Dialecticae Introductiones*] (1516 ca.), Aureliacii, sig. a7r ; Fernando de Enzinas [*Termini perutiles et principia dialectices communia*] (1533), Toledo, sig. A 6ra-rb ; Georges de Bruxelles [*Expositio in logicam Aristotelis*] (1504), Lyon, fol. lix va ; Jean Raulin [*In logicam Aristotelis commentarium*] (1500), Paris, sig. g 4va ; Pedro Sanchez Ciruelo [*Prima pars logices ad veriores sensus textus Aristotelis*] (1519), Alcalà, sig. B 6vb ; Angel Stanyol [*Termini*] (1504), Barcelona, sig.a 3v ; Hieronymus de Saint Marc [*Compendium preclarum*] (1507), Cologne, sig. A 6v, cités par Ashworth (1990), p. 37-38. Nous n'avons pu consulter ces ouvrages.

objective, formaliter, instrumentaliter[1]. De la première, Soto soutient ensuite que si elle peut être légitimement considérée comme un type de représentation, elle ne relève pas en revanche de la signification. En ce sens l'image représente, mais elle n'est pas signe. A la différence de Fonseca, Soto insiste sur le fait que représenter est différent de signifier en ce que rien n'est signe de soi-même. Le « rendre présent » au contraire peut s'appliquer tant à soi-même qu'à autre chose (c'est d'ailleurs bien ce qu'exprime la définition de la signification comme « aliquid repraesentare »).

C'est en couronnement de cette critique qu'intervient la citation de la définition augustinienne du *De Doctrina Christiana*[2]. Soto peut alors résumer les 3 classifications successives, de la plus large à la plus étroite, que l'on peut résumer sous le tableau suivant :

Facere cognoscere	effective	obiective	formaliter	instrumentaliter
Repraesentare	/	obiective	formaliter	instrumentaliter
Significare	/	/	formaliter	instrumentaliter

Ainsi, la production de la connaissance englobe le représenter qui englobe le signifier. Mais la classification se restreint encore davantage sous le poids que confère Soto à la référence augustinienne. Celle-ci est si forte que dans son édition de 1554, il conclut en précisant qu'il ne maintient la division entre signe formel et signe instrumental que pour ne pas contrarier le discours des écoles (« loquendi scholarum »)[3].

Conformément à cette assertion, c'est le signe instrumental qui est ensuite particulièrement développé. Il est défini par la connaissance préalable décomposée selon deux conditions : 1. on doit appréhender le signe en lui-même, 2. on doit connaître la relation du signe au signifié[4]. Indice ultérieur de la tendance de Soto à considérer cette sorte de signe comme le plus propre. Soto présente ensuite la division entre le signe naturel et le signe conventionnel,

---

[1] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v : « Repraesentare tamen tripliciter obiective, formaliter, & instrumentaliter ».

[2] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v.

[3] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v : « et signum secundum Augustinum est illud, quod instrumentaliter significat : Nihilominus, ne tam longe abiiciamus modum loquendi scholarum, concedimus duos modos significandi, scilicet formaliter, & instrumentaliter. Et dicimus, Augustinum tantum loquutum fuisse de secundo modo significandi, scilicet, instrumentaliter ».

[4] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v.

auxquels s'ajoute le signe d'habitude, dit *ex consuetudine*, compris finalement comme un sous-genre de signe naturel.

Nous ne développons pas davantage les différentes positions sur la différence ou l'assimilation opérée entre le représenter et le signifier[1], ni la façon dont Soto développe la question par une analyse triple de l'objet de la connaissance[2], ni les objections et leurs réponses portant sur la sémantique, qui achèvent le chapitre3.

Concluons simplement que Soto, au début du XVIe siècle, paraît être le premier à transformer la classification de différents types de représenter, issue de l'Ecole de Paris, qui était fermement orientée vers l'analyse des termes, en une taxonomie complexe, intégrée dans un contexte plus général (bien que le lieu de son développement demeure le début de la logique où les termes sont définis) articulant, et distinguant clairement, le faire connaître, le représenter et le signifier. De là découle, chez Soto lui-même, la division entre signe formel et signe instrumental. Cette division cependant est marquée par la force d'une influence augustinienne notable, qui pousse à affaiblir, au moment même où elle est explicitée, la notion de signe formel.

Francisco Suárez, De Angelis (*1620)*

Enfin, on retrouve cette même attitude critique chez Suárez, dans son commentaire au traité *De Angelis* de Thomas d'Aquin, datant de 1620[4]. Le célèbre jésuite y affirme clairement le statut problématique d'un signe qui n'est pas lui-même connu, ce qu'il justifie par la citation,

---

[1] De façon générale, Meier-Oeser (1997), p. 257, soutient que la scolastique tardive retravaille l'équivalence entre les deux termes qui avait été posée par la scolastique médiévale pour faire des concepts des signes. Mais les contours de la discussion sont loin d'être clairs. Il montre en effet que les mêmes arguments et les mêmes formules sont utilisés par les défenseurs du signe formel comme par ses détracteurs. De plus Meier-Oeser en convient, il n'y a jamais eu de stricte homonymie entre le représenter et le signifier. On peut tout au plus parler de superposition. Si la logique tardo-médiévale commence à distinguer clairement les deux notions, on peut repérer dès le XIe siècle, l'établissement d'une différence entre un représenter *ex similitudine* et un signifier *ex institutione* dans la doctrine sacramentelle d'Hugues de Saint Victor [*De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus*] (1880), dans *Operum* II, *Dogmatica, Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)*, vol. 176, J.-P. Migne (éd.), Paris, Garnier, col. 35. Voir Rosier (1990).

[2] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2v : « Est enim triplex obiectum, motivum tantum, terminativum tantum, motivum & terminativuum simul ». Voir Ashworth (1990), p. 38-39.

[3] Soto [*Summulae,* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 3r-4r.

[4] Suárez [*De Angelis*, II, cap. 26, sect. 10] (1856), p. 237b. Le chapitre 26 est intitulé : « Utrum angeli suos internos conceptus, vel affectus per signa sensibilia, vel spiritualia aliis manifestent », et la section 10 : « Secunda interrogatio, an dicta signa sint naturalia vel ex instituto. - Signi formalis, et intrumen. - Distinctio ».

sans référence, de la définition du *De Doctrina Christiana* du signe sensible (« quae data est de signo sensibili »)[1].

On note le texte pour l'importance de son auteur, mais aussi parce qu'il s'agit d'un des rares lieux d'exposition de la division, parmi ceux que nous avons pu noter, qui n'appartienne pas à la logique. Si celle-ci, et en particulier le commentaire au *Peri Hermeneias*, est devenu le lieu privilégié de définition du signe et de la présentation de ses divisions, on constate ainsi que perdure, chez certains et non des moindres, l'intervention du signe dans le discours théologique, et en particulier dans l'exposition du problème que constitue la connaissance et l'expression angélique.

En outre, Suárez dans ce cadre ne mentionne ni le nom d'Augustin, ni celui de l'œuvre à laquelle il emprunte la définition du signe sensible, alors qu'il le faisait dans le contexte de la définition du sacrement, en référence au *Commentaire des Sentences* IV, d. 1. de Thomas d'Aquin[2].

---

[1] Suárez [*De Angelis*, II, cap. 26, sect. 10] (1856), p. 237b : « In quo suppono, sicut in superioribus distinximus, duplex medium cognoscendi, scilicet cognitum et incognitum, ita hic posse distingui duplex signum, scilicet cognitum, et incognitum, licet revera juxta descriptionem signi, quam dialectici tradunt, signum proprie non sit, nisi medium cognitum : nam signum dicitur, quod praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire ».

[2] Suárez [*Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomae, a quaestione sexagesima, usque ad octogesimam tertiam*, q. LX (« De sacramentis »), art. 1 (« Utrum Sacramentum sit in genere signi »)] (1860), dans *Opera omnia,* t. XX, C. Berton (éd.), Paris, Vivès, p. 4 : « Nam signum est, quod praeter speciem, quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire, ut patet per Augustinum in 2. De Doctrin. Christian. (cap. 1, circa princ.) ».

§. 2.1.2. *Toledo et Rubio : l'oubli de la division*

On oppose, en contraste avec les développements magistraux autour de l'appellation de 'signe formel', nettement défendue, chez Couto, le silence de deux autres jésuites à son sujet : Francisco de Toledo et Antonio Rubio. Ces deux auteurs, à l'instar du commentateur de Coïmbra, ont été largement diffusés, ce qui permet d'insister sur la variété, au sein d'un même ordre clérical, tant à l'égard du traitement de la division, que, plus largement, de la position adoptée devant le problème de la définition du signe.

Francisco de Toledo, **De Interpretatione** *(1572)*

Ce jésuite, élève de Soto est l'auteur de commentaires à Aristote qui figurent parmi les plus diffusés du XVIe siècle. Dans la logique, il donne un commentaire complet au *Peri Hermeneias* et consacre à chacun des 6 chapitres du livre I et des 4 chapitres du livre II une *explicatio*, éventuellement accompagné d'une ou deux questions[1]. La définition et les divisions des signes sont développées dans les deux questions qui suivent le commentaire au premier chapitre[2].

Toledo traite dans la première *quaestio* de la signification des mots : signifient-ils les concepts ou les choses ou bien l'un et l'autre et s'agit-il là d'une signification naturelle, comme le veut Platon ou *ad placitum* comme le veut Aristote ? Une telle formulation, radicalisant cratylisme et conventionnalisme, étiquetés sous les noms de Platon et d'Aristote, est courante. Manifestement influencé par la doctrine ockhamiste, Toledo répondra en s'appuyant sur la différence entre signification et supposition, que les *voces* ne supposent pas pour les concepts mais seulement pour les choses, bien qu'elles indiquent et manifestent pourtant les concepts. De leur côté les concepts indiquent et manifestent3.

---

[1] Les commentaires de Toledo à la logique ont été publiés pour la première fois à Rome en 1572. Nous nous référons à l'édition de Cologne de 1615/16, réimprimée chez Olms en 1985 : Toledo [*Commentaria in universam Aristotelis logicam, Aristotelis Stagiritae peripateticorum Principis, de Interpretatione, Liber Primus, Severino Boetho Interprete. Summa Libri*] (1615/16). Pour le commentaire au *Peri hermeneias*, p. 204-275.

[2] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1 : « De significatione et modo significandi vocum » et q. 2 : « Quid sit veritas & in quo subiecto ? »] (1615/16), p. 208-210.

[3] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), p. 209b : « Quarta conclusio. Simul scripturae & voces res indicant, earum loco constitutae ; & simul conceptum rerum proferentis manifestant […] non tamen existimes, voces, vel scripturas pro ipsis conceptibus supponi, sed solum pro rebus : conceptus tamen indicant & manifestant ».

La réponse à cette question repose sur trois principes (« fundamenta ») : (1) la notion de signe (« quid signum »), (2) la double signification des mots (« duplex significatio in vocibus reperitur »), (3) la nature double du signe (« duplex est signum »)[1].

Le premier principe, qui est aussi le plus développé, comporte ainsi la définition et les divisions des signes. Toledo commence par définir le signe, se référant explicitement à la définition augustinienne du *De Doctrina Christiana*. Il ne critique pas cette définition et la complète seulement par un ajout : le signe est une chose qui par sa connaissance porte à la connaissance de quelque chose d'autre, comme à travers la connaissance de la fumée on parvient à celle du feu[2].

Il expose ensuite la division entre signe propre (comme l'enseigne représentant une grappe de raisin est signe que l'on vend du vin à cet endroit) et signe impropre (comme la fumée est signe de feu sans avoir été ordonnée à le signifier, mais simplement en tant que l'effet est signe de sa cause, comme le sont de nombreux signes naturels. On doit noter cette division pour les références originales sur lesquelles elle est appuyée. Toledo se réfère en effet à Pline (*Histoire naturelle,* livre XXVII) et à Virgile (*Géorgiques* I), pour donner des exemples de signes impropres, parmi lesquels on trouve de nombreux signes naturels, comme le bruissement des arbres annonçant la tempête ou le croassement des grenouilles comme signes de la pluie[3]. Ces références issues de la latinité classique se répandent jusque dans les textes scolastiques durant la période de la Renaissance, et perdurent, dans une mesure moindre cependant, au XVIIe siècle. Nous avions ainsi relevé la référence aux *Géorgiques* chez Couto au sujet de la différence entre signe remémoratif, prognostique et démonstratif[4].

Toledo procède enfin à un classement plus systématique des signes, à travers la tripartition signe naturel (comme la voix d'un animal est signe naturel d'une affection interne ou comme la fumée est signe du feu), signe « volontaire c'est-à-dire d'institution ou *ad placitum* » (comme le son de la cloche est le signe de l'appel à la leçon) et signe *ex consuetudine*, que l'on

---

[1] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), p. 208b-209a.

[2] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), p. 208a : « id est, est res, quae per sui cognitionem inducit ».

[3] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), p. 208b.

[4] Virgile [*Géorgiques* I, 453] (1967), p. 110. Voir plus haut, chap. 1, p. 105.

trouvait déjà chez Soto[1], qui ne produit la connaissance d'une autre chose ni par sa nature ni par une institution humaine mais à partir d'une habitude (comme le chien est averti de suivre quelqu'un, comme les serviettes mises sur la table sont le signe du repas à venir).

Après avoir défini et décrit les signes en général, le second principe affine les instruments d'analyse de la question sémantique et dégage dans les mots une double signification :

- la signification naturelle des affections internes (« passiones interiores ») de l'âme (des animaux comme des hommes). Les *voces* signifient ainsi naturellement à la fois celui qui les prononce (à la locution on reconnaît l'homme, au rugissement le lion), et sa joie, sa peine, ou tout autre affection. Toledo se réfère ici à Aristote, *Politique*, VII, 2.
- la signification inhérente aux *voces* en raison du fait qu'elles signifient ou manifestent les concepts de l'intellect et les choses connues elles-mêmes. C'est là une signification *ad placitum,* en vertu de l'institution humaine, et par conséquent propre aux *voces* des hommes. Les *voces* sont alors appelées noms, mots, discours et locutions2.

Le troisième et dernier principe déploie la division sous-tendue dans la description du second type de signification et montre ainsi le caractère double du signe (« duplex est signum ») :

- Certains signes sont seulement manifestatifs, c'est-à-dire qu'à partir de leur connaissance, on est conduit à la connaissance d'une autre chose, comme le son de la cloche est signe manifestatif du commencement de la leçon.
- Certains signes sont à la fois manifestatifs et suppositifs. Dans ce cas, non seulement le signe répond à la condition minimale de manifester, mais en plus il se substitue (« substituitur ») à la chose qu'il manifeste, et en fait office (« eius vices fortitur »), comme le vice-roi indique la personne du roi lui-même et en tient lieu, et surtout comme le sont aussi les *voces* significatives, puisqu'elles manifestent les concepts et les affections, comme Toledo l'a montré dans le deuxième principe, et qu'elles indiquent les choses et en plus en tiennent lieu, et que nous parlons de ces *voces*

---

[1] Voir dans ce chapitre, §. 2.1.1.

[2] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), p. 209a : « Altera significatio inest vocibus, scilicet, quos significent & manifestent conceptus intellectus, & res ipsas cognitas. Talis autem significatio ad placitum, & ex humano instituto est, quae non inest nisi vocibus humanis ; & ab hac significatione, ad placitum, voces dicuntur nomina, verba, orationes, & locutiones ».

comme des choses elles-mêmes. Toledo se réfère alors à Aristote, *Réfutations sophistiques*, I, chap. 11.

L'ensemble de l'analyse de Toledo est dirigé vers la question sémantique. Le signe n'acquiert pas, comme c'est le cas entre autres chez Couto, d'autonomie en tant qu'objet d'étude. Il n'est défini qu'en vue d'expliquer strictement la signification. Et la question de l'existence des signes formels ne se pose pas dans un tel contexte.

Toledo respecte ainsi scrupuleusement la définition augustinienne, en ne donnant que des exemples de signes sensibles, et ceci même si, comme nous l'avons vu, il reformulait bien ladite définition par la définition traditionnelle large, qui la débarrassait de son élément sensible.

Chez cet élève de Soto, la division entre signe formel et signe instrumental est donc simplement éludée. Il semble ainsi suivre le conseil de son maître en restituant une doctrine des signes parfaitement respectueuse de la tradition augustinienne. La définition large du signe est citée, mais elle est sans conséquence, et la différence entre ces deux définitions est soigneusement gommée.

Antonio Rubio, **Logica mexicana** *(1605)*

Antonio Rubio est un autre jésuite, docteur à l'université de Mexico. Sa logique est éditée 18 fois de 1603 à 1641. On considère que ses traités ont été plus étudiés que ceux des Conimbricenses eux-mêmes en ce qui concerne la logique et la psychologie.

Dans ses commentaires au *De interpretatione* de sa *Logica mexicana,* Rubio suit comme Toledo d'une certaine manière la directive formulée par Soto, en citant explicitement Augustin et en proposant une division des signes conforme à cette seule définition2.

Rubio ne commente que les chapitres 1 à 6. Une seule question est consacrée au premier

---

[1] Toledo [*Comment. in univ. Arist. logicam, In lib. I Peri Herm,* cap. 1, q. 1] (1615/16), p. 209a : « Alterum manifestativum solum. Alterum manifestativum & suppositivum simul. Signum manifestativum est, quod per sui cognitionem alterius facit cognitionem : ut sonitus est signum manifestativum Lectionis. Manifestativum verò & simul suppositivum est, quod non solum aliud manifestat, sed etiam illius loco substituitur, & eius vices fortitur : sicut Prorex, qui ipsius Regis personam indicat, & ipsius locum tenet : ita se habent voces istae significativae ».

[2] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 499-503. La première édition est celle de Cologne en 1605.

chapitre, qui est la question classique du rapport sémantique des noms aux concepts ou aux choses[1]. Par contraste, les chapitres 2 à 4 sont plus développés : 5 questions sont consacrées au nom, 3 au verbe, et 6 à l'énonciation. Le chapitre 5 n'est que brièvement exposé, et une seule question est consacrée au chapitre 6. Comme chez Toledo, l'analyse de la notion de signe n'est qu'un instrument au service de la question sémantique de la signification des noms. Aucun statut privilégié n'est réservé au premier chapitre. On n'y trouve pas non plus de titre « *De signis* ».

Et pourtant la *quaestio* du chapitre 1 s'ouvre sur une analyse des concepts, qui signifient naturellement les choses[2]. En effet, dans l'*expositio* du premier chapitre, qui précède la *quaestio*, Rubio interprétait le texte aristotélicien en différenciant la signification naturelle des concepts et la signification *ad placitum* des *voces* et des *scripturae*[3]. Cette opposition répond à celle entre signification immédiate des concepts par rapport aux choses et significations médiates des *voces* qui renvoient aux choses par l'intermédiaire des concepts[4].

Mais le concept est d'abord synonyme de verbe mental, et en ce sens il représente la chose[5]. Ceci sous-entend une assimilation du signifier au représenter, qui porte à affirmer, dès le début, comme une interprétation directe du texte aristotélicien, que les concepts signifient les choses, et à reformuler les relations entre les 4 instances (chose, concept, mot, écrit), sous la seule catégorie de la signification.

Revenons au détail de la *quaestio.* Rubio distingue deux opinions sur la signification des mots. Les modernes, d'après Aristote (*Réfutations sophistiques* I, 1) soutiennent que les mots signifient les choses, et expriment les concepts. S'oppose à cette thèse l'opinion, correcte

---

[1] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica : « An voces significent conceptus aut res : atque scripturae voces ad placitum, conceptus vero naturaliter res »] (1615), p. 499.

[2] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 499 : « *quod conceptus significent res naturaliter* ». Le texte est en italique.

[3] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, *Brevis expositio textus*] (1615), Rubio (1615), *Logica Mexicana*, p. 498 : « *nam* conceptus, *inquit, significant* naturaliter : voces *vero, atque scripturae, non nisi* ad placitum ».

[4] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, *Brevis expositio textus*] (1615), p. 498 : « conceptus significare immediatè res : voces vero easdem res, mediis conceptibus ».

[5] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, *Brevis expositio textus*] (1615), p. 498 : « conceptus, seu verbum mentis, representans rem ».

selon Rubio, majoritairement défendue, qui affirme d'après Thomas d'Aquin (*De Potentia*, I, q. 27, art. 1), que les mots signifient à la fois les choses et les concepts[1].

Nous rappelons ces deux thèses non pas tant pour leur contenu que parce qu'elles amènent Rubio à préciser, avec les anciens scolastiques et contre les modernes, la nature des passions de l'âme. D'après lui, celles-ci en effet sont à comprendre comme les concepts mêmes et non pas comme les choses conçues[2]. Autrement dit les passions sont les actes de l'âme, ceux-ci demeurant en elle, alors que les objets de ces actes existent à l'extérieur de l'âme. Rubio revient alors au texte commenté : Aristote dit lui-même que ces passions de l'âme sont « marques » (« notae «) de ces objets, c'est-à-dire qu'elles en sont les « signes » (« signa »). Il faut donc soutenir que les concepts signifient[3].

C'est pour expliquer cette position que l'on doit exposer les différentes divisions du signe. Rubio en énumère quatre.

La première est la division entre signe propre et signe impropre. Le signe propre est celui qui remplit deux conditions : celle de conduire à la connaissance de quelque chose d'autre et celle d'être ordonné à signifier soit par la nature, soit par l'homme[4]. On note en premier lieu que la première condition (que remplit également le signe impropre) correspond à la définition large du signe. Celle-ci cependant, qui reprend à la définition augustinienne seulement le critère de la diversité du signe par rapport à ce qu'il signifie et non sa sensibilité, n'est pas présentée comme une définition qui viendrait corriger la précédente, mais comme la première condition pour qu'on puisse parler de signe. Le fait d'être ordonné sera alors la condition supplémentaire qui permettra de parler de signe au sens propre du terme. Les signes seront ainsi classés en signes propres (comme les soupirs et les

---

[1] Rubio [*Logica Mexicana*, *Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 500 : « Et est prima opinio quorundam modernorum, quae afferit *voces solum significare res : conceptus vero non significare, sed exprimere* […] Secunda opinio tenet, *voces non solas res sed etiam conceptus significare* ».

[2] Rubio [*Logica Mexicana*, *Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 500 : « conceptus ipsos intelligens : & non res conceptas ».

[3] Rubio [*Logica Mexicana*, *Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 500 : « Per passionem animae, conceptus ipsos intelligens : & non res conceptas, ut volunt moderni : quia passiones animae, actus eius significant in ea manentes : qui sunt conceptus, non res intellectae : res enim nihil sunt ipsius animae, nec in ea manent, sed solum sunt obiecta actus eius, extra eam existentia : afferit autem esse notas eorum, id est signa : ergo sentit eos significare. Et ita tenendum est ».

[4] Rubio [*Logica Mexicana*, *Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 500 : « Primam, ut faciat nos venire in cognitionem alicuius rei, a se distinctae, quam dicitur significare. Secundam, ut à natura ipsa, vel hominum voluntate, ad talem rem significandam sit institutum ».

gémissements), les signes impropres (qui manquent à la seconde condition, comme le rire qui n'a pas été ordonné à être signe de la rationalité), et les signes très impropres (« nimis impropria ») (qui ne satisfont pas à la première condition, comme les *voces* qui ne signifient rien en dehors d'elles-mêmes, telles que *blitiri*). Il faut donc remarquer en second lieu que les concepts ne figurent pas parmi ces exemples et sont, au moins temporairement, évacués de la classification[1].

Le signe propre se divise à son tour en *signum naturale* (les gémissements), *ad placitum* (le mot « homme ») et *per consuetudinem* (les serviettes pour le repas)[2]. Au sujet de cette division classique, on remarque la catégorisation du signe *ex consuetudine*, non réductible à l'une ou l'autre des deux autres catégories, mais surtout que là encore, les concepts ne sont pas pris en exemple de ces divisions.

Il en va tout autrement de la troisième division, qui sépare les signes internes et externes, et qui réintègre le concept comme exemple paradigmatique du signe interne, c'est-à-dire du signe qui demeure à l'intérieur de l'âme[3]. Le signe externe est ce qui est conçu par l'intermédiaire des sens externes, autrement dit des cinq sens. L'exemple est celui des *voces* et des écritures. Rubio cite alors Augustin, et la définition du *De Doctrina Christiana.*

Rubio conclut sa liste par la division entre signe seulement manifestatif et signe manifestatif et suppositif[4]. La division est la même que chez Toledo. Comme précédemment le concept n'est pas utilisé comme exemple. Le son de la cloche comme signe de la leçon à venir est signe seulement manifestatif et le mot « homme » est à la fois manifestif et suppositif, car il suppose dans la proposition pour l'homme qu'il signifie[5].

Est-ce à dire que la division entre signes externes et signes internes correspond à la division entre signes formels et signes instrumentaux, qui n'est pas mentionnée ? On ne peut que répondre par la négative à cette question. Car bien que la définition augustinienne s'applique aux signes externes, c'est le critère de la sensibilité qui est alors repris, et non celui de la

---

[1] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 500.

[2] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 501.

[3] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 501 : « quod intra animam nostram permanet ».

[4] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 501 : « Signum aliud est *Manifestativum tantum* : aliud *manifestativum simul, & suppositivum* ».

[5] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 501 : « ponitur in propositione pro homine, quem significat ».

connaissance préalable, ou *duplex notitia*, qui caractérise comme on l'a vu le signe instrumental.

Rubio règle la question de la signification des mots par deux divisions ultérieures, qui agissent non plus sur le signe, mais sur le signifié (« significatum »). Le signifié *quod* est ce à la signification de quoi le signe est ordonné, le signifié *quo* est le moyen par lequel le signe signifie. En outre, le signifié peut être proche ou lointain. Ainsi les concepts signifient immédiatement seulement selon le signifié *quo,* car nous signifions les choses au moyen des mots par le biais des concepts que nous formons à propos des choses. Les mots en revanche signifient immédiatement les choses selon le signifié *quod* et ils les signifient médiatement selon le signifié *quo*, l'intermédiaire étant précisément les concepts[1].

Le lieu de développement de la question du signe dans ce qui est sans doute le texte le plus étudié du début du XVIIe siècle donne donc à voir une situation complexe. Rubio ne mentionne pas la division entre signe formel et signe instrumental, mais il affirme en même temps clairement l'être signe des concepts. D'autre part, la définition augustinienne n'est pas reprise, on n'en trouve qu'un dérivé, qui l'a dépouille de son élément sensible, et qui sert à définir la catégorie du signe propre. Les concepts cependant n'étant classés explicitement ni comme signes propres ni comme signes impropres, ils échappent à l'unique distinction qui formule explicitement les définitions du signe. Les concepts sont en effet des signes internes, et cette division entre signes externes et signes internes ne donne pas lieu à une réélaboration de la définition.

Ainsi, deux des manuels de logique les plus diffusés du XVIIe siècle ne mentionnent pas la division entre signe formel et signe instrumental. Le texte de Rubio, de surcroît, ne rapporte même pas la référence à Augustin. Le souci pédagogique de clarté exprimé par Soto semble vaincre finalement chez ces deux jésuites, et nous devons considérer le poids de tels canaux de diffusion comme une explication plausible, quoique partielle, du fait que la distinction ait été oubliée des modernes non scolastiques. La partialité de cette explication est renforcée par le fait que, malgré l'importance de ces textes, la situation n'en demeure pas moins contrastée,

---

[1] Rubio [*Logica Mexicana, Pars II, De Interpretatione* I, cap. 1, q. unica] (1615), p. 501 : « Significatum, *Quo*, dicitur res illa ad quam significandam ordinatur signum. Significatum, *Quod*, dicitur medium, quo eam significat. Praeterea, *Significatum,* aliud est *Proximum,* aliud *Remotum*, & quasi ultimatum […] Nam conceptus significant immediatè quidem, non ut *quod,* sed solum ut *quo* : quia mediis conceptibus, quos de rebus formamus, significamus eas per voces : res verò significant etiam immediatè ut quod, sed quasi remotè, & ultimatè, comparatas ad significatum, quo, nempe conceptus ».

puisque d'autres manuels, ayant atteint un niveau de diffusion quasi équivalent, défendent au contraire vivement la validité de la division.

§. 2.1.3. *Eustache de Saint Paul et Jean Poinsot : la résistance*

Si la tendance majeure est à la critique de la division, notre première approche, à travers le texte de Couto, montrait l'existence d'une autre position, qui défend et légitime l'appellation de signes formels. Or, la position de Couto n'est pas isolée, et si on la trouve moins fréquemment, elle figure chez des auteurs dont les œuvres auront été abondamment lues et étudiées dans toute l'Europe du XVIIe siècle.

Eustache de Saint Paul, **Summa philosophiae quadripartita** *(1609)*

On la trouve ainsi au début d'une œuvre qui sera extrêmement diffusée, à travers différentes rééditions, tout au long du XVIIe siècle : la *Summa philosophiae quadripartita* d'Eustache de Saint Paul[1]. Au début de la logique, dans la discussion des termes, le cistercien nomme ainsi la division, sans qu'il soit question nulle part de la critiquer. Il utilise en amont la définition large du signifier comme représenter quelque chose de différent de soi à la puissance cognitive[2]. Un signe est ce qui signifie, et ceci suffit à justifier les deux sortes de signes possibles : formels et instrumentaux. Les signes formels sont les espèces intelligibles, qui n'ont pas besoin d'être perçues en elles-mêmes. Les signes instrumentaux répondent en revanche à la définition augustinienne vaguement rappelée, sans mention de son origine.

La division permet ainsi à Eustache de répondre à la question de savoir quels sont les termes de la logique (« quinam sint termini ex parte materiae »), en distinguant les termes mentaux (« mentales termini ») et les termes vocaux (« termini vocales »). Les premiers sont des signes formels, ils expriment les similitudes des choses, ou encore, plus loin les images des choses, au sens où c'est là leur mode de représenter[3]. Enfin, ils sont les mêmes pour tous, étant institués par la nature et non par les hommes. Ce n'est pas l'institution qui fait la différence,

---

[1] Eustache de Saint Paul [*Summa philosophiae quadripartita* I, pars 1, tract. 1, q. 2] (1609), p. 26-27. Il s'agit de la première édition. Le texte a été réédité 7 fois (pour 13 réimpressions), seulement dans la première moitié du XVIIe siècle. Voir Schmutz (2008). Behan (2000), p. 536, note 9, mentionne ce texte, aux côtés du tome III de la *Summa* (physique), tract. 3, disp. 1, q. 2, en renvoyant à Gilson (1979), p. 169. Dans l'*Index* de Gilson, Eustache Saint Paul n'est pas cité à la page indiquée.

[2] Eustache de Saint Paul [*Summa philosophiae quadripartita* I, pars 1, tract. 1, q. 2] (1609), p. 26 : « sciendum est significare, nihil aliud esse quam facultati cognoscenti quidpiam a se diversum repraesentare […] Iam vero signorum duo sunt genera : alia enim formalia dicuntur, que quidem in ipsa facultate cognoscente per modum formae insident, nec tamen ab ipsa facultate percipiuntur […] alia vero instrumentalia, quae ab ipsis sensibus diffita, prius se ingerunt in cognitionem sensuum quam in alterius rei notitiam nos inducant ».

[3] Eustache de Saint Paul [*Summa philosophiae quadripartita* I, pars 1, tract. 1, q. 2] (1609), p. 26-27 : « At quidem prioris generis sunt mentales termini, cum sint expressae in animo rerum similitudines […] rem, cuius est imago, eodem modo repraesentat ».

car les mots prononcés (« voces ») sont eux-mêmes divisés en naturels (soupirs, gémissements, rires) et institués (« voces articulatae »), et ce sont ces derniers que l'on appelle proprement les termes vocaux. En fait, des quatre instances aristotéliciennes du premier chapitre du *Peri Hermeneias* sont exclues les traces écrites (« scripta »), qui varient selon les langues, et les « voces » qui sont naturelles. La logique ne concerne donc que les termes mentaux que sont les espèces intelligibles et les termes vocaux que sont les sons vocaux articulés.

Eustache ne consacre pas dans ce passage un très grand développement à la question du signe. La division entre signe formel et signe instrumental joue avant tout un rôle propédeutique et méthodique : il s'agit de définir l'objet de la discipline. Néanmoins, l'existence des signes formels est clairement affirmée dans ce texte qui connaîtra une diffusion considérable durant tout le XVIIe siècle[1]. Qui plus est, elle est affirmée, à la différence de Couto, sans qu'aucune importance ne soit accordée à la légitimation de la division via des *auctoritas.* En particulier, Eustache ne cite Augustin que très indirectement, pour la définition des signes sensibles, sans faire mention de son nom.

Jean Poinsot, **Ars logica** *(1632)*

Nous devons maintenant, et pour conclure ce tour d'horizon des différentes positions sur la division signe formel/signe instrumental, en venir à Jean Poinsot, qui est sans conteste l'auteur qui aura développé le plus ladite division. Si son œuvre logique n'atteint pas le niveau de diffusion des commentaires de Coimbra, Poinsot acquiert cependant rapidement le statut de référence majeure dans le milieu dominicain, visible en particulier à travers les différentes éditions de l'*Ars logica*, de la parution à Madrid de la *secunda pars*, qui contient les commentaires aristotéliciens, en 1632 et de la *prima pars*, constituée de *Summulae*, destinées aux débutants, en 1634, et pendant tout le XVIIe siècle[2].

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire dès le début du chapitre 1, le commentaire au *Peri Hermeneias* du monumental *Cursus philosophicus* de Poinsot a ceci de commun avec le

---

[1] Cfr. Spruit (1995), p. 316-319.

[2] Voir la préface au *Cursus philosophicus thomisticus*, Reiser (1930), p. XIII-XIV. Sur les éditeurs et les traducteurs de Poinsot, voir la bibliographie compilée par Forlivesi (2008), qui précise que le premier volume du *Cursus philosophicus* est publié pour la première fois à Rome en 1631. Ce texte cependant n'est pas pris en compte par Reiser.

texte de Couto qu'il a été traduit et réédité dans les années 80 selon une interprétation qui vise à en faire un précurseur de la sémiotique moderne[1]. Le commentaire au *Peri Hermeneias*, accompagné des quatre premières questions de l'*Ars logica* (sur le terme, le nom, le verbe et la supposition) et de la question 17 sur la relation (commentaire aux *Catégories*), deviennent ainsi la « sémiotique de Jean Poinsot ». La thèse de Deely, auteur de cette première édition remaniée, est en effet que Poinsot tire l'originalité de sa pensée sémiotique de sa révolutionnaire doctrine de la relation[2].

Il est vrai que Poinsot lui-même parle de son commentaire au *Peri Hermeneias* comme d'un traité sur les signes et les notions (« tractatum de signis et notitiis »)[3], titre frappant dont on ne mentionne cependant que trop rarement la seconde partie. Le dominicain explique ainsi que dans un souci de pédagogie, les questions trop complexes sont reportées dans les commentaires aux livres d'Aristote et que par conséquent ledit *Traité sur les signes et les notions*, sera exposé dans la *Logique,* à l'occasion du commentaire au livre *Peri Hermeneias*. Il s'agira des *quaestiones* 21, 22 et 23 qui composent ce commentaire[4] : *De signo secundum se* ; *De divisionibus signi* ; *De notitiis et conceptibus*. Poinsot mentionne ce déplacement dès la préface à l'ensemble de la logique, ce qui confère une importance considérable à ces questions, qui tiennent lieu, à proprement parler du commentaire au *Peri Hermeneias*. En effet, hormis la *summa* qui porte sur l'ensemble du traité aristotélicien, la partie de commentaire ne comporte que ces trois *quaestiones,* qui constituent ainsi le fameux *Tractatus de signis et notitiis*[5]. Le commentaire de Poinsot au *Peri Hermeneias* est donc un commentaire extrêmement

---

[1] John Poinsot [*Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poinsot*] (1985), John N. Deely (éd.), Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

[2] Voir en particulier la postface à l'édition italienne du traité, Deely (2010). Deely opère dans la lignée du sémiologue Thomas Sebeok, voir l'entrée « John Poinsot » dans Thomas A. Sebeok (éd.) (1986).

[3] Poinsot [*Log. Praefatio*] (1930) p. 1, « Praefatio » : « suo loco amandavimus et tractatum de signis et notitiis in Logica super librum Perihermeneias expedimus ».

[4] Curieusement, dans l'édition de Reiser, la *Summa* des *Analytiques Premiers* vient s'intercaler entre celle du *Peri Hermeneias* et lesdites questions. Cette *Summa* se concentre de façon traditionnelle sur la première partie du traité et n'évoque en aucune façon le dernier chapitre, où il est question du signe. Cette disposition est curieuse et on ne la retrouve pas dans l'édition de Cologne de 1653, la seule des éditions du XVIIe siècle que nous avons pu consulter dans son intégralité : Poinsot passe alors directement des *Postpraedicamenta* au *Peri Hermeneias*, le résumé du traité étant alors immédiatement suivi par les questions sur les signes. Voir Poinsot [*Cursus philosophicus* I, Pars II, *Super lib. Perihermenias*] (1653), p. 339.

[5] Il convient de préciser que ce titre ne figure pas au début du commentaire au *Peri Hermeneias* mais que Poinsot utilise cette dénomination dans sa préface (Ioannes a sancto Thoma (1930), p. 1). L'édition Reiser (Poinsot [*Log.* II, *Sup. lib. Perihermenias*] (1930), p. 642) présente simplement le titre « *Super libros Perihermenias* », qui figurait déjà dans les éditions du XVIIe siècle (contrôle effectué sur l'édition de Cologne de 1653 et sur les éditions lyonnaises de 1663 et de 1687, que l'on a pu consulter partiellement).

développé – une centaine de pages – à son ouverture. Autrement dit, malgré la correspondance évidente des questions sur les signes de Couto et de Poinsot[1], ce dernier se démarque en ne commentant plus que le début du traité, là où le premier, comme on l'a vu le commentait dans son intégralité, malgré l'importance accordée au premier chapitre.

Néanmoins, pour tempérer, dans une optique de remise en contexte[2], ce remaniement, rappelons qu'une telle prise de liberté par rapport à la structure, et au sujet, du texte original, avait tendance à se répandre de manière croissante depuis le XVe siècle. On rappellera en outre que tandis que les médiévaux consacraient traditionnellement un commentaire à chaque œuvre d'Aristote, à partir de la Renaissance, les auteurs commentent fréquemment plusieurs œuvres en même temps donnant ainsi lieu à des ouvrages intitulés *In universam logicam* ou *In universam philosophiam maturalem*[3]. C'est dans ce cadre que s'insère Poinsot, qui commente le *Peri Hermeneias* au sein d'un *Cursus philosophicus*, ce qui lui confère une plus grande liberté que n'en disposaient les *commentarii*.

On ne peut cependant nier que la réflexion sémiotique de Poinsot constitue le développement connu le plus ample de la seconde scolastique au sujet des signes, thématisés comme objet d'étude, et qu'elle possède entre outre une originalité doctrinale véritable, bien que relative, qui repose essentiellement sur des déplacements pédagogiques d'éléments déjà existants auparavant, dans d'autres contextes. C'est ce qui se passe en particulier avec les distinctions opérées pour analyser la catégorie de la relation, qui seront développées pour être adaptées à la doctrine du signe[4]. Cependant, il ne s'agit pas ici d'étudier en détail la pensée sémiotique de Poinsot, mais de voir précisément comment il traite la référence

---

[1] Bien que Poinsot publie son *Cursus* trente ans après et qu'il ait été indubitablement soumis à d'autres influences, il faut rappeler que le dominicain, futur professeur à l'Université d'Alcalà s'est lui-même formé chez les jésuites de Coimbra. Il y reçoit son titre de *Magister Artium* en 1605 et l'on peut donc penser qu'il a été imprégné par l'enseignement diffusé dans les *Commentarii* (préparés entre 1592 et 1606). Voir Herculano de Carvalho (1995).

[2] Nous suivons en cela Marmo (1987) et Ashworth (1988). Marmo critique Deely sur la méthodologie même de son édition de l'œuvre de Poinsot. Il insiste sur l'influence de Cajetan et de Suárez sur cette œuvre et propose une interprétation alternative à celle de Deely, selon laquelle Poinsot, pris entre deux époques, tenterait vainement d'appliquer la théorie thomiste de l'analogie aux signes et échouerait à débrouiller le problème du signe *ex consuetudine* (autrement dit du signe issu de l'habitude), parce qu'il ne perçoit pas la nouveauté qu'il apporte lui-même à la notion de contenu. Dans la même lignée, Ashworth montre que Poinsot reste tout à fait traditionnel, qu'avant lui Francisco de Toledo et Sebastião do Couto plaçaient également la discussion sur les signes dans le commentaire au *Peri Hermeneias*, et que Poinsot emprunte sa théorie de la relation à Domingo de Soto.

[3] Voir Lohr (1988), p. XIV.

[4] Sur l'originalité relative de Poinsot, en comparaison avec la doctrine développée chez Couto, nous nous permettons de renvoyer à Leblanc (2014).

augustinienne dans son approche de la division entre signe formel et signe instrumental. A la différence des auteurs présentés précédemment, dont la brièveté des textes sur la thématique du signe nous permettait une étude textuelle plus serrée, nous renonçons, en raison de son amplitude, à une analyse doctrinale exhaustive du texte de Poinsot, pour conformer son étude à l'impératif de notre démonstration en nous concentrant sur la question des références dans la définition du signe en général et du signe formel et instrumental en particulier.

La réponse à cette question se fera sur la base de la prise en considération de trois textes, où Poinsot discute précisément la définition du signe : le chapitre 2 du livre I des *Summulae*, et l'ouverture et la conclusion de la question 21 (« De signum secundum se »)[1].

En effet, malgré l'aspect artificiel de l'« arrangement interprétatif » de Deely[2], on doit remarquer d'emblée que Poinsot ne traite pas du signe seulement dans le commentaire au *Peri Hermeneias* mais qu'il anticipe cette thématique par une définition qui figure au début de l'*Ars logica,* dans le cadre de la doctrine des termes. Il s'agit en somme du même cadre que celui dans lequel Soto présentait la définition et les divisions des signes. Cette présentation s'inscrit chez Poinsot dans le cadre de la logique formelle, présentée sous la forme de *summulae* (3 livres sur chacune des opérations de l'intellect), accompagnée d'une série de 8 *quaestiones.* Cette partie est destinée aux débutants. Dès cet endroit, après avoir défini le terme comme « signe à partir duquel on compose une proposition »[3], Poinsot donne du signe la définition large, traditionnelle, que nous connaissons : « ce qui représente à la puissance cognitive une chose différente de lui »[4]. Dans la première des éditions lyonnaises[5] on peut lire un ajout qui précise que cette définition est donnée afin d'englober tous les signes, tant

---

[1] Poinsot [*Log.* I, *Summularum,* lib. I, « De his, quae spectant ad primam operationem intellectus », cap. 2 : « Definitio et divisio signi »] (1930), p. 9a-10a ; Poinsot [*Log.* II, *Sup. lib. Perihermenias*, q. 21 : « De signo secundum se », art. 1 : « Utrum signum sit in genere relationis »] (1930). Nous ne traiterons que les premiers paragraphes qui présentent à nouveau la définition du signe, p. 646a ; et l'appendice à la question 21 : « Consectarium appendix ex tota quaestione », p. 691a-b.

[2] Poinsot (1985), la page de titre présente Deely comme auteur d'un « interpretive arrangement ».

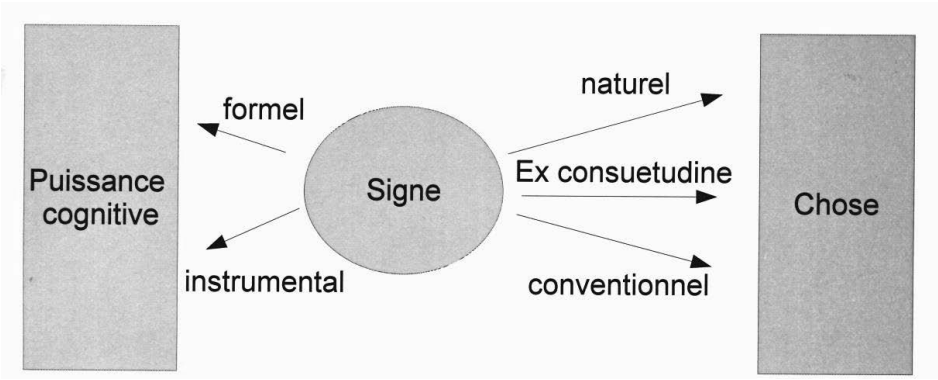
[3] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 1] (1930), p. 8b : « Signum, ex quo simplex conficitur propositio ».

[4] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 9a : « Id, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat ».

[5] Cette édition est postérieure à la mort de Poinsot, qui survient en 1644. Reiser (1930), p. XVI-XVIII, juge que cette édition est la pire des trois éditions principales du XVIIe siècle (Rome, Cologne, Lyon), dénonçant les désastres auxquels les tentatives d'amélioration des premiers éditeurs de Poinsot auraient conduits. Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 9, note 1 : « Definitio, quae communiter circumfertur : Signum est, quod praeter species, quas ingerit sensui, aliud facit in cognitionem venire ». Cfr. Poinsot [*Cursus philosophicum thomisticus*] (1663), p. 2.

formels qu'instrumentaux, par opposition à la définition qui circule, « le signe est ce qui, au-delà de la forme qu'il présente de lui-même aux sens, fait venir à la connaissance quelque chose d'autre », ce qui correspond à la définition augustinienne. Poinsot toutefois, ne donne aucune référence précise. De plus, dans les autres éditions, ce texte a été enlevé, sans doute par souci de clarté envers les débutants.

Il clarifie ensuite cette définition en exposant les 4 causes de la connaissance : efficiente, objective, formelle et instrumentale, comme le faisait Soto. On retrouve le même schéma d'inclusions successives qu'exposait le dominicain : faire connaître est quelque chose de plus général que représenter qui se dit de tout ce à travers quoi quelque chose est rendu présent à la puissance, et le représenter peut donc se dire de trois façon : objectivement, formellement, instrumentalement. Enfin le représenter est à son tour plus général que le signifier, qui se dit de ce avec quoi devient présent quelque chose de distinct de soi, et qui se dit seulement formellement et instrumentalement. C'est de là que provient la division du signe entre signe formel et signe instrumental quand on le considère par rapport à la puissance (car il s'agit toujours de cause de la connaissance)[1]. En revanche, lorsqu'on le considère par rapport à la chose signifiée, le signe se divise en naturel, conventionnel et *ex consuetudine*[2]. Poinsot, dès le début de la logique, affirme ainsi l'existence de cette double division, systématiquement ordonnée selon le schéma suivant :



La raison de cette répartition se trouve dans le traitement des relations appliqué aux signes : le signe (en général, quel qu'en soit le type) est une relation selon l'être (*secundum esse*)[3], par

---

[1] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 9b : « Nam qua parte signum ordinatur ad potentiam, dividitur in signum formale et instrumentale ».

[2] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 9b-10a : « quatenus vero ordinatur ad signatum, dividitur penes causam ordinantem illud in naturale et ad placitum et ex consuetudine ».

[3] Poinsot [*Log.* II, q. 21, art. 1] (1930), p. 647a : « Ratio signi formaliter loquendo non consistit in relatione secundum dici, sed secundum esse ». Voir Marmo (1987), p. 113. Puisque la relation *secundum esse* se

opposition à la relation selon la dénomination (*secundum dici*), et les différents types de signe se répartissent alors selon les deux sous-divisions de la relation selon l'être que sont la relation selon l'être et la relation de raison.

Néanmoins, Poinsot présente dès le début une telle répartition systématique des deux divisions du signe. Il n'est pas besoin de spécifier que ce sont là les divisions principales du signe. Ce sont, pour les débutants, les seules.

Le signe formel est défini comme « la notion formelle, qui se représente elle-même sans avoir besoin de quelque chose d'autre, le signe instrumental comme « ce qui, à partir de sa connaissance préexistente, représente quelque chose d'autre que soi ». Et sur ce dernier il ajoute « et l'on a l'habitude communément de donner cette définition du signe »[1]. Aucune référence à quelque auteur que ce soit n'est présente dans ce passage. Et Poinsot renvoie simplement en conclusion aux *quaestiones* 21 et 22 de sa *Logique*[2].

En effet, au contraire de Soto, Poinsot développera de façon majeure la doctrine des signes dans le second volet de son *Ars logica*, autrement dit celui de la logique matérielle, destinée aux étudiants plus avancés, composée de 5 *quaestiones* d'introduction, suivies des commentaires (*summae* et *quaestiones*) au corpus logique traditionnel (*Isagoge, Catégories, Peri Hermeneias, Analytiques*). C'est en effet, comme Couto et Toledo, entre autres, l'avait déjà fait, dans le commentaire au *Peri Hermeneias* que Poinsot développe la doctrine des signes.

Poinsot ouvre la question 21 en rappelant la définition large du signe comme ce qui représente quelque chose d'autre, déjà citée au début de l'*Ars logica*[3]. Mais alors que, comme on l'a noté, la première version, fortement abrégée, de la doctrine des signes, ne présentait aucune référence, cette fois, cette définition est clairement opposée à celle d'Augustin, nommément cité[4] :

---

décompose en relation réelle et relation de raison, il s'agira de classer les signes comme appartenant à l'une ou à l'autre.

[1] Poinsot [*Log.* I, *Summul*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 10a : « Signum formale est formalis notitia, quae seipsa, non mediante alio, repraesentat. Signum instrumentale est, quod ex praeexistente cognitione sui aliquid aliud a se repraesentat. Et haec definitio solet tradi communiter de signo ». Reiser note que l'édition de Lyon présente l'ajout suivant : « sed non convenit nisi signo instrumentali ».

[2] Poinsot [*Log.* I, *Summul*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 10a.

[3] Poinsot [*Log.* II, q. 21, art. 1] (1930), p. 646a : « Id, quod repraesentat aliud a se potentiae conoscenti ».

[4] Poinsot [*Log.* II, q. 21, art. 1] (1930), p. 646a : « Nam vulgaris definitio, quae circumferri solet apud theologos in initio 4. Sentent. ex Augustino : "Signum est, quod praeter species, quas ingerit sensui, aliquid facit in cognitionem venire", instrumentali signo solum convenit ».

> En effet, la définition commune, qui circule souvent chez les théologiens au début du livre IV des *Sentences*, d'après Augustin : « le signe est, ce qui outre les espèces, qu'il introduit dans les sens, fait venir quelque chose d'autre à la connaissance », convient seulement au signe instrumental.

Or, non seulement Poinsot cite Augustin, mais il se réfère en plus au contexte d'origine de cette définition : le contexte théologique des commentaires au début du livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard, où le signe était défini dans le cadre de la définition du sacrement. Couto procède d'ailleurs de la même façon, mais pour ainsi dire en sens inverse : il ne cite qu'Augustin pour sa définition du signe au sens strict et présente ensuite la définition large, en précisant qu'elle a été développé plus tardivement par les logiciens[1].

Cependant, le rattachement par Poinsot de la définition augustinienne du signe au contexte théologique du commentaire des *Sentences* n'est pas tout à fait exact puisque que l'on a vu que la définition augustinienne avait elle-même été critiquée, dans ce même cadre théologique, en particulier avec Thomas d'Aquin, qui proposait déjà une définition plus large. Poinsot, comme représentant dominicain d'un thomisme orthodoxe, ne peut l'ignorer. En effet, l'appendice qui conclut la question 21 revient ainsi sur la justification du caractère essentiel de la définition du signe défendue en la présentant comme le résultat d'une abstraction du signe formel et du signe instrumental[2]. Poinsot répète alors que la définition d'Augustin, qu'il cite à nouveau, ne s'applique qu'au seul signe instrumental. Sur ce il ajoute[3] :

> En revanche, la définition posée est enseignée par Saint Thomas dans le livre IV [du commentaire aux *Sentences*] dist. 1, q. 1 art. 1 question 1, réponse 5, où il dit que « le signe comporte quelque chose de manifeste par rapport à nous, par lequel nous sommes conduits à une autre connaissance ». Et dans la question 9 du *De la vérité*, art. 4, réponse 4, il dit que « le signe, généralement parlant est une chose connue quelconque dans laquelle on connaît quelque chose d'autre », où « communément » est la même chose que en général.

Poinsot se place donc décidément dans la tradition d'un thomisme orthodoxe qui avait critiqué la définition augustinienne, en raison de sa restriction aux signes sensibles, dans le

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Sed animadvertentes posteriores Dialectici ».

[2] Poinsot [*Log.* II, q. 21, *Consectarium appendix ex toto libro*] (1930), p. 691a-b : « Definivimus autem signum in communi abstrahendo a signo formali et instrumentali, scilicet : "Quod repraesentat aliquid aliud a se" ».

[3] Poinsot [*Log*. II, q. 21, *Consectarium appendix ex toto libro*] (1930), p. 691a-b : « Definitio autem posita traditur a Divo Thoma in 4. dist. 1 q. 1 art.1 questione 1 ad. 5, ubi inquit, quod "signum importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem". Et q. 9 de Veritate art. 4 ad. 4 inquit, quod "signum communiter loquendo est quodcumque notum, in quo aliud cognoscitur", ubi ly "communiter" est idem quod in communi ».

contexte théologique du commentaire aux *Sentences* de Pierre Lombard. Cette tradition se démarquant par conséquent, c'est ainsi que la présente Poinsot, de ce que les théologiens avaient l'habitude de faire. Nous avions mentionné dans le chapitre 1 la définition plus large, proposée par Thomas, pour montrer que dès le XIIIe siècle, la définition augustinienne était citée, comme une référence obligée mais paradoxale, pour être critiquée[1].

La réponse à l'objection 5 de l'article 4 de la question 9 du *De Veritate* avait été citée par Couto au sujet de la différence entre signe pratique et signe spéculatif. Nous avions vu que Thomas n'y traitait pas précisément de cette division entre signe pratique et signe spéculatif, mais de la division des choses en causes et en signes.

Poinsot comme Couto cite donc la définition augustinienne, pour la critiquer et revendiquer la légitimité de la définition plus large du signe, qui conviendra autant aux signes instrumentaux qu'aux signes formels. Après avoir défendu cette définition, Poinsot passera aux divisions du signe qui s'ouvriront sur l'affirmation que la division entre signe formel et signe instrumental est « univoque et bonne »[2]. Mais là où Couto voyait dans la définition large du signe l'œuvre des logiciens[3], Poinsot lui redonne son origine théologique, en référence à Thomas d'Aquin. Il ne s'agit pas là cependant d'une différence nette, puisque nous avions bien constaté que la légitimation de la division entre signe formel et signe instrumental, qui découle de cette définition, s'appuyait majoritairement sur des textes issus du contexte théologique, et en particulier sur la question 4 du *De Veritate* de Thomas qui traitait du verbe mental[4].

Si Poinsot se réfère davantage, dans son commentaire au *Peri Hermeneias*, à la question 9 du *De Veritate*, la question 4 est elle aussi citée à plusieurs reprises[5]. Elle est en particulier utilisée au début de la q. 22, aux côtés du *Quodlibet* 4, art. 17, et de la question 9 du *De Veritate*, art. 4,

---

[1] Voir Thomas d'Aquin [*Scriptum super librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, IV, d. I, q. 1, a. 1] (1947), p. 13 : « signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti ». Voir plus haut, chap. 1, §. 1.3.

[2] Poinsot [*Log.* II, q. 22, art. 1 : « Utrum sit univoca et bona divisio signi in formale et instrumentale »] (1930), p. 693a.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38.

[4] Thomas d'Aquin [*De Veritate*, q. 4, art. 1, ad. 7] (1970a), p. 121. Voir plus haut, chap. 2, §. 1.

[5] Dans les 3 questions qui constituent le commentaire au *Peri Hermeneias* de Poinsot, la majeure partie des références renvoient à Thomas d'Aquin. C'est pour ainsi dire la règle du *Cursus philosophicus thomisticus.* Dans les questions 21, 22 et 23, on notera une forte présence des citations de la *Summa theologiae*, I, q. 12 et 14 ; au commentaire des *Sentences*, IV, dist. 4 et 49 ; à la question 9 du *De veritate* ; et à l'*Opusculum* 14. La principale référence moderne de Poinsot est Cajetan. Mais on note également quelques références à Capreolus, Ferrara, Soto, Báñez chez les dominicains et à Suárez et aux commentaires de Coimbra chez les jésuites.

réponse 4, pour montrer qu'il est probable que chez Thomas, le signe formel soit proprement un signe[1]. Poinsot cite alors littéralement le même texte que celui qui avait été paraphrasé par Couto[2], qui conclut que le verbe intérieur a nature de signification et de manifestation avant le verbe extérieur[3].

Ainsi, indépendamment de l'originalité du développement de la question des signes par Poinsot, nous conclurons par la différence de traitement entre les deux lieux d'exposition de la doctrine. La totalité de cette doctrine est présentée dès les *Summulae* : le débutant doit ainsi apprendre dès le début de sa formation la définition large du signe comme « ce qui représente à la puissance cognitive une chose différente de lui »[4], et les deux divisions principales, systématiquement ordonnées selon que l'on considère le signe par rapport à la puissance cognitive (signe formel/signe instrumental), ou à la chose signifiée (signe naturel/conventionnel/*ex consuetudine*). Ce résumé de la doctrine est intégral mais allégé de toute référence, à l'exception du renvoi interne à la seconde partie de la logique et au commentaire au *Peri Hermeneias* qui constitue le *Traité sur les signes et les notions.*

C'est en effet dans la transformation formelle du traditionnel commentaire en un traité sur ce thème particulier que consiste selon nous l'originalité fondamentale de Poinsot. Son texte fait ainsi pendant à celui de Couto en illustrant la liberté que permet le genre du *Cursus* par opposition au plus traditionnel commentaire. Les trois *quaestiones* reprennent le contenu exposé au sujet des signes dans les *Summulae*, et le déploient, en particulier en détaillant les références. L'étudiant plus aguerri comprend alors comment la définition large du signe a été bâtie sur la critique de la définition augustinienne (la référence étant parfaitement explicite), dont Poinsot situe, justement, l'origine dans le contexte théologique du commentaire aux *Sentences*, par Thomas d'Aquin (cette référence étant explicitée comme on l'a vu, dans l'appendice à la question 21).

---

[1] Poinsot [*Log.* II, q. 22, art. 1] (1930), p. 694b : « In sententia S. Thomae probabilius est signum formale esse vere et proprie signum ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56 : « quaestione vero 4. de veritate artic. 1 ad. 7. expressius ait significationem proprius inesse verbo mentis, quam oris », voir plus haut, chap. 2, §. 1.2.

[3] Poinsot [*Log.* II, q. 22, art. 1] (1930), p. 694b : « Item in q. 4 de Veritate art. 1. ad 7. sic inquit : "Ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi. Sed quando effectus habet a causa non solum, quod sit, sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prior quam effectus in essendo, ita in significando, et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius" ».

[4] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 2], p. 9a : « Id, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat ».

Un débat contrasté : lieux, positions, référence.

Ceci nous permet de conclure, en général sur les lieux de discussion de la question du signe. On constate que les auteurs qui développent le plus cet argument, à savoir Couto et Poinsot, le considèrent d'une part comme un sujet ardu, ce pourquoi il est placé dans une partie destinée aux étudiants plus avancés[1], d'autre part comme un sujet qui mérite un espace propre d'exposition, qui correspondra, dans les deux cas, au commentaire au *Peri Hermeneias.*

La situation est néanmoins contrastée puisque les deux auteurs, parmi ceux que nous avons étudiés, qui évincent la division entre signe formel et signe instrumental, à savoir Toledo et Rubio, traitent de la question du signe précisément dans le cadre du commentaire au même traité aristotélicien. Malgré l'oubli de la division, ils consacrent un long développement sur les définitions et les divisions du signe, s'opposant l'un à l'autre en ce que Toledo témoigne de la position de retour à la définition augustinienne alors que Rubio, utilisant la définition large du signe, affirme clairement que les concepts doivent être considérés comme tels.

A l'exception de Suárez, qui évoque (rapidement) la division dans un traité *De Angelis*, ce qui constituait déjà au Moyen-Âge un des lieux de réflexion sémiotique, les autres auteurs développent la question dans le cadre, plus classique depuis le XIVe siècle, du début de la logique, qui correspond en général au lieu de la définition des termes. Là encore le choix du lieu n'implique pas l'homogénéité de la position sur la question, puisque Soto et Fonseca mentionnent la division pour conclure sur son caractère impropre, alors qu'Eustache de Saint Paul la défend clairement.

Le paysage demeure donc plus contrasté que celui que dépeignait Meier-Oeser en mettant en évidence la tendance, certes réelle, de la question des signes à se déplacer des *Summulae,* dans lesquelles elle avait trouvé son lieu de traitement durant le Moyen-Âge tardif, vers la logique au XVIIe siècle[2]. Ces contrastes semblent être l'indice d'une dispersion qui témoigne de la recherche d'un lieu de traitement autonome pour ce que l'on considère de plus en plus comme un objet d'étude à part entière. Cette tendance à l'autonomisation du discours sur les signes est visible dans les textes que nous avons étudiés, en particulier chez Fonseca, Couto

---

[1] On avait remarqué que Couto déplaçait déjà le commentaire au *Peri Hermeneias* dans la seconde partie du *cursus.* Voir plus haut, chap. 1, §. 1.1.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 251.

et Poinsot, qui font des signes (et pas seulement de la signification) ou de ses divisions des titres de chapitre, voire la totalité d'un traité (dans le cas du dominicain).

Malgré ces contrastes, il y a bien un déplacement global de la discussion des signes dans le contexte logique : il y a donc bien *translatio* du discours sur les signes. Ceci vient étayer les hypothèses que nous avions émises dans le chapitre 1 au sujet des causes possibles de l'émergence des traités *De Signis*. On a d'une part celle qui tient au remplacement des *Sentences,* dans le parcours théologique, par la *Somme théologique* de Thomas. D'autre part, ce changement est conjugué, faut-il ajouter, à la diffusion latente d'un ockhamisme qui avait fourni le modèle d'une définition des signes dans le cadre de la définition des termes, au début de la logique. Ces développements aboutissent au déplacement généralisé et institutionnalisé de la question des signes du contexte sacramentel au contexte logique, dans un mouvement qui dépasse de loin celui qui avait eu lieu au XIIIe siècle. Du traitement de la question dans le cadre de la discussion des termes, qui témoigne du caractère très scolaire de ce sujet qui devient ainsi un passage obligé pour tout étudiant, la question est transposée dans le cadre du commentaire au chapitre 1 du *Peri Hermeneneias*, ce qui montre un intérêt spécifique accru pour le thème de la part de ceux qui opèrent un tel transfert. D'autre part, et il s'agit toujours là du renouveau du thomisme, les références à la question 4 du *De Veritate* de Thomas d'Aquin, de la part des défenseurs les plus déterminés de l'appellation de 'signe formel', à savoir Couto et Poinsot, s'accordent à montrer d'abord que la question du signe formel est intimement liée à l'interprétation de la doctrine du verbe mental chez Thomas, et ensuite que cette interprétation trouve un lieu de développement idéal dans le contexte du commentaire au premier chapitre du *Peri Hermeneias*, Thomas d'Aquin lui-même ayant ouvert la voie vers une étude plus poussée de ce premier chapitre.

On dégage ainsi de cette analyse une triple hétérogénéité caractérisant la question des signes telle qu'elle est traitée par ces auteurs scolastiques les plus diffusés du début de l'Âge moderne. Aux contrastes des lieux de traitement de la question s'ajoutent en effet ceux des positions mêmes de ces auteurs sur la division signe formel/signe instrumental : certains auteurs majeurs la défendent, les plus diffusés et les plus scolaires l'oublient, et l'on voit se confirmer également la tendance générale à l'affirmation du caractère impropre de l'appellation de 'signe formel'. Les disparités concernant l'usage (ou le non-usage) de la référence augustinienne se superposent enfin à ces deux premières hétérogénéités. Du côté des défenseurs du signe formel, si Poinsot et Couto mentionnent explicitement Augustin, et

en critiquent la définition du signe, Eustache de Saint Paul en revanche n'en fait rien et se contente d'affirmer l'existence de la division, sans souci de légitimation particulier. Chez ceux qui prônent, plus ou moins nettement, le retour à une conception strictement instrumental du signe, on distinguera les positions de Fonseca et de Soto qui témoignent d'un retour doublement explicite à l'autorité augustinienne (au sens où ils critiquent la définition large du signe et se réfère nommément à Augustin), et celle de Toledo qui opère ce même retour plus directement en ne citant que la définition augustinienne, par une référence explicite. Il en va de même chez Rubio bien que celui-ci affirme ensuite que la nature de signe des concepts. Dans les cas d'un tel retour direct, sans mention de la définition large, on note que l'ensemble du texte est entièrement dirigé vers la question de la relation sémantique.

Pour avoir une idée plus nette de la diffusion de la division, et devant les problèmes que pose à notre étude cette attitude d'oubli à son égard, nous achèverons ce chapitre par une analyse de la doctrine du signe vulgarisée, telle qu'elle est présentée dans quelques-uns parmi les plus connus des dictionnaires philosophiques qui ponctuèrent le XVIIe siècle.

§. 2.2. Vulgarisation de la division : les lexiques philosophiques

Les dictionnaires philosophiques de l'époque sont d'excellents instruments de mesure du degré de vulgarisation des notions ou des termes[1]. Les lexiques philosophiques latins de Goclenius (1613), et de Micraelius (1653) sont parmi les plus diffusés et ils se réclament tous deux d'une tradition aristotélico-scolastique, empreinte toutefois d'une forte influence humaniste[2]. Également très répandu est le lexique d'Etienne Chauvin (1692), que nous incluons pour l'attention qu'il démontre au débat philosophique contemporain[3]. Il est en outre utile de se référer à un ouvrage plus tardif, eu égard à la thèse selon laquelle les lexiques et les dictionnaires sont en retard sur la langue, autrement dit qu'ils entérinent des usages déjà fortement répandus4. En outre, ces auteurs sont tous trois protestants. Ceci nous permet de parer la lacune conséquente de la non prise en compte de logiques ressortissant de l'aire réformée, en montrant que l'on y retrouve des définitions et taxinomies du signe très similaires.

Nous parlons bien d'instrument de mesure de la diffusion car conformément à l'usage, ces auteurs en général citent peu et peu précisément leurs sources. Il ne faut donc pas s'attendre à y trouver des références précises quant à notre division.

Rudolph Goclenius (1613)

Rudolph Goclenius est l'auteur de deux lexiques philosophiques, l'un latin (1613), l'autre grec (1615), les deux ouvrages ayant vraisemblablement circulé ensemble[5]. Nous considérons ici uniquement le lexique latin, notre division étant une division latine du *signum*.

---

[1] Sur les lexiques philosophiques, voir Canone (1997) et la bibliographie correspondante, en particulier la liste lexicographique de Tonelli (2006) ; les introductions de Lutz Geldsetzer aux réimpressions des lexiques de Johannes Micraelius et d'Étienne Chauvin : Johannes Micraelius [*Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*] (1662), Stetini (2e édition), réimp. 1966, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen, p. VIII-XXII ; Etienne Chauvin [*Lexicon philosophicum*] (1713), Leovardiae (2e édition), réimp. 1967, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen, p. II-XIV. Voir aussi Gerber (1967), et Garin (1972).

[2] Dans le cas de Goclenius, cette influence est forte au point qu'Etienne Gilson, dans sa soutenance de thèse, justifie l'absence de cet auteur au corpus de son *Index scolastico-cartésien*, par le fait qu'il « était d'un esprit opposé à celui de la scolastique ». Voir Gilson (1913b), p. 26a.

[3] Canone (1997), p. 99.

[4] Voir par exemple Gregory (1991), p. 20.

[5] Goclenius [*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*] (1613), Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musculi & Ruperti Pistorii ; et [*Lexicon philosophicum Graecum, opus sane omnibus philosophiae alumnis valde necessarium cum perspicientia philosophysici sermonis plurimum etiam ad cognitionem rerum utile. Accesit* [sic] *adiicienda Latino Lexico sylloge vocum & phrasium quarundam obsoletarum*]

Ce *Lexicon philosophicum* témoigne de la tradition aristotélicienne telle qu'elle se présente au début du XVIIe siècle et qui s'allie chez cet auteur à une forte influence ramiste[1]. Il est considéré comme le premier dictionnaire philosophique « moderne », par le caractère systématique de sa classification. Il se caractérise par une forte empreinte humaniste, mais aussi une prépondérance conforme aux préoccupations de l'époque, des termes logiques et métaphysiques. Malgré son classement à l'*Index librorum prohibitorum* en 1633, l'œuvre restera longtemps une référence majeure, citée entre autres par Leibniz et par Wolff[2], bien qu'elle soit parfois sévèrement jugée aux XVIIIe et XIXe siècles.

La rubrique « *Signum* » est d'une longueur notable, s'étendant sur 6 pages, où s'entremêlent de façon peu systématique points de doctrine et divisions des signes, typiquement présentées selon l'usage ramiste d'accolades dichotomiques[3]. L'auteur le plus souvent et le plus précisément cité est Gabriel Biel, théologien et philosophe d'influence ockhamiste du XVe siècle. Goclenius cite également Scot par deux fois, mais sans référence à des textes précis, au sujet de la signification actuelle, de la double relation et de l'efficacité du signe, en particulier à propos de la doctrine sacramentelle[4]. Sont également cités Platon, Démosthène, Aristote, Galien, le stoïcien Chrysippe de Soles, Gerson, et Pic de la Mirandole.

Goclenius distingue d'abord deux acceptions du 'signe', l'une étroite et l'autre large. Cet usage est répandu depuis Thomas d'Aquin qui distinguait de l'usage habituel du signe (pour lequel il rappelait la définition augustinienne), un usage plus large qui incluait les signes intelligibles (voir chap. 2, § 1.2). Cependant, chez Goclenius, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, le sens étroit du signe ne correspond pas au signe instrumental mais à la définition du signe qui s'était répandue après la critique de la définition augustinienne, ce qui témoigne encore de son extrême diffusion. Ce sens du signe est assimilé au terme d' 'indicium' : « l'indice qui représente, c'est-à-dire qui rend présent, à la puissance cognitive

---

(1615), Marchioburgi, typis Rudolphi Hutwelckeri, impensis Petri Musculi. Les deux ouvrages ont été réimprimés en un volume en 1964 et 1980 (Hildesheim, Olms).

[1] Canone (1988), en particulier p. 102-109, pour ce paragraphe.

[2] Voir Canone (1997), p. 104. Alan Gabbey et Robert E. Hall ont en outre défendu la thèse selon laquelle le livre du troisième songe que Descartes décrit dans les *OLYMPICA*, correspondrait au *Lexicon* de Goclenius. Voir Gabbey-Hall (1988).

[3] Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1045-1050. Sur l'usage des tables dichotomiques, voir Schmitt (1992), p. 69.

[4] Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1045 et 1048.

quelque chose d'autre que soi »[1]. On retrouve l'explicitation du sens de représenter comme rendre présent que l'on avait déjà notée[2].

Le sens élargi correspond à la définition augustinienne dans ses deux formulations : « ce qui est sensible soi-même et représente à l'âme quelque chose d'autre », ou « ce qui imprime soi-même sa forme dans les sens, pour ensuite porter à la connaissance de quelque chose d'autre »[3]. Goclenius développe cette seconde formulation en prenant l'exemple de la fumée et du feu. Bien qu'Augustin ne soit jamais cité dans l'article du *Lexicon,* on reconnaît dans ces deux définitions, très proches, les textes du chapitre 5 du *De Dialectica* et du *De Doctrina Christiana* II, 1,1.

Ce ne sont cependant évidemment pas des citations exactes et de première main. La première définition de ce sens large de 'signum' correspond mot pour mot à la définition du *De Dialectica* telle que la cite Couto, le *repraesentare* scolastique remplaçant l'*ostendere* augustinien[4]. Celle du *De Doctrina Christiana,* qui est aussi la plus fréquemment citée, a subi des variations plus sensibles[5]. Mais l'on avait déjà noté de tels changements chez Couto[6].

Comparé aux textes que nous avons vus précédemment, il nous faut remarquer d'une part l'élimination de la référence au nom d'Augustin et à ses œuvres, d'autre part l'inversion qui fait que le sens large du signe est celui de signe sensible (car c'est bien de cela dont il est question ici : « seipsum sensui », « quod imprimit sui speciem sensui ») et le sens étroit étant celui qui correspond à la définition scolastique que l'on a qualifiée d'élargie, parce qu'elle englobe les signes formels, et qui prend chez Goclenius le nom d'indice.

Il serait biaisé d'exagérer l'importance de la disparition de la référence à Augustin : nous avions vu d'une part que dès les premiers commentaires aux *Sentences,* on donnait déjà parfois la définition sans le nom de son auteur, et c'est d'autre part une constante du genre du lexique philosophique à cette époque que d'alléger les rubriques de renvois précis aux

---

[1] Goclenius [*Lexicon philosophicum,* « *Signum* »] (1613), p. 1045 : « indicium quod potentiae cognoscenti aliquid a se distinctum repraesentat, hoc est praesens facit ».

[2] Voir en particulier, plus haut, p. 125.

[3] Goclenius [*Lexicon philosophicum,* « *Signum* »] (1613), p. 1045 : « Quod seipsum sensui & praeter se aliquid animo repraesentat. / Seu / Quod imprimit sui speciem sensui ut exinde afferat alterius cognitionem ».

[4] Couto [*Conimb*., *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38. Cfr. Augustin [*De Dialectica,* chap. 5] (1975a), p. 86. Voir chap. 1, p. 89-90.

[5] Augustin [*De Doctrina Christiana*] (1962a), p. 32.

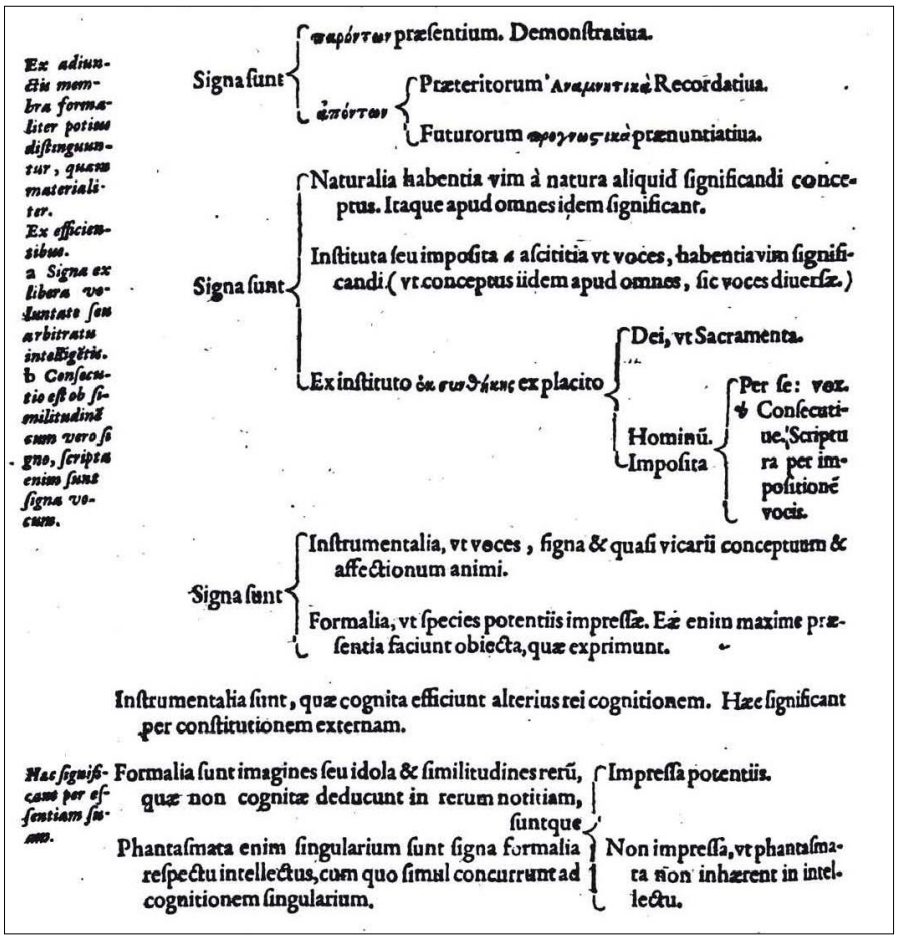
[6] Couto [*Conimb*., *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire ». Voir chap. 1, §. 1.3.

auctoritates. Goclenius néanmoins citait, comme nous l'avons vu, d'autres auteurs, et il est frappant de constater qu'il s'abstient de toute mention en ce qui concerne une double définition dont la première partie constitue une reprise de chacun des deux des textes d'Augustin.

Quant à l'inversion du sens large et du sens étroit du signe, elle correspond selon toute vraisemblance à l'orientation générale que prenait alors le discours scolastique sur les signes, au sein des débats que nous avons pu retracer : le début du XVIIe siècle fait émerger une position dominante qui tend à l'écartement des signes formels, mais dont le rapport aux autorités est trop fort pour que cette mise à l'écart soit un véritable rejet. La définition, qui était la définition dominante depuis le XIIIe siècle, devient un sens particulier du 'signum', sans qu'il soit pour autant question de critiquer une telle définition.

Goclenius rappelle ensuite plusieurs points de doctrine tels que la relation à la chose et à la puissance, la relation réelle et la relation de raison, la question de savoir si un signe peut se signifier lui-même, ainsi que celle de la connaissance angélique. Puis vient la classification. Goclenius présente d'abord trois divisions[1] :

[1] Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1046.



- les signes du présent (« demonstrativa »), du passé (« recordativa ») ou du futur (« praenuntiativa ») ;
- les signes naturels (« naturalia »), institués (« instituta ») et d'institution (« ex instituto »). Il ne s'agit pas vraiment ici d'une tripartition, laquelle surprendrait, mais d'une double division, comme nous le montre l'exemple des *voces* qui revient dans deux des catégories proposées. Nous avons donc une première division des signes considérés du point de vue de l'objet signe lui-même, entre signes naturels (qui ne varient pas) et signes institués (qui varient), et une seconde division qui considère le signe selon son origine (*ex instituto*), puisqu'il peut être institué par Dieu (comme dans le cas des sacrements) ou par l'homme (comme dans le cas des mots).
- les signes instrumentaux (« instrumentalia ») et formels (« formalia »). Les signes instrumentaux sont les mots et les signes et ce qui remplace (« vicarii ») les concepts et les affections de l'âme. Les signes formels sont les espèces imprimées dans la puissance cognitive.

Notre division est développée dans la suite du texte : Goclenius rappelle que les signes instrumentaux nous font parvenir à la connaissance d'autre chose que d'eux-mêmes, ils signifient ainsi par constitution externe. Ils s'opposent aux signes formels, qui sont les images ou idoles et similitudes des choses et qui ne sont pas connus en eux-mêmes.

On trouve ici une reformulation du critère de la connaissance préalable (ou *duplex notitiam*) que Couto, entres autres, avait formulé[1]. La division entre signe formel et signe instrumental ne repose pas sur une opposition entre sensible et non sensible mais sur la nécessaire connaissance du signe en tant que tel, pour accéder à la connaissance de la chose signifiée. Ce point est capital et Goclenius y revient dans la page suivante[2].

D'autres divisions des signes suivront : Goclenius cite les signes doctrinaux (« doctrinalia ») et non doctrinaux (« non doctrinalia »), spéculatifs (« speculativum ») et pratiques (« praticum »). Il consacre également un assez long paragraphe aux signes divinatoires, qui donne lieu à une autre classification, puis aux symptômes, où seront distingués selon leur degré de probabilité les « tekmeria » et les « semeia »[3].

L'article se conclut par différentes questions sur l'usage (« usus »). Goclenius y ajoute la différence entre signes sensibles (« sensibilia ») et non-sensibles (« non sensibilia »), la différence, spécifique à la logique, entre signes reduplicatifs, ampliatifs et diminutifs (« reduplicativum », « diminutivum », « ampliativum »), et enfin celle qui distingue signes naturels (« naturalia ») et arbitraires (« arbitraria »)[4].

Ainsi, bien que Goclenius cite la division entre signe formel et signe instrumental sans la critiquer, l'inversion des définitions du signe à laquelle il procède semble réhabiliter les définitions augustiniennes et leur conférer un statut supérieur à celui de la définition scolastique, comme si les qualificatifs d' « étroit » et de « large » décidaient de la légitimité des définitions. Ce retour au privilège de la définition d'un signe sensible se fait par ailleurs sans que le nom d'Augustin soit mentionné.

---

[1] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58.

[2] Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1047.

[3] Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1047, pour toutes ces divisions.

[4] Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1049, pour toutes ces divisions.

Johannes Micraelius (1653)

Le lexique de Micraelius propose des rubriques plus synthétiques que celui de Goclenius, s'éloignant ainsi définitivement des traités de terminologie philosophique de la Renaissance, qui proposaient des résumés selon des termes-clefs ou d'amples répertoires de citations[1], à la manière des florilèges médiévaux. On a pu ainsi le caractériser comme ouvrant à la lexicographie moderne, en particulier par son attention au vocabulaire des sciences, et par un ordonnancement interne des rubriques selon les différentes disciplines[2]. Enfin, on constate chez Micraelius, plus encore que chez Goclenius, un évincement quasi total des références aux auteurs.

Au regard de cet article « *Signum* »[3], au contraire du texte de Goclenius, qui tenait encore à la forme du traité, Micraelius distingue différents usages du terme, qu'il numérote, et propose des sous-entrées constituées de syntagmes ou de formes dérivées du terme.

La rubrique est divisée en 4 sous-entrées. La première et principale (« *Signum* ») définit le signe en utilisant la formule canonique : « *Signum* est quod ostendit se & praeter se aliud repraesentat »[4] ; et il en détaille 9 divisions : 1. signe nécessaire/probable, 2. naturel/arbitraire, 3. divin/humain, 4. significatif/exhibitif, 5. formel/instrumental, 6. manifestatif/désignatif, 7. théorique/pratique, 8. remémoratif/démonstratif, 9. où signe et signifié se succèdent de par leur essence/dont la conséquence n'est pas nécessaire[5]. La deuxième sous-entrée ajoute une dernière subdivision entre « signa suppositiva », qui sont pour autre chose, et les « signa manifestativa » qui signifient eux-mêmes[6]. La troisième définit les trois éléments du signe, à savoir le « signatum », c'est-à-dire la chose que le signe représente, la signification, la

---

[1] Canone (1997), p. 102.

[2] Canone (1997), p. 103.

[3] Nous utilisons l'édition d'Iéna : Micraelius [*Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*] (1653), col. 999-1002.

[4] Micraelius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1653), col. 999.

[5] Micraelius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1653), col. 999-1000 : « 1. vel *necessarium & infallibile* [...] vel *non necessarium* & tamen verisimile [...] vel [...] prodigiosum, ut sunt portenta & miracula (2). Vel *Physicum & Naturale* vel [...] proaereticum & arbitrarium [...] vel consuetudine imponitur rei. (3) Vel *divinum* à Deo constitutum, ut Sacramenta : vel *humanum* per homines constitutum ut voces diversarum linguarum, vel (4) […] *significativum tantum* : vel [...] *Exhibitivum* […] Vel (5) *Formale* [...] vel *instrumentale*, [...] (6) Vel *manifestativum seu notificans :* vel *commonefactivum seu obsignans* […] *(7)* vel *Theoreticum*, vel *Practicum* […] (8) vel [...] *Rememorativum praeteritorum vel Demonstrativum* […] (9) vel [...] *inseparabilia* ; quae rei essentiam necessario consequuntur, vel [...] affecta & supervenientia, quae non consequuntur necessario ».

[6] Micraelius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1653), col. 1001 : « *Signa suppositiva* vocantur quae stant pro aliis. Sicuti *manifestativa* significant ipsa ».

position du signe, ou marque[1]. La dernière et la plus longue des sous-entrées concerne les signes astronomiques. Nous ne nous attarderons pas sur le détail de ces divisions, notant seulement que l'absence de références textuelles fait pendant à une extrême attention portée au lexique : Micraelius recense les différentes appellations, leurs variantes en latin et leurs équivalents en grec.

La différence entre signe formel et signe instrumental n'apparaît qu'en cinquième position. Elle est formulée ainsi : « *Formel*, qui signifie sans sa connaissance, comme les espèces des objets représentatifs, ou *instrumental*, qui une fois connu nous emmène à la connaissance de quelque chose d'autre, comme l'empreinte d'un fauve »[2]. Micraelius reprend donc le critère de la connaissance préalable, et donne l'exemple des espèces intelligibles pour illustrer le signe formel. La définition du signe instrumental, hormis l'exemple traditionnel du *vestigium*, qui ne rappelle que de très loin dans sa formulation la définition augustinienne. En particulier la référence au sensible est absente. On ne trouve par ailleurs aucune allusion à la source d'une telle définition. On conclura donc, dans ce cas, à une acceptation totale de la division entre signe formel et signe instrumental et à une éviction complète de la référence à Augustin.

Etienne Chauvin (1692)

Le *Lexicon philosophicum* d'Etienne Chauvin est le premier dictionnaire philosophique latin à établir une confrontation entre le vocabulaire philosophique scolastique et la terminologie de la « nouvelle » philosophie, et en particulier du lexique cartésien[3]. C'est ce qu'illustre le frontispice de l'œuvre, où sont représentés Platon, Aristote et Descartes en train d'examiner une pompe à air. Chauvin se concentre surtout sur le débat autour de l'atomisme, en présentant des rubriques auctoriales telles que « *Epicure* », « *Gassendi* », « *Descartes* ».

---

[1] Micraelius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1653), col. 1001 : « *Signatum* est Res, quae signo repraesentatur. *Significatio* est certa rei vel sensus demonstratio. *Signatio* est signi positio e. g. sigilli impressio & per annulum signatorium obfirmatio ».

[2] Micraelius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1653), col. 1000 : « *Formale* quod sine sui cognitione signat, ut species objecti repraesentativi [sic = repraesentativa] : vel *instrumentale*, quod prius cognitum deducit nos in cognitionem alterius, ut vestigium ferae ».

[3] Canone (1997), p. 113-114. Le *Lexicon* de Chauvin est, contrairement à ceux de Goclenius et de Micraelius, utilisé dans l'*Index scolastico-cartésien*. Nous utiliserons la première édition du texte : Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*] (1692), Rotterdami, apud Petrum van der Slaart, sans pagination. Voir aussi l'édition de 1713, Leovardiae, réimp. 1967, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen

L'article « *Signum* » est précédé d'un article intitulé « *Significatio* ». Celui-ci est construit comme une *quaestio*. La *significatio* est définie comme « ce qui indique quelque chose d'autre »[1]. Le représenter n'entre en aucune façon dans cette définition ni dans la description qui suit. Le verbe 'indicare' renvoie au sens premier du signe comme indice. Chauvin demande ensuite sur quelle relation, simple ou complexe, la signification est fondée. Il reporte la réponse la plus commune qui détaille les trois composants du signifier : l'intellect auquel il est imposé, la personne qui signifie et la chose qui est imposée[2]. Après un court développement, il mentionne ensuite l'opinion d'autres qui pensent que la signification est un être de raison, c'est-à-dire qu'elle est fondée sur une relation réelle, en tant qu'elle est exclusivement œuvre de l'esprit[3]. Chauvin restitue ainsi le débat portant sur la question de savoir si le signe doit être pensé sous la catégorie de la relation, ce débat ayant été ouvert dès le XIIIe siècle, en particulier avec Richard Fishacre, Bonaventure, et Roger Bacon[4], et qui connaît un renouveau aux XVIe et XVIIe siècles notamment avec Domingo de Soto et Jean Poinsot[5].

C'est le nom même d'Augustin qui ouvre l'article « *Signum* », suivi des lieux de définition du signe : les *Principia Dialecticae* et le *De Doctrina Christiana*, livre II, chap. 1. Il cite ensuite deux versions proches de chacune de ces définitions[6]. Après la référence augustinienne et quelques exemples, Chauvin restitue la critique traditionnelle de cette définition : 1. les signes ne sont pas seulement sensibles, comme les signes des choses (donc, les espèces intelligibles) et les concepts, qui sont dans l'intellect ; 2. tous les signes n'offrent pas quelque chose à l'intellect

---

[1] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Significatio* »] (1692) : « quam unum aliud aliquid indicat ».

[2] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Significatio* »] (1692) : « Quaeritur vero qualis sit illa relatio simplex, an composita ? Ubi item fundata sit, quemve scopum respiciat ? Respondent communiter, significationem ex triplici respectu componi : dictio enim significativa respicit, primò intellectum, à quo imponitur ; secundò personam, cui significat, tertiò rem, cui imponitur ».

[3] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Significatio* »] (1692) : « Alii contendunt significationem esse ens rationis seu opus mentis, hoc est, esse relationem realem conceptam inter vocem & rem significatam, quaeque adeo totum suum esse habet a rationis hypothesi ».

[4] Voir Rosier (1994), p. 114-116.

[5] Marmo (2010), p. 14-22 et Ashworth (1988), p. 135-136.

[6] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « SIGNUM, authore D. Augustino de princip. Dial. c. 3. & lib. 2. de Doct. Christ. c. 1., est quod praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid facit in cognitionem venire ; vel, quod eodem recidit, illud est quod seipsum sensibus, & id cujus signum est, intellectui offert ». Notons au sujet du *De Dialectica* que Chauvin se réfère au chapitre 3, qui ne contient pas de définition du signe. Il doit s'agir d'une erreur, la référence est au chapitre 5. De plus, par rapport à l'original, « intellectui offert » y remplace l'« animo ostendit » augustinien. Rappelons que Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38, donnait « animo repraesentat ».

car les animaux reçoivent bien des signes[1]. Chauvin peut donc conclure sur une définition large du signe : « quod sit aliquid, a se distinctum aliud indicans ». Au contraire de la définition scolastique habituelle cependant, le représenter n'a aucune part à cette formulation qui reprend le verbe 'indicare' qui figurait déjà dans la définition de la *significatio.*

Le reste de l'article est construit selon les différentes divisions dont chacun des termes forment des sous-entrées. La première division est celle entre signe naturel et signe arbitraire. Puis sont nommées les divisions entre signe proche et signe éloigné, signe seulement manifestatif et signe manifestatif et suppositif, signe matériel et formel, et signe démonstratif, prognostique et remémoratif. Chauvin ajoute finalement une liste de divisions diverses non développées, en raison de leur inutilité ou de leur réductibilité à d'autres divisions plus importantes[2].

Chauvin conclut son article sur deux questions. Dans la première), il montre que le signe porte à la connaissance de la chose signifiée non par influx physique mais par une cause morale, c'est-à-dire intentionnelle[3], et indique pour les différents types de signes sensibles (naturel, arbitraire et *ex consuetudine*) par quel processus, du sens externe à la *cogitatio* en passant par la *phantasia*, ces signes portent à la connaissance de la chose signifiée. La seconde question permet d'affirmer que les hommes lient le signifié au signe par le discours, mais que ce n'est pas le cas des enfants et des animaux[4].

Venons-en donc à la division entre « signum materiale » et « signum formale », dans laquelle nous trouvons une variante de notre division. Chauvin précise en effet que la première dénomination est synonyme de 'signum instrumentale'[5]. Elle figure parmi les divisions

---

[1] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus,* « *Signum* »] (1692) : « At quandoquidem I. non omne signum sensui est obvium, ut fatis ostendunt notiones secundae, quae signa rerum & conceptuum sunt in ipso intellectu, in quo sunt : 2. non omne signum aliquid intellectui offert ; habent quippè & bruta animantia sua signa ».

[2] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus,* « *Signum* »] (1692) : « vel actuale, vel potentiale ; doctrinale, vel non-doctrinale ; proprium, vel improprium ; theoricum, vel praticum ».

[3] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus,* « *Signum* »] (1692) : « quaeritur, qua ratione signum ingerat seu promoveat cognitionem rei signatae. Resp. non per influxum physicum […] sed ad modum causae moralis ». Cfr. plus loin dans le texte « causae moralis sive intentionalis ».

[4] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus,* « *Signum* »] (1692) : « Quaeritur etiam, an, ut signum officio suo defungatur, necessarius sit discursus ? Homines saepem colligunt signata ex signis, per discursum. Ut tamen signatum ex signo percipiatur, discursus non semper necessarius est. Infantes enim & bruta signis moventur ».

[5] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « Eiujsmodi signum dicitur etiam instrumentale ».

principales et est particulièrement développée, même si elle n'est citée qu'en quatrième position.

C'est toujours le critère de la *duplex notitia* qui distingue les deux types de signes : le signe instrumental doit être lui-même connu (« mediante sui cognitione ») pour représenter quelque chose d'autre à la puissance cognitive, alors que cela n'est pas nécessaire pour le signe formel. Tandis que, comme nous l'avons remarqué, la définition qui résultait de la traditionnelle critique d'Augustin ne produisait pas le vocabulaire de la représentation et le remplaçait par celui de l'indication, la définition qui intervient dans le cadre de la division signe instrumental (matériel) et signe formel reprend le 'repraesentare' de la définition large héritée des médiévaux[1]. Bien que le verbe 'repraesentare' ait été utilisé également pour décrire le signe arbitraire[2], on peut constater qu'hormis cette unique occurrence, les autres types de signes sont toujours décrits par le 'significare' ou par l''indicare'. Le « représenter » est donc en quelque manière nécessaire à la division entre signe formel et signe instrumental, puisque c'est cette division qui affirme précisément le statut de signe des espèces intelligibles et des concepts.

Car ce sont bien, là encore, les deux seuls exemples de signes formels, auxquels Chauvin consacre par ailleurs peu de temps. En revanche, la description du signe instrumental, qui précède, est bien plus étendue. En particulier, Chauvin ajoute que le signe instrumental est appelé « ordinarie », parce qu'il est ordonné à connaître quelque chose d'autre. A ce titre un concept peut être dit signe instrumental s'il conduit mon intellect à former un autre concept à partir du premier[3]. Les signes instrumentaux sont ensuite divisés en deux sortes selon qu'ils signifient selon une cause efficiente physique, ou selon une cause morale ou

---

[1] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « quod repraesentat aliquid potentiae cognoscenti, mediante sui cognitione » pour le signe matériel, et « quod potest aliquid repraesentare potentiae cognoscenti, non mediante sui cognitione », pour le signe formel. La synonymie entre 'signe instrumental' et 'signe matériel' est stricte, à différencier en ce sens de l'usage de 'signum materiale', qui indique mais ne représente pas, que l'on trouve chez le représentant de la scolastique cartésienne qu'est Johannes Clauberg [*Corporis et Animae in Homine Conjunctio Plenius descripta*, cap. 38, § 14-15] (1691), dans *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, Ex typographia P. & I. Blaeu, réimp. 1968, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, p. 243. Cfr. plus loin, chap. 3, p. 231, en note.

[2] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « quod aliud praeter se representat ant [sic = aut] indicat ».

[3] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « Dixi *ordinarie* ; quia fieri potest ut signum instrumentale insit ipsi potentiae, quae per ipsum aliquid cognoscit, v. g. conceptus, quem intellectus meus format de Petro, potest ei esse signum instrumentale Petri ; si formet alium conceptum de isto conceptu ».

intentionnelle[1]. Au premier genre appartiennent seulement toutes les espèces imprimées, sensibles et intelligibles, au second toutes les autres figures de signes instrumentaux, à l'exception des espèces imprimées, telles que la fumée, le lierre accroché à l'extérieur, le son des cloches, les mots prononcés et les traces écrites[2].

Comment doit-on comprendre le fait que les espèces et les concepts se retrouvent exemples des deux types de signes, formels et instrumentaux ? Comme chez Poinsot, c'est le traitement du signe selon la catégorie de la relation qui permet une telle duplication, qui loin d'annihiler la division, au contraire la renforce. Nous avions vu que dans l'article « *Significatio* », Chauvin énumérait les trois composants de la relation sémiotique : l'intellect où elle est imposée, la personne à laquelle elle signifie, et la chose à laquelle elle est imposée. Dans l'article « *Signum* », Chauvin n'explicite pas le problème. Il précise cependant, au sujet du signe formel, que les concepts, ainsi que les espèces, sensibles et intelligibles, sont tels par rapport à la chose conçue. Il précise ensuite l'origine de l'appellation 'formel', de façon désormais classique, comme ce qui informe la puissance cognitive[3].

Chauvin, en dépit de sa position plus tardive, est sans conteste le plus scolastique des trois. Ceci vaut autant au niveau de la forme, notamment à cause du traitement des notions sous forme de *quaestiones*, que du contenu. Sa présentation de la 'significatio' et du 'signum' est conforme à l'esprit de la scolastique tardive, et représentative au sein de celle-ci du mouvement de défense de l'appellation de 'signe formel' : on y trouve le traitement de la signification selon la catégorie de la relation, la référence explicite à Augustin, la critique de ses définitions au profit d'une définition large du signe, et parmi les divisions traditionnelles une place claire réservée à la division entre signe formel et signe instrumental (matériel).

Le versant résolument moderne, selon laquelle on a également reçu ce lexique, se manifeste cependant dans le remplacement progressif du vocabulaire de la représentation par celui de

---

[1] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « Subdivisi solet signum instrumentale seu materiale in illud, quod significat in genere causae efficientis physicae, & in illud, quod significat in genere causae moralis sive intentionalis ».

[2] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « Ad prius membrum pertinent omnes & solae species impressae dictae, tam sensibiles, quam intelligibiles […] Ad posterius membrum pertinent omnia alia signa instrumentalia, praeter species impressas ».

[3] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692) : « talis est conceptus respectu rei conceptae ; item species tam sensibilis, quam intelligibilis respectu rei, cujus est species. Vocatur tale signum *formale*, quia non potest significare actu, nisi informet potentiam cognoscentem ».

l'indication, qui nous introduit au modèle de pensée du signe qui sera comme nous le verrons une caractéristique majeure des modernes non scolastiques.

Un lieu pour la doctrina signorum

En nous permettant de sortir des détails du débat scolastique, l'étude de ces trois lexicographes nous autorise avant tout à conclure avec assurance que la division entre signe formel et signe instrumental a été fortement diffusée pendant tout le XVIIe siècle, et que la position de défense de cette division n'est en rien une position mineure qui aurait pu échapper aux penseurs de l'époque qui se sont arrêtés sur le thème du signe. Les contrastes décrits dans le paragraphe précédent ne sont en effet présents dans le contexte des lexiques qu'en ce qui concerne le traitement de la référence augustinienne, éludée par Goclenius et Micraelius, et conservée à la fin du siècle par Chauvin.

D'autre part, les textes de Goclenius et de Chauvin illustrent également la montée en puissance du vocabulaire de l'indice, qui fusionne peu à peu avec les définitions et les divisions traditionnelles, et présentent ainsi une certaine tendance à l'unification de deux traditions sémiotiques, celle de la représentation mentale et celle de l'inférence par les signes, qui s'unifient autour de leur insistance commune sur la fonction épistémique du signe aux dépens de sa fonction de communication.

Plus largement, ce chapitre aura permis tout d'abord d'établir que la division signe formel/signe instrumental est, au début du XVIIe siècle, un élément doctrinal jeune[1]. Si cette constatation était déjà faite par Meier-Oeser, il faut toutefois préciser que ce n'est pas parce que les scolastiques modernes se sont libérés de la réticence des médiévaux à traiter les concepts comme signes – ce qui est l'argument de Couto lui-même[2] – mais que la division apparaît précisément, après la diffusion de l'ockhamisme et après le temps de l'Ecole de Paris, dans un moment de réaction où l'on remet en cause, quoique de façon le plus souvent très prudente, le fait que les concepts et les *species* puissent être dits 'signes'. La division en fait, dans la plupart des cas, sert plutôt à distinguer deux usages du signe, l'un propre et

---

[1] C'est ce que disait déjà Meier-Oeser (1997), p. 251 : « Man war sich im frühen 17. Jahrhundert darüber im Klaren, daß die Distinktion von *signum formale* und *instrumentale* ein Lehrstück jüngeren Datums darstellt, das in der Logik der *veteres* (d.h. der Autoren des 13. Jahrhunderts) wohl aufgrund gewisser Vorbehalte gegen eine Behandlung der Konzepte als Zeichen nicht anzutreffen war ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 56.

l'autre impropre, et elle s'appuie souvent sur un retour doctrinal, souvent explicite, à la référence augustinienne.

Cependant, l'appellation de 'signe formel' est bien l'objet d'un vif débat, dans lequel la position de défense est fermement défendue par des auteurs qui n'ont rien de périphériques, comme en témoigne surtout le texte même de Couto, qui a servi de base à notre analyse, en raison de son extrême diffusion. De plus, même si les textes que nous avons cités se concentrent sur la période du tout début du XVIIe siècle (avec quelques références au XVIe siècle) nous avons vu également, par l'intermédiaire des lexiques philosophiques en particulier, que la division entre signe formel et signe instrumental est continûment diffusé tout au long du XVIIe siècle[1].

Cette diffusion témoigne enfin des efforts pour trouver un lieu à la *doctrina signorum*. Si elle demeure encore souvent attachée à la discussion des termes, au début de la logique, elle transforme radicalement, chez les défenseurs du signe formel, à savoir Couto et Poinsot, le commentaire au premier chapitre du *Peri Hermeneias*. C'est aussi le cas chez Toledo et Rubio, bien que ceux-ci évincent, comme on l'a vu la division. Le signe bénéficie ainsi d'un lieu privilégié, qui lui est consacré en propre, au point que le titre du chapitre en témoigne, et il est considéré comme un objet difficile, ce qui justifie le déplacement pédagogique du début de la logique au commentaire d'un texte destiné aux étudiants plus avancés. « Signum » dispose enfin d'une rubrique qui lui est entièrement consacrée dans les lexiques philosophiques. La doctrine du signe semble vouloir se préparer à être décidément explicite et autonome. C'est à partir d'un tel cadre que l'on observera comment les textes modernes non scolastiques s'y opposent.

---

[1] On la retrouvera ainsi dans l'édition du *Cursus conimbricensis* d'Antonio Cordeiro de 1714 : Cordeiro [*Cursus philosophicus conimbricensis*, Tract. V : *De differendi et verbis, prout significativis scilicet De Signis*, Disp. I, q. 1, art. 1] (1714), Ulyssipone, ex Officina Regia Deslandesiana, p. 263.

SECONDE PARTIE : LA MODERNITE NON SCOLASTIQUE

CHAPITRE 3

ABSENCES DU SIGNE A L'ÂGE CLASSIQUE

Modalités d'un retour à un signe strictement sensible

Dans les sections précédentes, on s'est efforcé de montrer que la division entre signe formel et signe instrumental était généralement diffusée durant tout le XVIIe siècle, dans le contexte scolastique, dans des textes qui comptent parmi les plus utilisés des manuels de l'époque, ainsi que dans la littérature lexicographique, celle-ci représentant un espace intermédiaire de vulgarisation du vocabulaire scolastique et, souvent, d'intégration de celui de la nouvelle philosophie. Que cette division soit diffusée n'implique pas qu'elle ait été uniformément acceptée : elle est en effet matière à discussion, et malgré le poids indéniable de l'attitude qui la défend, la position dominante consiste à la citer tout en considérant la dénomination de 'signe formel' comme une appellation plus ou moins impropre, marquant ainsi un retour à une conception du signe entendu comme strictement 'instrumental', qui se manifeste le plus souvent par un retour à une définition générale du signe conçue sur le modèle de la définition augustinienne. Enfin, au sein du contraste, au sujet de la définition du signe, des positions des auteurs étudiés jusqu'à présent, nous avons pu constater que s'ils se réfèrent à une autorité, il s'agit alors toujours d'une référence à Augustin. C'est cette autorité qui est critiquée si l'on veut conserver une définition large du signe, qui admettra l'existence des signes formels. C'est cette référence que l'on défendra au contraire, comme un retour nécessaire, si l'on préfère ne pas admettre la possibilité de signes non sensibles.

La partie que nous ouvrons avec ce chapitre 3 est consacrée à la pensée du signe chez les auteurs non scolastiques du XVIIe siècle. On caractérise souvent cette pensée comme prolongement de l'intérêt renaissant pour les sciences de la nature[1], tempérée toutefois par un scepticisme grandissant dont Montaigne et Bacon sont les exemples plus typiques[2], suivis

---

[1] Hamou (2010) et Calabrese (2001), p. 66-71, en particulier sur ce qu'il appelle la « sémiotique du monde naturel ».

[2] Voir Formigari (1970), p. 134-135 (en général et sur Bacon), p. 158-159 (Bacon, Hobbes et Locke) et p. 173 (Montaigne contre Descartes sur l'origine du langage) ; Popkin (2003), p. 51 (à propos de Montaigne) et p. 192 (sur Hobbes) ; dans l'ouvrage collectif de Maia Neto et Paganini (2009), voir Naya (2009), p. 27 et Panichi (2009), p. 185 et 203-211 (sur Montaigne), de Oliveira et Maia Neto (2009), p. 255-261 (sur Bacon) ; et l'article de Marcondes (1998).

de Gassendi et de Hobbes[1]. Parallèlement, après *Les Mots et les choses* de Foucault, le texte du chapitre 4 de la première partie de la *Logique* de Port-Royal est devenu l'un des paradigmes de la pensée classique du signe, une pensée caractérisée comme une sémiotique binaire, dans laquelle le signifiant est « entièrement ordonné et transparent » à ce qu'il représente[2].

Nous rendrons compte de ces deux façons de présenter la réflexion sémiotique des premiers modernes. Cependant, il ne s'agit pas ici de restituer intégralement et en général une telle réflexion. Nous serons certes amenés à la caractériser mais ce ne sera là qu'un résultat pour ainsi dire annexe par rapport à notre but, qui est de montrer ce que devient le questionnement sur une définition du signe large ou étroite, qui inclut, ou non, l'existence de signes non sensibles, et ce en rapport à la référence augustinienne autour de laquelle, dans le discours scolastique, s'étaient ordonnées ces différentes définitions.

Procédant à partir des points établis dans la première partie, nous considérerons, dans ce chapitre, trois absences. Tout d'abord, et l'on pouvait s'y attendre, la division entre signe formel et signe instrumental n'a pas sa place dans la philosophie non scolastique. Plus encore, on constatera que peu de modernes non scolastiques thématisent le signe comme objet d'étude. Enfin, même chez ceux qui développent cette notion, la référence augustinienne s'efface, et est remplacée par d'autres références. A travers ces absences se manifeste néanmoins un net retour à la conception du signe comme strictement sensible.

C'est cette partie positive, qui vise à mettre en lumière les références qui remplacent la référence augustinienne, que nous développerons, en sens inverse, dans le dernier chapitre : nous partirons alors directement des textes dans lesquels le signe est thématisé, à savoir ceux de Bayle, Gassendi et Hobbes, qui développent de façon décidément systématique la notion de signe, pour montrer comment encore une fois, à l'époque classique, dans le contexte non scolastique, cette même notion est l'objet de déplacements référentiels et de transferts doctrinaux, ainsi que de modifications substantielles quant à son lieu de théorisation. Nous laissons pour l'instant de côté ces trois auteurs, pour nous consacrer aux principaux représentants de la philosophie du XVIIe siècle, afin de justifier, autrement que par une

---

[1] Hamou (2010). Voir aussi Calabrese (2001), p. 72-78 et Meier-Oeser (1997), p. 337-349.

[2] Foucault (1966), p. 78 : « En fait le signifiant n'a pour tout contenu, toute fonction et toute détermination que ce qu'il représente : il lui est entièrement ordonné et transparent ; mais ce contenu n'est indiqué que dans une représentation qui se donne comme telle, et le signifié se loge sans résidu ni opacité à l'intérieur de la représentation du signe ».

littérature secondaire qui a déjà montré la centralité de la notion de signe chez Hobbes et Gassendi[1], notre prédilection à leur encontre.

[1] Renvoyons ici en particulier à Bloch (1971) pour Gassendi et Zarka (1992) pour Hobbes. Pour d'ultérieures références bibliographiques, voir plus loin, chap. 4, §. 2 et 3.

§ 1. Absence du débat signe formel/signe instrumental

On n'est évidemment pas surpris de ne pas retrouver, chez les modernes non scolastiques, ni la division entre signe formel et signe instrumental, ni la dénomination des idées comme étant des 'signes formels'.

Dans un corpus de textes philosophiques non scolastiques, s'étendant sur tout le XVIIe siècle, de 1606, date de publication des *Quaestiones* de Couto à 1690, année de parution de l'*Essay Concerning Human Understanding* de Locke, on ne trouve qu'une seule occurrence mentionnant le signe formel. Il s'agit d'un texte d'Antoine Arnauld en réponse à Malebranche, cette *Défense*, datant de 1684, constituant une critique des « êtres représentatifs », approfondissant les thèses avancées dans *Des vraies et des fausses Idées* (1683). Arnauld légitime sa position en rappelant que « tous les philosophes des écoles », y compris ceux qui ont recours aux « êtres représentatifs » critiqués, considèrent les perceptions comme représentatives, « puisqu'ils disent tous, que *conceptus sunt signa formalia rerum* »[1]. Nous reviendrons évidemment sur ce texte.

L'isolement de cette occurrence doit s'appuyer sur deux précautions préliminaires. D'abord, la limite entre textes scolastiques et textes non scolastiques est dans de nombreux cas difficile à tracer[2]. Si le texte de la *Défense* dans lequel apparaît la dénomination de 'signe formel' est clairement un texte non scolastique, inhérent à un contexte polémique précis, la question pourrait se poser pour la *Logique de Port-Royal*, que l'on place dans la seconde catégorie en raison de sa rédaction en français et du caractère réfractaire des *Messieurs*, et ce dépit de la visée explicitement pédagogique du texte[3]. Il y a, à l'inverse, un passage de Bayle dans lequel nous trouvons à nouveau une occurrence de 'signe formel'[4]. En effet, les changements apportés à la notion dans ce texte issu du *Cours* de Sedan, alliés à la sémiotique originale que Bayle déploie dans les *Pensées diverses sur la comète*, justifieront comme on le verra, son inclusion dans le dernier chapitre. Ensuite, s'il est impossible d'affirmer avec certitude que –

---

[1] Arnauld [*Défense*] (1775-83), t. 38, p. 385.

[2] Pour une justification plus générale, nous renvoyons à notre introduction.

[3] Nous valorisons ces critères aux dépens du rapport de la *Logique* à des auteurs emblématiques de la modernité non scolastique tels que Pascal ou Descartes, notamment en raison du développement rapide d'une scolastique cartésienne, dont Johannes Clauberg est un des représentants les plus emblématiques. Cet auteur, fait également usage de la dénomination de 'signe formel'. Voir Spruit (1995), p. 438. Cfr. plus loin dans ce chapitre, p. 231-232.

[4] Bayle [*Système abrégé de philosophie*, *Logique*, chap. V : « Des signes »] (1737), p. 237. Ce texte date de 1692 (voir Robinet (1959), p. 62, note 11).

hormis l'occurrence arnaldienne – la dénomination de 'signe formel' est totalement absente chez les modernes non scolastiques, notre recherche s'est cependant appuyée sur des références et des outils suffisamment solides pour qu'on puisse partir de cette absence comme base.

Meier-Oeser, après avoir retracé la doctrine sémiotique dans la scolastique baroque et dans la *Schulmetaphysik* protestante, consacre le dernier chapitre de son ouvrage au thème du signe dans la philosophie non scolastique des premiers modernes[1]. Ce chapitre présente le concept de signe dans la philosophie de la nature, en particulier chez Paracelse, Bacon et Gassendi, pour ensuite passer à la théorie de la connaissance avec Descartes, Arnauld, Malebranche, et enfin Berkeley, et finir par la fonction du signe dans la pensée, en référence particulière à Leibniz, précédé de Locke. A travers un parcours aussi complet, et ayant analysé auparavant avec attention les débats scolastiques autour du signe formel, Meier-Oeser ne mentionne que le passage d'Arnauld auquel nous venons de faire allusion. Nul autre auteur ne semble faire mention de la dénomination scolastique de 'signe formel'[2].

Nous nous sommes ensuite référés au volume *Signum* publié en 1999 par Massimo Luigi Bianchi, qui rassemble les actes du colloque sur ce thème du *Lessico Intelletuale Europeo*. Plusieurs articles sont consacrés au thème du signe, et à l'usage du vocabulaire sémiotique chez les auteurs majeurs de notre période : Bianchi lui-même donne une étude sur Paracelse, Marta Fattori sur Francis Bacon, Jean-Robert Armogathe sur Descartes, Roland Hall sur Locke[3]. Plus dégagés de l'analyse de la doctrine d'un auteur en particulier, Gérard Gorcy analyse le vocable 'signe' dans la base Frantext du XVIe à la fin du XVIIIe siècle et Pina Totaro donne un article sur le vocabulaire du signe dans la doctrine des passions du XVIIe siècle[4]. Nulle part dans ces textes il n'est question de signe formel.

Enfin, nous avons effectué nos propres recherches textuelles, sur la base de la banque de données du *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle idee*[5], qui bien que partielle, nous a permis de vérifier, dans un corpus consistant, ce que la littérature secondaire laissait deviner. Nous

---

[1] Meier-Oeser (1997), p. 337-425.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 373.

[3] Bianchi (1999), p. 183-203 ; Fattori (1999), p. 235-261 ; Armogathe (1999), p. 263-271 ; Hall (1999), p. 329-341.

[4] Gorcy (1999), p. 205-233 ; Totaro (1999), p. 289-327.

[5] Nous remercions le *Lessico Intelletuale Europeo* pour l'accès à la banque de données. Voir http://www.iliesi.cnr.it/bdati/. Cfr. Fattori (2000), Illustrations, Figure 8 : « *Signum* : distribuzione per autore ».

limitant aux auteurs ayant publié dans la période allant de 1606 à 1690, nous avons recherché les occurrences du radical 'formal-' dans la collection de contextes individués par la recherche de 'sign-'[1], dans les corpus proposés par le *Lessico*[2]. Le résultat est significatif : on ne trouve aucune occurrence du syntagme 'signum formale' ou de ses dérivés dans les œuvres latines de Kepler (*Harmonices mundi*, 1619), Campanella (*De sensu rerum, et magia,* 1620), Francis Bacon (*Novum organum*, 1620)[3], Herbert de Cherbury (*De Veritate*, 1624), Gassendi (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624), Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1625), Descartes (*Regulae ad directionem ingenii,* 1628-29, *Meditationes de prima philosophia,* 1641, *Principia philosophiae,* 1644), Clauberg (*De cognitione Dei et nostri,* 1656), Comenius (*Pansophiae preludium*, 1657), Hobbes (*Elementorum Philosophiae* : *De Corpore*, 1655, *De Homine*, 1658, *De Cive*, 1642), Geulincx (*Ethica*, 1675 et *Metaphysica*[4]), Henry More (*Enchiridion ethicum*, 1667, et *Enchiridion metaphysicum*, 1671), Spinoza (*Ethica,* 1677, *Tractatus de intellectus emendatione,* 1677, *Tractatus theologico-politicus,* 1670), Pufendorf (*De jure naturae et gentium*, 1672), Tschirnhaus (*Medicina mentis*, 1687) et Leibniz[5].

Le corpus anglais est plus réduit : sur la période concernée, seuls Bacon (*Advancement of Learning*, 1605[6]) et Hobbes (*Leviathan*, 1651) apparaissent[7]. Le même relevé a été effectué, adapté à l'anglais, en cherchant 'formal-' » dans les contextes contenant les radicaux 'sign-',

---

[1] Un contexte individué représente 3 lignes de texte, au milieu desquelles se trouve le terme contenant le radical 'sign-'.

[2] Le corpus français n'est composé que de Leibniz : *Discours de Métaphysique* (1686), *Essais de Théodicée* (1710), *Principes de la nature et de la Grâce* (1714), *Monadologie* (1714). La recherche décrite ci-dessus a été effectuée et n'a donné lieu à aucun résultat.

[3] Ont également été intégrés dans la recherche le *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605), qui précède l'arc temporel de notre recherche, ainsi que l'*Historia vitae et mortis* (1623).

[4] La *Metaphysica* est éditée en 1691, mais Geulincx meurt en 1669.

[5] Les œuvres de Leibniz se situent de part et d'autre de notre *terminus ad quem*. Pour ce qui concerne la recherche sur la base *ILIESI* nous avons cependant entièrement incorporé les œuvres proposées : *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii ; Causa Dei asserta per justitiam ejus ; De causa gravitatis ; De geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum ; De ipsa natura ; De legibus naturae ; De primae philosophiae emendatione ; Meditationes de cognitione, veritate et ideis ; Nova methodus pro maximis et minimis ; Specimen dynamicum ; Tentamen de motuum coelestium causis ; Principia phlosophiae* (*Monadologia*). Le résultat est le même que celui du corpus français. On ne recense aucune occurrence. Nous renvoyons en outre à Meier Oeser (1997), p. 403, qui analyse la sémiotique leibnizienne comme une conception du signe entendu comme strictement instrumental, que le spécialiste qualifie désormais de « cartésienne ou plutôt augustinienne ».

[6] Bien que la publication de l'*Advancement of Learning* soit d'un an antérieure à 1606, nous l'intégrons pour son importance à ce relevé.

[7] Un premier relevé cependant intégrait également les œuvres plus tardives de Berkeley (*Alciphron* et *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*), Reid (*Inquire into the Human Mind*) et de Hume (*An Enquire concerning Human Understandin*g). Nous nous contentons de noter que la même recherche avait porté aux mêmes résultats.

‘mark-’, ou ‘indic-’. Là non plus, on ne relève aucune expression qui aurait pu traduire le ‘signum formale’.

Enfin, un examen attentif des deux textes fondamentaux que sont l’*Essay Concerning Human Understanding* de Locke et la *Logique* de Port-Royal, nous a amené à la même constatation. A l’exception de l’unique occurrence arnaldienne, les auteurs modernes non scolastiques n’utilisent pas le syntagme ‘signe formel’.

Comme nous l’avons dit, un tel résultat n’est pas pour surprendre. La division entre ‘signum formale’ et ‘signum instrumentale’ a tout du raffinement exacerbé du vocabulaire scolastique, rejeté par la nouvelle philosophie. S’ajoute à cela le fait que, comme on le verra, les définitions et les taxinomies du signe sont rares dans le corpus non scolastique.

Ce constat effectué, nous nous concentrerons dans le début de ce chapitre sur les protagonistes les plus importants du débat sur la nature des idées, au début de l’Âge moderne , à savoir Descartes, qui inaugure le débat, Arnauld et Malebranche, qui s’opposent l’un à l’autre sur la question de la représentativité des idées, et enfin Locke, qui à la fin du siècle, critique de nouveau la pensée de l’oratorien. Il s’agira de comprendre dans quelle mesure et pourquoi, le signe se trouve exclu, ou du moins effacé, des termes d’un tel débat, et ce alors même que l’appellation de ‘signe formel’, comme on l’a vu, était largement répandue dans le cadre scolastique.

§. 1. 1. Interprétations cartésiennes

Il est tentant, devant le problème de l'interprétation de la notion moderne d'idée, de chercher à retrouver des traces de la division signe formel / signe instrumental dans la description de l'idée comme étant une sorte de signe. Un certain nombre de spécialistes s'y sont essayés, en particulier au sujet de Descartes.

Nous avons déjà cité l'article de David Behan, « Descartes and formal signs », pour la façon dont il présentait la doctrine du signe formel en la faisant remonter à Gilles de Rome. Cet article s'insère dans une section de l'ouvrage *Descartes's Natural Philosophy*, consacrée à la perception, où l'on trouve plusieurs articles visant à reprendre l'interprétation de Yolton selon laquelle Descartes n'est pas représentationaliste, en appliquant à sa conception de l'idée la notion de signe formel[1]. Yolton lui-même avait insisté sur l'importance de la distinction entre représentation et signification pour comprendre la pensée cartésienne de la perception, au sein de laquelle les mouvements cérébraux sont à considérer comme signes naturels, et non comme causes, de nos sensations[2]. Le chercheur proposait ainsi une interprétation alternative par rapport à des analyses qui avaient déjà pris en compte la critique cartésienne de la ressemblance en comprenant sensation et idée sous la métaphore du signe. Pour Yolton, et au sein de ce qu'il appelle une « reverse-sign relation », c'est le mouvement qui signifie la sensation et non pas les idées ou la sensation qui seraient les signes des choses. Elles en sont au contraire l'interprétation, c'est-à-dire la représentation.

Dans ce cadre, l'interprétation de Behan, qui propose de considèrer les idées comme des signes naturels formels, permet d'éviter les apories de la thèse d'un accès seulement médiat à l'objet réel, qui se produit par l'intermédiaire d'une idée-image à la ressemblance de cet objet. Une telle application du vocabulaire scolastique permet aussi d'étayer lexicalement l'interprétation selon laquelle les idées cartésiennes sont des signes.

---

[1] Behan (2000). Citons aussi l'article de Slezak (2000) et Deely (2008), p. 47-65. Comme le rappelle Perler (2004), p. 71, la thèse de Yolton vise à contrer celle, soutenue notamment par Rorty (1980), p. 45-61, qui reprend la critique reidienne à l'idéalisme et au scepticisme auxquels mèneraient infailliblement la psychologie cartésienne. Voir aussi Perler (1996), p. 11-12 en particulier, qui retrace dans son introduction le cadre historiographique du représentationalisme cartésien, qui a constitué, après Reid, la ligne d'interprétation majeure, conduisant à privilégier un pur représentationalisme aux dépens d'un réalisme direct, dont le même Perler donnera une version nuancée. Pour la même question, appliquée à l'ensemble de l'Âge classique, voir Perler (2010), p. 1-9. Sur Yolton voir aussi Spruit (1995), p. 387, note 163 et Hamou (2001).

[2] Voir en particulier la section « Signs ans Ideas » dans Yolton (1984), p. 22-31 et le chapitre « The semantic relation » dans Yolton (1996), p. 183-214. Le chercheur américain insiste à nouveau sur ce point dans la réponse donnée au sein même du recueil d'articles cité : voir Yolton (2000).

Descartes cependant ne fait jamais usage de l'expression 'signum formale'[1]. En revanche, proche de cette appellation, la distinction fameuse, dérivée de la scolastique, entre réalité formelle et réalité objective, que Descartes utilise en particulier dans la troisième *Méditation*[2], a donné lieu à une étendue considérable de commentaires.

Rappelons ici que la méthode, qui consiste à examiner la philosophie moderne au sens strict au filtre du vocabulaire scolastique, a une longue histoire[3]. Elle puise ses origines chez Gilson, qui fait émerger un Descartes historique, en l'opposant à une pensée cartésienne qui avait été instituée, à la suite d'Hegel, comme un commencement philosophique absolu[4]. Elle se renouvelle ensuite dans les années 60 sous l'impulsion de Cronin et continue aujourd'hui de se développer[5].

De telles interprétations reposent historiquement sur le fait que Descartes a étudié à La Flèche, où les commentaires de Coimbra, ainsi que les œuvres de Suárez, étaient particulièrement diffusés[6]. D'un point de vue doctrinal, ces travaux s'unifient autour l'idée suivant laquelle Descartes emprunterait son vocabulaire à la scolastique, et en particulier, par l'intermédiaire de Suárez, au courant scotiste[7].

Dans cette optique, la distinction entre 'réalité objective' et 'réalité formelle' a connu une fortune particulière, d'abord parce qu'elle est l'un des exemples les plus révélateurs de l'habillement scolastique du texte des *Méditations*, ensuite parce qu'elle est une distinction enrôlée dans un argumentaire particulier – celui de l'application de la causalité dans un

---

[1] Nous n'avons pas fait de relevé exhaustif dans le corpus cartésien, l'appellation cependant n'a été repérée ni dans les textes que l'on a pu lire au cours de nos recherches, ni dans la littérature secondaire citée dans ce chapitre. Voir en particulier Armogathe (1989) et (1999), ces deux articles correspondants à une analyse du corpus cartésien pour les numéros du *Lessico Intelletuale Europeo*, portant respectivement sur l'idée et sur le signe.

[2] Descartes [*Méditation III*], AT, IX, p. 27-42 et pour le texte latin AT, VII, p. 34-52. Le texte latin des *Méditations* se trouve en AT, VII, la traduction du Duc de Luynes en AT, IX.

[3] Sur les rapports historiographiques entre les auteurs modernes « classiques » et « scolastiques », nous renvoyons à notre introduction.

[4] Gilson (1913a), (1924), (1925) et (1979). Voir aussi Dalbiez (1929). Pour une reconstruction du débat, voir Marrone (2006), p. 6-14. Nous renvoyons en général à cette thèse de doctorat, dans son ensemble, consacrée aux antécédents scolastiques de la notion cartésienne de « realitas obiectiva ».

[5] Cronin (1966). Voir aussi Wells (1967), Ashworth (1975), Doig (1977), et plus récemment Courtine (1997), ainsi que Ong-Van-Cung (éd.) (2006).

[6] Lojacono (1998).

[7] Ong-Van-Cung (2006), p. 6 et (2012), p. 45 et 167. Nous renvoyons ici et pour ce qui suit à Nuchelmans (1983), p. 9-35 ; Spruit (1995), p. 371-376 ; Forlivesi (2002), p. 4 ; Perler (2004), p. 73-77 ; Agostini (2010), p. 25, et aux références bibliographiques correspondantes.

discours sur les preuves de l'existence de Dieu –, enfin parce qu'elle est un pivot central de la conception cartésienne de l'idée.

Cette distinction trouve ces racines dans celle qui oppose 'esse obiectivum' et 'esse subiectivum', développée dans la scolastique médiévale et renaissante, en particulier à partir d'Hervaeus Natalis et de Scot qui en systématisent l'usage psychologique. Quand les représentations mentales existent subjectivement dans l'âme, l'expression 'esse objectivum' indique le mode d'être spécifique des objets de l'intellect : une réalité « diminuée » des éléments psychologiques auxquels la distinction aristotélicienne de sujet et d'accident ne s'applique pas. Mais les idées cartésiennes sont des modes plus que des accidents. Descartes utilise alors le terme 'matériel' ou 'formel' pour indiquer l'« être réel » de l'idée, cette qualification décrivant l'idée dans son opération.

Ainsi, par une série de transformations, qui passe en particulier par l'identification chez Suárez de la *res* et de l'*ens*, elle sépare chez Descartes le point de vue des choses et celui de la représentation : la réalité formelle (ou matérielle) comprend tout ce qui n'existe pas comme représentation d'un sujet, c'est-à-dire d'un côté les idées en tant que modes de l'esprit et de l'autre tout ce qui existe en dehors de l'esprit ; d'autre part, la réalité objective est celle des idées elles-mêmes comme contenu représentatif, c'est-à-dire l'être de la chose représentée à travers l'idée en tant qu'idée.

Ouvrant la voie à cette généalogie, Gilson, dans l'*Index Scolastico-cartésien*, présente à l'entrée « concept » la distinction entre 'existence objective' et 'existence formelle'[1], issue du contexte de la *Méditation III,* en citant Suárez dans les *Disputationes Metaphysicae*, présentant la distinction commune (« vulgaris distinctio »)[2] entre concept formel (« conceptus formalis ») et concept objectif (« obiectivus »)[3]. Alain de Libera, dans son *Archéologie du sujet* commente

---

[1] Gilson (1979), p. 48-49. On notera qu'il n'utilise pas le terme de 'réalité'. Le couple « existence objective et existence formelle » est précédé du syntagme « conceptus formalis ».

[2] Forlivesi (2002), p. 13, précise qu'on doit plutôt traduire « vulgaris » par « bien connue » étant donné le rôle fondamental de la distinction dans la doctrine suarézienne.

[3] Suárez [*Disputationes Metaphysicae*, 2, I, I] (2007), p. 368-370 : « Conceptus formalis, et obiectivus quid sint, et in quo differant. Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi ; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit ; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis ; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur ; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis ; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus

ce passage fameux des *Disputationes* et traduit : le concept formel est « l'acte lui-même ou, ce qui est identique, le verbe par lequel l'intellect conçoit une certaine chose ou une raison (notion) commune », le concept objectif est « la chose même ou la 'raison' (notion) qui est 'proprement et immédiatement connue ou représentée par le concept formel' »[1]. Autrement dit, le concept formel est l'acte par lequel nous concevons et le concept objectif est le contenu de cet acte, qui est un acte de représentation (« cognoscitur seu repraesentatur »).

Si seul le rapport entre cette distinction et la dénomination de 'signe formel' nous intéresse ici, il nous faut néanmoins nous reporter un instant, de façon directe, au texte cartésien qui constitue le lieu majeur de ladite distinction. La troisième *Méditation* vise un fondement stable de la connaissance, et la certitude de l'existence de Dieu, après l'établissement du *cogito* à la fin de la deuxième *Méditation* et le réenclenchement du doute devant l'irrémédiable question de savoir comment, à partir de l'expérience du moi, on peut rejoindre le monde[2]. Autrement dit, si nous sommes, à ce moment, assurés d'avoir des représentations, des idées ou pensées des choses qui se présentent à notre esprit, il s'agit de savoir si ces idées procèdent bien de choses hors de nous et auxquelles elles sont semblables. C'est au sein de cette division de la certitude sensible que Descartes propose la distinction entre les différentes pensées : les idées, les volontés ou affections et les jugements[3]. Descartes définit ici l'idée de façon restrictive : tout ce qui est dans mon esprit n'est pas idée. Les idées sont, parmi les pensées (l'ensemble de tout ce que je pense), celles qui sont « comme les images des choses », ou, selon la formule latine, « tanquam rerum imagines ». Les volontés, les sentiments (comme la crainte), les jugements, sont d'autres formes de pensées, plus élaborées. Autrement dit : ces formes de pensées peuvent avoir le même contenu, mais elles n'ont pas la même forme. Cette tripartition formelle est laissée de côté car les idées considérées en elles-mêmes ne peuvent, pas plus que les volontés, présenter de critère de vérité. C'est le jugement qui fait la différence car c'est lui qui établit la relation entre les idées en moi et les choses dans le monde.

---

quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, intentio intellecta appellatur ; et ab aliis dicitur ratio obiectiva ».

[1] de Libera (2008), p. 333.

[2] Voir Beyssade (2001), p. 127.

[3] Descartes [*Méditation III*], AT, VII, p. 37 et AT, IX, p. 29. Descartes utilise ici la physiologie qu'il avait développée dans le traité *De l'Homme*. Voir, sur ces rapports, l'ouvrage récent de Scribano (2015), p. 13-75.

C'est alors qu'intervient une seconde distinction selon l'origine des idées (innées, adventices, factices). Descartes procède par élimination. Les idées adventices sont celles qui viennent des sens. Les idées factices peuvent être définies comme des combinaisons d'idées adventices ou innées. Or, notre idée de Dieu ne nous vient pas des sens et c'est une idée qui ne peut être décomposée. Elle n'est donc ni adventice ni factice. Donc, notre idée de Dieu est une idée innée. C'est une idée qui n'est pas formée par l'entendement (à la différence des idées factices), celui-ci l'ayant reçue de façon essentiellement passive.

Descartes insiste donc dans ce passage sur la passivité de l'entendement et sur la nature représentative de l'idée. Il s'agit de critiquer le privilège accordé aux idées adventices. L'idée « que cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose »[1]. Cela nous renvoie aussi à la théorie scolastique des *species*, et à une critique de l'idée matérialiste. Il est en effet possible de former les idées des mêmes objets pendant le sommeil, donc en leur absence, « sans l'aide des objets qu'elles représentent »[2]. De plus, il y a souvent « une grande différence entre l'objet et son idée »[3]. Ainsi des deux idées que du soleil, celle qui vient des sens et celle qui vient des raisons de l'astronomie, la première est la plus dissemblable. C'est donc un jugement précipité qui fait penser que les choses nous envoient les idées ou images (dans cette critique les deux termes sont placés comme synonymes) et y impriment leurs ressemblances.

C'est là que Descartes propose une troisième voie pour établir si quelques-unes des choses dont nous avons les idées existent hors de nous[4] :

> A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent

---

[1] Descartes [*Méditation III*], AT, IX, p. 30 et AT, VII, p. 38 pour le texte latin : « Nihilque magis obvium est, quàm ut luc judicem istam rem suam similitudinem potius quàm aliud quid in me immittere ». Voir Spruit (1995), p. 376-378.

[2] Descartes [*Méditation III*], AT, IX, p. 31, et AT, VII, p. 39, pour le texte latin : « absque ulla rerum externarum ope ».

[3] Descartes [*Méditation III*], AT, IX, 31 et AT, VII, p. 39, pour le texte latin : « Quinimo in mutlis saepe magnum discrimen videor deprehendisse ».

[4] Descartes [*Méditation III*], AT, IX, p. 31-32, et AT, VII, p. 40, pour le texte latin : « Nempe, quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantùm sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, & omnes a me eodem modo procedere videntur ; sed, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas. Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quàm illae quae tantùm modos, sive accidentia, repraesentant ; & rursus illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quàm illae per quas finitae substantiae exhibentur ».

> procéder de moi d'une même sorte ; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées.

On a ici la formulation des deux points de vue possibles pour considérer les idées. Elles sont un mode de penser, autrement dit un certain acte, qui est leur réalité formelle. En ce sens elles sont toutes égales. Mais les idées, considérées comme des images, se différencient selon leur contenu. Il y a des degrés d'être, des contenus plus parfaits que d'autres. Ces différences introduisent une hiérarchie entre les idées[1].

Chez Descartes donc, qui assume la reprise d'une distinction scolastique[2], la réalité formelle est l'idée en tant que réalité de ma vie psychique, l'acte par lequel l'entendement – passif – est formé. La réalité objective est la chose telle qu'elle est pensée, autrement dit le contenu de l'idée.

On reconnaîtra par là que l'on trouve chez Descartes une transposition de la distinction entre concept formel et concept objectif en une distinction entre réalité formelle et réalité objective, celle-ci donnant lieu, de façon nouvelle, à une hiérarchie des idées ordonnée à la démonstration de l'existence de Dieu. Si cette distinction ne se superpose pas à la division entre signe instrumental et signe formel, on pourrait proposer de considérer l'idée comme signe formel, à considérer sous les deux aspects du rapport aux choses et du rapport à l'esprit[3].

---

[1] En particulier, les idées de substances représentent plus que les idées de modes. Voir Descartes [*Méditation III*], AT, VII, p. 41 et AT, IX, p. 32.

[2] Le texte français renforce le caractère explicite de l'emprunt en rendant le latin « Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantùm realitas objectiva » (AT, VII, p. 41), par « Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective » (AT, IX, p. 32).

[3] C'est ce que proposent Behan (2000) et Deely (2008), p. 47-65, en reprenant la double relation du signe, qui distingue représentation et signification, telle qu'elle est exposée par Poinsot. Deely (2008), p. 53, va jusqu'à affirmer : « there would be [...] little to no difference between the semiotic of John Poinsot and the epistemology of René Descartes ». On a traité de la doctrine du signe chez Poinsot dans le chap. 2, §. 2.1.3. Si l'on sait, du côté des sources, que Descartes a fréquenté, durant ces études, les textes des commentateurs de Coimbra ainsi que ceux d'Eustache de Saint Paul, qui font usage comme on l'a vu de la notion de signe formel, il y aurait un intérêt majeur à comparer, en aval, pour en dégager les différences relatives, les textes cartésiens cités dans cette

Les problèmes soulevés par une telle interprétation sont multiples. En particulier, penser l'idée explicitement en termes de signe impliquerait d'en préciser dangereusement le statut ontologique, non moins que d'intégrer une doctrine d'un langage intérieur extrinsèque à la pensée cartésienne qui, textuellement, préfèrera faire jouer la métaphore iconique dans la description psychologique. Ensuite, par un effet de retour, elle s'exposerait à mettre à mal la critique de la ressemblance à l'œuvre dans la théorie cartésienne de la perception. Enfin le couple 'réalité formelle' / 'réalité objective' est à interpréter dans le contexte argumentatif précis des *Méditations*, et nous devons suivre en ce sens une ligne de prudence, considérant que Descartes, au sujet des idées, dans le contexte des *Méditations*, ne parle pas de signe, et encore moins dans un sens technique.

Savoir en quel sens Descartes pourrait avoir considéré les idées comme signes demeure une question pertinente, mais elle relève de la reconstruction[1]. C'est dans une telle optique que l'on a également pu interpréter la sensation cartésienne comme signe naturel. Cette interprétation est liée au premier usage du mot 'idée' chez Descartes, celui des *Regulae*, c'est-à-dire l'idée comme « figura »[2] ou comme image cérébrale, à opposer aux idées synonymes de « cogitationes », qui sont « comme des images », des *Méditations.*

C'est ainsi que Yolton propose par exemple de reconstruire la théorie cartésienne de la perception en considérant la relation entre le cerveau et l'esprit comme une relation sémantique[3]. C'est également ainsi que Lefèvre, Beyssade et Marion élaborent la théorie du code pour interpréter la perception cartésienne[4].

---

section avec le traitement de la division signe formel / signe matériel chez Clauberg [*Corporis et Animae in Homine Conjunctio Plenius descripta*, cap. 38, § 14-15] (1691), p. 243. Le philosophe allemand, emblématique de ce qu'on appelle la scolastique cartésienne utilise en effet la division pour expliquer la différence entre perception intellectuelle et perception sensible, tout en donnant ainsi une conception de l'idée assez proche de la notion augustinienne d'*imago*. Voir aussi Clauberg [*De Cognitione dei et nostri*, Exerc. VIII et XIII] (1691), p. 609 et 615, et [*Metaphysica de ente, quae rectiùs ontosophia*, XXI. Signum et Signatum, §. 323-336] (1691), p. 336-337; cfr. Clauberg [*Logica vetus et nova*, I, cap. 6, §. 81] (1691), p. 792, où le traitement plus condensé de la question des signes évince cette fois la division signe formel / signe instrumental. Voir pour la traduction française Clauberg [*Logique ancienne et nouvelle*, I, chap. 6, §. 81] (2007), trad. fr. par J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin, p. 78. Sur ces textes et cet auteur voir Spruit (1995), p. 436-440 et Meier-Oeser (1997), p. 318-331. On émettrait alors l'hypothèse que la transformation du signe formel chez Clauberg pourrait représenter une radicalisation qui expliquerait par opposition la prudence lexicale de Descartes.

[1] Citons par exemple Bordron (1987), p. 54, qui insiste sur le texte de la troisième *Méditation* en le confrontant au chapitre IV de la *Logique* de Port-Royal : « la même chose pouvant être en même temps et chose et signe peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe ».

[2] Descartes [*Regula XII*], AT, X, p. 414. Voir aussi dans le traité [*Le Monde. De l'Homme*], AT XI, p. 176-177.

[3] Voir Yolton (1984), (1996) et (2000).

[4] Lefèvre (1958), Beyssade (1981) et (1995), Marion (1981).

Mais comme le terme d''image' des *Méditations*, celui de 'signe' n'est qu'un élément de comparaison pour expliquer la façon dont fonctionne la sensation. Dans le quatrième discours de la *Dioptrique*, Descartes dit en effet : « il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter notre pensée ; comme par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient »[1]. La sensation renvoie à sa cause, comme les signes et les paroles renvoient aux choses signifiées, sans pour autant leur ressembler, et même d'autant mieux qu'elles ne leur ressemblent pas[2]. L'emploi de 'signe' dans le syntagme 'les signes et les paroles' semble renvoyer cependant à un sens étroit et non technique du terme, entendu comme ce qui accompagne le langage, autrement dit comme 'geste'[3]. En tout état de cause, il ne s'agit que d'une comparaison, et il n'apparaît pas que la sensation soit définie ni décrite explicitement comme un signe.

Cette critique de la ressemblance opérée par Descartes est fondamentalement une critique de la théorie de la *species* dans son sens scolastique d'entité portant la similitude des objets. Entraînés par le mouvement des découvertes optiques, les modernes non scolastiques traiteront en effet souvent et paradoxalement les *species* comme quelque chose d'analogue aux simulacres épicuriens, autrement dit comme des entités matérielles vecteurs de similitudes, « images voltigeantes par l'air »[4]. Le texte de la *Dioptrique* IV se poursuit ainsi avec le fameux exemple des taille-douces, images gravées qui ne ressemblent que par quelques traits aux objets représentés, qui deviennent le modèle explicatif de l'image rétinienne. On pourra ainsi soutenir que, par le biais des comparaisons, Descartes substitue à

---

[1] Descartes [*Dioptrique*, IV], AT, VI, p. 112. Voir aussi les premières lignes du *Monde* : Descartes [*Le Monde*, chap. 1], AT, XI, p. 4-5. Voir plus loin, dans ce chapitre, p. 260.

[2] Pour la critique de la ressemblance, voir aussi Descartes [*Dioptrique*, I], AT, VI, p. 84-85, et l'exemple du bâton de l'aveugle utilisé pour remarquer des différences, ainsi que Descartes [*Dioptrique*, VI], AT, VI, p. 130-131. La bibliographie est monumentale, outre les textes déjà cités (Yolton (1984), p. 22 ; Marion (1981), p. 232-263 ; Beyssade (1995)), nous renverrons également à Pala (1990) ; Cavaillé (1991) en particulier p. 112-126, et Séris (1995), p. 26-35 ; ainsi qu'à Hamou (1995), p. 38 ; Meier-Oeser (1997), p. 354-362 ; Hamou (2002), p. 51-53 ; Ong-Van-Cung (2012), p. 229-277 ; et Vinciguerra (2013), p. 51-106.

[3] Rendu plus explicite par Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 209 : « Une des principales choses, que je trouve digne de consideration touchant ces signes, est qu'ils n'ont aucune conformité avec les pensées, que l'on y joint par institution. En effet, soit que nous exprimions nos pensées par des gestes, par des discours, ou par des caracteres, qui sont les trois sortes de signe les plus ordinaires, par lesquels nous fassions connoître nos pensées, nous ne voyons bien [...] qu'il n'y a rien de moins ressemblant à nos pensees, que tout ce qui nous sert à les expliquer ».

[4] Descartes [*Dioptrique*, I], AT, VI, p. 85. En particulier, sur l'assimilation par Descartes des *species* scolastiques aux simulacres matérialistes, voir Marion (1981), p. 243, note 12 qui renvoie à Alquié dans son édition de Descartes [*Œuvres philosophiques*, I, *Dioptrique* I] (1963), Paris, Garnier Frères, p. 655, note 2. Cfr. Mehl (2001), p. 223. Sur la critique des *species* dans la *Dioptrique* voir Spruit (1995), p. 358-365, Perler (1997), ainsi que Hamou (2002), p. 25, au sujet des modernes en général.

un modèle icônique antérieur, un modèle sémantique, voire sémiotique[1]. Mais cela ne fait cependant pas l'objet, dans les textes, d'une détermination explicite.

Ainsi, que ce soit dans le contexte métaphysique des *Méditations*, où l'idée est comparée à une image et où Descartes remanie la différence scolastique entre concept formel et concept objectif, ou dans le contexte de la doctrine de la sensation, où celle-ci est comparée aux « signes et aux paroles », la critique de la ressemblance laisse place à une interprétation sémiotique de la psychologie cartésienne. Mais il ne s'agit là que d'interprétations, qui s'appuient sur ce qui ne sont, textuellement, que des comparaisons qui ont valeur d'explication, et non pas de définition.

Les interprétations dont nous avons ici retracé les grandes lignes sont indubitablement efficaces. Les unes mettent en valeur le modèle sémantique à l'œuvre dans la critique cartésienne de la ressemblance, les autres éclairent les antécédents scolastiques du couple 'réalité formelle' / 'réalité objective', qui fonde, dans les *Méditations*, la doctrine cartésienne de l'idée, la dégageant ainsi de l'impasse d'un pur représentationalisme et invitant à la penser comme « réalisme inférentiel »[2].

Il est indéniable que Descartes joue sur l'équivocité même du 'signum', équivocité dont il est nécessaire, dans le cadre des études cartésiennes, de comprendre exactement en quels termes Descartes la conçoit[3]. Ce qui est important pour nous ici, c'est de constater que la puissance de ce jeu repose sur l'implicite avec lequel Descartes intègre le thème sémiotique, qui n'agit qu'en sous-main dans le texte cartésien, évitant le risque de préciser un statut intermédiaire problématique ou un modèle linguistique qui s'imposerait à la doctrine psychologique : le 'signum' n'est là que de façon oblique, ordonné à comprendre ce que sont les perceptions et ce que sont les idées.

Nous n'avons fait ici que rappeler les textes cartésiens qui laissent place à une interprétation de l'idée comme signe. Dans la mesure où ce n'est pas la pensée de l'idée mais celle du signe, qui nous intéresse ici, et où l'on ne trouve pas de textes où ce terme constitue l'élément central d'une définition (ce rôle est à la rigueur davantage dévolu à celui d' 'image', bien que ce ne soit là encore qu'un élément de comparaison), nous nous en tiendrons là. Malgré la

---

[1] Vinciguerra (2013), p. 51-106.

[2] Marrone (2006), p. 4.

[3] Mehl (2001), p. 228.

fécondité indéniable d'une reconstruction des théories cartésiennes de l'idée et de la sensation en termes sémantiques ou sémiotiques – l'étendue de la littérature secondaire, dont nous n'avons cité que quelques textes, en témoigne – notre arrêt se verra renforcé par le fait que, chez Descartes, le signe ne fait l'objet d'aucune thématisation systématique, comme nous le montrerons dans la section suivante.

§. 1. 2. Le signe formel absent de la « querelle des idées » - Simplification de la théorie scolastique des *species* chez Arnauld et Malebranche.

La notion moderne d'idée, qui émerge avec Descartes au début du XVIIe siècle, donne immédiatement lieu à des discussions conflictuelles. Ce sera le cas notamment entre Arnauld et Malebranche avec le débat des vraies et des fausses idées.

Ce débat, que l'on a également désigné sous le nom de « querelle des idées », trouve son origine dans la doctrine de la vision des idées en Dieu exposées par Malebranche dans *La Recherche de la Vérité* (1674-75). Arnauld attaque l'ouvrage en publiant, en 1683, le traité *Des vraies et des fausses idées*. La dispute se poursuit jusqu'en 1685, et passe notamment par la publication des *Réponses* de Malebranche auxquelles rétorquera Arnauld par sa *Défense*[1].

On se permettra de résumer ici cette dispute qui s'étend sur plusieurs années et sur un corpus d'une longueur considérable, en rappelant que pour Malebranche nos idées sont vues en Dieu de sorte que nos « perceptions ne [sont] point représentatives des objets et les idées qui les représentent [sont] bien différentes des modifications de notre âme », alors que pour Arnauld : « toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives »[2]. On résumera ainsi les deux aspects de l'opposition des deux auteurs : (1) l'identité de la perception et de l'idée, que soutient Arnauld contre Malebranche ; (2) le statut représentatif de l'idée : alors que pour Malebranche, l'idée, se trouvant à l'identique en Dieu, est un objet distinct et indépendant de nos actes de pensée et est liée de façon seulement contingente à la chose extramentale ; pour Arnauld, l'idée est la chose même en tant qu'elle est présente, objectivement, dans l'esprit. D'après ce dernier, affirmer que l'idée est une perception revient à affirmer qu'on peut considérer le même événement psychologique soit dans son rapport à l'âme, soit dans son rapport à la chose, double rapport qui correspond à la différence cartésienne, précédemment évoquée, entre réalité formelle et réalité objective[3], et dont on

---

[1] La fin de la querelle est marquée par la publication du *Traité de la Nature et de la Grâce* de Malebranche, Arnauld répondant par *Les Miracles de l'ancienne loi* (1684) et par les *Réflexions sur le nouveau système de la Nature et de la Grâce* (1685). Nous renvoyons pour cette section à la préface de l'édition critique des *Vraies et des fausses idées*, Paris, Vrin par Moreau (2011), ainsi qu'à Ndiaye (1991), p. 23-25 ; Nuchelmans (1983), p. 70-73 ; Spruit (1995), p. 473-496 ; Meier-Oeser (1997), p. 363-376, et aux références bibliographiques correspondantes.

[2] Malebranche [*Réponse du P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire à la troisième lettre de M. Arnauld*], *OC*, t. 9, p. 905 ; et Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 5] (2011), p. 68. Nous citons Malebranche d'après l'édition des *Œuvres complètes* (abréviées *OC*), dirigée par A. Robinet, en 22 tomes, publiée chez Vrin, de 1958 à 1970 et réimprimée en 1984.

[3] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 5, définition 6] (2011), p. 67 : « je prends pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet » ; « j'ai dit que je prenais pour la même chose la perception et

voit l'écho scolastique avec la double analyse du signe dans son rapport à la puissance cognitive ou à la chose signifiée[1]. Mais précisément, l'idée chez Arnauld sera définie, par opposition aux êtres représentatifs distincts des perceptions, non pas comme signe, mais comme mode de la pensée[2].

Il ne s'agit pas pour nous de donner une interprétation du débat complexe qui oppose Malebranche à Arnauld sur le statut de l'idée, mais de voir si dans ce débat, le signe formel intervient d'une quelconque façon. Malebranche et Arnauld font tous deux référence à la théorie scolastique des *species*, et pour cela pourraient s'être référés au débat qui nous intéresse.

Or, comme on l'a vu au sujet de Descartes, la thèse généralement acceptée, sur ce point, est que les modernes non scolastiques paraissent comprendre ou vouloir comprendre de façon caricaturale la doctrine médiévale des *species*[3], en les assimilant aux *εἴδωλα* épicuriennes[4]. Après les « images voltigeantes par l'air » de la *Dioptrique* I[5], Malebranche utilisera les expressions scolastiques d''espèces impresses' (que les objets impriment dans les sens extérieurs) et 'expresses' (devenues intelligibles), pour résumer très rapidement l'opinion à laquelle « un si grand nombre de philosophes » sont attachés, avant d'exposer les raisons pour lesquelles « on assure donc qu'il n'est pas vraisemblable, que les objets envoyent des images, ou des espèces qui leur ressemblent »[6]. Mais on ne trouve pas l'expression 'signe formel' dans ce texte, ni d'ailleurs dans toute la *Recherche*[7].

---

l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue en tant qu'elle est objectivement dans l'âme ; et que le mot perception marque plus directement le premier rapport et celui d'idée le dernier ».

[1] Nous renvoyons à la section précédente de ce chapitre. Cfr. chap. 1, §. 2.2, et chap. 2, §. 2.1.3.

[2] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 5, définition 7] (2011), p. 68 : « toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives ».

[3] Alquié (1974), p. 191, écrit ainsi au sujet de l'oratorien : « Il néglige le caractère intentionnel, c'est-à-dire immatériel des espèces scolastiques, les confond avec les εἴδωλα d'Epicure et reprend, pour contester l'existence de telles espèces, des arguments divers, le plus souvent empruntés aux cartésiens ».

[4] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 4] (2011), p. 61-62, passe ainsi typiquement de la critique de la théorie des espèces des « Philosophes » à celle de la perception chez Gassendi. Il admet cependant que lesdits Philosophes, dont il parle au passé, « auraient eu en horreur » la conséquence gassendienne.

[5] Descartes [*Dioptrique*, I], AT, VI, 85.

[6] Malebranche [*Recherche de la vérité*, III, II, chap. 2], *OC*, t. 1, p. 418-421.

[7] Si on peut l'affirmer avec certitude en ce qui concerne les 6 premiers chapitres de la deuxième partie du troisième livre, qui, portant sur l'entendement pur, constitue pour ainsi dire le cœur de l'exposition de Malebranche de la théorie de la vision des idées en Dieu, à laquelle réagira Arnauld, cela n'est en revanche que vraisemblable pour le reste de la *Recherche*, texte que nous avons soumis à une recherche d'occurrences après

De même, la critique d'Arnauld à Malebranche s'accompagne d'une critique des médiévaux et de leur théorie des *species*, accusant ceux-ci comme celui-là de s'appuyer sur une fausse analogie entre la vision sensible et la vision de l'esprit[1]. Dans les chapitres 4 et 5 des *Vraies et des fausses idées*, qui constitue les passages les plus systématiques d'Arnauld sur sa doctrine des idées[2], celui-ci parle de ces « êtres représentatifs »[3], d' « images »[4], d'« espèces intentionnelles »[5]. Il reprendra l'expression cartésienne sous le syntagme « petits êtres voltigeants par l'air »[6]. En revanche, il ne parle jamais de 'signe', de 'signification' et encore moins de 'signe formel'[7].

---

reconnaissance de caractères. Ajoutons que Robinet (1989), recensant les usages d''idée' dans les œuvres complètes de Malebranche, ne mentionne nulle part de concordance avec le terme de 'signe'.

[1] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées,* chap. 4] (2011), p. 61 : « et c'est ce qui les a fait raisonner ainsi : il faut qu'il se passe quelque chose d'à peu près semblable dans la vue de l'esprit que dans la vue du corps ».

[2] Ndiaye (1991), p. 22.

[3] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées,* chap. 4] (2011), p. 60 : « ces images ou ces *êtres représentatifs* » ; p. 63 « certains êtres représentatifs, qui, étant semblables aux objets, nous les font connaître ». Les exemples cités dans cette note et les suivantes sont présents dans le début du chapitre 4, où Arnauld dresse cette critique historique, qui s'oriente et s'achève sur celle de Malebranche. On trouve de telles expressions cependant dans l'ensemble des deux chapitres, voir Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées,* chap. 4-5] (2011), p. 58-72.

[4] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées,* chap. 4] (2011), p. 59 : « ce n'était pas les corps mêmes que l'on voyait mais leurs images », « de voir seulement l'objet par son image, dans la vue réfléchie par des miroirs », p. 61 : « ce n'est que par des images qui nous les représentent », p. 63 : « nos yeux ne voient point ces petites images peintes dans la rétine »

[5] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées,* chap. 4] (2011), p. 61 : « s'étant imaginé que nos yeux-mêmes n'aperçoivent leur objets que par des images qu'ils ont appelées des espèces intentionnelles »

[6] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées,* chap. 4] (2011), p. 63 : « Il sait bien que ces petits êtres voltigeants par l'air, et dont il devrait être tout rempli, que l'Ecole appelle des *espèces intentionnelles*, ne sont que des chimères ».

[7] Nous avons complété la lecture exhaustive du texte des *Vraies et des fausses idées* par une recherche sur le texte de l'édition Fayard (1986), numérisé sur Gallica.

§. 1.3. La « querelle des idées » - Suite. *Signa formalia* : un hapax privé de sa moitié

Arnauld simplifie-t-il volontairement la théorie médiévale pour la plier à la stratégie polémique du texte, dirigé contre Malebranche ? Sans doute en partie. Mais il faut remarquer en outre que chez le janséniste, la représentation et la signification sont posées comme équivalentes, dans un contexte précis où l'on voit finalement apparaître l'appellation de 'signum formale' conçue comme synonyme de 'représentation'[1]. C'est ce que montre Meier-Oeser à partir d'un passage de la cinquième partie de la *Défense* d'Arnauld. Moreau, qui ajoute ce même texte en annexe de son édition des *Vraies et des fausses idées*, le définit comme une mise au point, importante autant que rare pour l'époque, sur la notion de représentation. Arnauld y affirme le caractère analogue des termes liés à ladite notion[2] :

> Pour peu qu'on y fasse d'attention, on reconnaîtra qu'il est des mots de *représenter*, *représentatif*[s], *représentation*, comme de ceux de *sain* et de *santé*, qui conviennent à diverses choses par *analogie* : ce qui fait que les Philosophes les appellent *analogues* ; et non par une même raison, comme ceux qu'ils appellent *univoques.* […] Je dis donc qu'il en est de même des mots de *représenter*, *représentatif*, *représentation*. Car si on y prend bien garde, ces mots ne conviennent proprement et premièrement, qu'aux *perceptions* de l'esprit, qui sont les *représentations formelles de leurs objets*, et ce n'est que par rapport à nos *perceptions* que les autres choses, comme les tableaux, les images, les mots, les caractères de l'écriture, sont dits *représenter*, ou sont appelés *représentatifs.*

On distingue deux usages du terme 'représentatif' : un usage analogique illustré par des exemples d'images et de signes sensibles, et un usage premier qui s'applique aux perceptions de l'esprit et qui montre que les exemples précédemment cités ne représentent ou ne signifient que par idée. Autrement dit, il n'y a pas de tableau sans regard intentionnel qui le traverse, il n'y a pas de signe non perçu.

Arnauld vise ainsi un retournement sémantique qui s'est installé par l'habitude : le vocabulaire de la représentation ne réfère que par analogie aux choses qui présentent d'autres choses à notre esprit car ce que ces choses éveillent en nous, ce sont les idées des

---

[1] Arnauld [*Défense*] (1775-83), t. 38, p. 385 : « Je pourrois lui objecter tous les Philosophes de l'Ecole, & ceux mêmes, qui, par un préjugé de l'enfance, ont recours à des êtres représentatifs, pour connaître les choses absentes : car, nonobstant cela, ils ne laissent pas d'avouer, que nos perceptions sont représentatives des objets ; puisqu'ils disent tous, que *conceptus sunt signa formalia rerum* ». Le texte est également cité par Meier-Oeser (1997), p. 374.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 369-370 : « Die spätmittelalterliche mentalistische Zeichenkonzeption, derzufolge allein das formaliter repräsentierende Mentalzeichen, der *conceptus mentis*, als "primum et principalissimum signum" galt, findet bei Arnauld – unter Ersetzung des Zeichen [sic] – durch den Repräsentationsbegriffs – insofern ihre Entsprechung, als er den Gebrauch des Begriffsfeldes der Repräsentation, "proprement, premièrement et principalement" genommen, für die geistigen Perzeptionen reserviert, "qui sont les représentations formelles de leurs objets" ». La présentation de Moreau se trouve dans Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées.* Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 241. Nous suivons cette édition, p. 241-244, pour le passage en question.

choses auxquelles elles renvoient. Ainsi, le tableau du roi renvoie à l'idée de ce roi, que j'ai déjà (ou à l'idée d'un homme si je n'ai pas connaissance de ce roi). Plus encore, le mot ne fonctionne que si l'usage de la langue a joint ce mot à une idée. En revanche la « représentation » s'applique de façon propre aux perceptions de l'esprit. C'est donc par ce raccourci, impropre, et qui nous fait dire que les tableaux, les images et les mots sont des représentations, que l'on peut être conduit à penser, de façon erronée, qu'il y a des êtres représentatifs, distingués de la perception.

Arnauld bâtit son argumentation en référence explicite à la doctrine thomiste de l'analogie des noms divins[1]. Il cite la question 13 de la première partie de la *Somme théologique*, où Thomas paraphrase le texte du *Peri Hermeneias*, tel qu'il est transmis par Boèce[2] :

> Selon le philosophe, dit-il, les paroles sont les signes de nos perceptions, comme nos perceptions sont les représentations des choses : ce qui fait voir que les mots ne peuvent signifier les choses que par l'entremise des perceptions que nous en avons dans l'esprit.

Arnauld restitue ici très librement le texte de Thomas que nous traduisons ici, le plus littéralement possible[3] :

> Selon le philosophe, les sons vocaux sont les signes des intellections [*signa intellectuum*], et les intellections sont les similitudes des choses [*intellectus sunt rerum similitudines*]. Et il apparaît ainsi que les sons vocaux sont référés aux choses à signifier, à travers les conceptions de l'intellect.

Thomas s'appuyait sur cette reformulation du texte aristotélicien pour montrer que puisque les mots sont signes des concepts, et que nous connaissons Dieu de façon imparfaite, nous le nommons aussi de façon imparfaite, c'est-à-dire que nous le nommons par analogie[4]. Le texte de Thomas tend déjà à aplanir la différence entre 'signe' et 'similitude' : les deux termes sont séparés dans la première partie du texte, mais ils n'apparaissent plus dans la seconde, et l'on a ainsi l'impression qu'une relation identique unit les mots et les concepts d'un côté, les

---

[1] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*. Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 242 : « toute cette question de saint Thomas, qui est des *noms divins*, est fondée sur ce principe ».

[2] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*. Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 242.

[3] Thomas d'Aquin [*Summa theologiae*, I, q. 13, art. 1] (1888), p. 139 : « secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus ».

[4] Marmo (2010), p. 143-147.

concepts et les choses de l'autre. Arnauld reprend une telle interprétation médiévale du texte aristotélicien[1], il modifie de façon importante le texte de Thomas.

En effet, outre le fait qu'Arnauld rend les « intellectus » par « perceptions », conformément à l'identité qu'il pose entre l'idée et la perception, il n'était pas question, dans le texte de Thomas, de « représentations », mais de « similitudes », conformément à la traduction boécienne. C'est ainsi que chez Arnauld le terme de « représentation » va recouvrir celui de « signification », tant dans l'usage « propre » et psychologique du terme que dans celui, impropre, appliqué aux cas concrets des tableaux, des images, des mots et des caractères – dont l'énumération en une seule liste, renforcée par l'absence du terme même de 'signe', montre la tendance à l'indistinction de la représentation et de la signification, la première prenant le pas sur la seconde.

Le signe chez Arnauld est « représentatif » au point qu'il cite, dans la suite de ce texte de la cinquième partie de la *Défense*, la définition augustinienne pour l'appliquer à tout type de représentation[2] :

> […] puisque la définition célèbre qu'a donnée saint Augustin du signe sensible se peut appliquer à toutes les autres sortes de figures : *signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Nous ne pouvons donc rien connaître comme représentatif, que nous ne connaissions en même temps ce dont il est représentatif

Arnauld se rapporte ici à la définition du *De Doctrina Christiana*, qu'il cite approximativement[3]. Il ne s'agit pas seulement de dire que la définition augustinienne peut s'appliquer à toutes sortes de *signes*, sensibles et non sensibles, mais qu'elle s'applique à toutes sortes de « figures ». Autrement dit, tout ce qui est représentatif fonctionne sur le critère de la *duplex notitia*, ou connaissance préalable, que nous avions précédemment mis en lumière dans les textes scolastiques. Mais alors que les scolastiques insistaient sur la connaissance du signe en tant que chose (qui, rappelons-le n'était pas requise dans le cas du signe formel), Arnauld renverse la perspective, en un retour implicite à l'argumentation augustinienne du *De Magistro*, pour insister sur la chose représentée : il faut connaître

---

[1] Sur cette interprétation, voir chap. 1, §. 1.2.

[2] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées.* Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 244.

[3] Cfr. Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, 1, 1] (1962a), p. 32 : « Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire ».

d'abord la chose représentée pour que le signe puisse fonctionner, sans cela nous verrions ce dernier que simplement comme chose[1].

Le recouvrement de la signification par la représentation apparaît de façon encore plus claire chez Nicole, dans une lettre à Arnauld datant de 1684, année de publication de la *Défense*, à travers un passage similaire qui présente la même nécessité de la double connaissance, et où la définition augustinienne est citée, suivie de l'expression « un signe ou une chose représentative »[2].

Bien que, comme on l'a vu, les noms de 'représentation' et 'signification' aient souvent été considérés comme quasi synonymes au cours du Moyen-Âge, les scolastiques tendaient à les différencier, jusqu'à l'explicitation de la différence des termes, dans des textes comme celui de Couto. Néanmoins, nous avions vu également que l'école de Paris, autour de John Mair, avaient nettement posé l'équivalence des deux noms[3]. La filiation de ce courant à Arnauld est dès lors une question qui mérite d'être posée, quoique nous n'ayons pas l'occasion de la développer ici.

En tout état de cause, l'opération d'Arnauld revient à faire des perceptions, « les représentations formelles de leurs objets », les représentations par excellence, tout comme le signe formel avait été pour ses défenseurs, le signe dans son acception propre et première[4]. Le pont établi avec la doctrine scolastique du signe formel ne s'arrête pas là, la superposition de la représentation à la signification constituant en effet un mécanisme agissant dans tout le texte de la *Défense*, au point que l'on voit Arnauld, dès le début du texte, rappeler qu'il est bien loin d'être le premier à soutenir la fonction représentative des perceptions, étant donné que « les philosophes de l'école » en conviennent également, « puisqu'ils disent tous que *conceptus sunt signa formalia rerum* »[5]. Nous avons donc finalement la mention tant cherchée de l'appellation de 'signum formale', qui trouve sa traduction dans les « représentations

---

[1] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées.* Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 244 : « Supposons, par exemple, qu'une personne qui ne sait pas seulement lire l'arabe trouve un livre arabe parfaitement bien écrit, il se pourra plaire à voir ces caractères si délicatement formés ; mais il les verra non comme des *signes*, mais comme des *choses* ». Cfr. Augustin [*De Magistro*, X, 33 – XI, 37] (1970), p. 192-195. Ces paragraphes réfutent finalement l'idée selon laquelle un signe enseigne. Le signe ne devient signe que par la connaissance de la chose signifiée.

[2] Nicole [Lettre à Arnauld du 12 avril 1684] dans Malebranche [*Correspondance et Actes*], *OC*, t. 18, p. 303.

[3] Cfr. plus haut, p. 56 et 96-97.

[4] Voir en particulier, chez Poinsot : « signum formale esse vere et proprie signum » (ce que le dominicain affirme en référence à Thomas d'Aquin), Poinsot [*Log.* II, q. 22, art. 1] (1930), p. 694b, cité dans notre chapitre 2, p. 200.

[5] Arnauld [*Défense*] (1775-83), t. 38, p. 385

formelles », que sont les « perceptions de l'esprit »[1]. La formule latine ne correspond pas à une citation que l'on a pu identifier. Arnauld la présente comme une chose bien connue, bien qu'il ne s'étende pas davantage sur le sujet.

La simplification évidente du débat par Arnauld qui affirme ainsi sans ambages que *tous* les scolastiques s'accordent sur cette appellation – et l'on a bien vu que c'était loin d'être le cas – ainsi que sa rapidité à évoquer le sujet, ne dépendent pas seulement de l'appartenance du philosophe à une modernité non scolastique. Il pourrait en effet être périlleux, pour son argumentation, d'approfondir la question, ce qu'il reconnaît à demi-mot[2].

Le motif le plus évident est que, comme Arnauld le dit lui-même, ces « philosophes de l'école » sont ceux-là même qui recourent aux « êtres représentatifs »[3]. Si l'intention est de montrer que si même ceux qui ont soutenu la thèse à laquelle Arnauld s'oppose sont d'accord pour soutenir que les perceptions sont représentatives, il peut rapidement venir à l'esprit qu'ils visaient, par l'expression citée, autre chose que ce qu'affirme l'auteur de la *Défense*.

Ensuite, le couplage de l'équivalence de la représentation sur la signification, et d'une défense nette de la définition augustinienne est difficile à tenir. Meier-Oeser montre ainsi la position paradoxale d'Arnauld qui d'un côté semble en totale adéquation avec le concept scolastique de signe formel, et de l'autre se place du côté de ceux qui prônaient un retour à la définition augustinienne du signe[4].

La solution d'Arnauld pourrait tenir au fait que la connaissance préalable se trouve, comme on l'a vu, renversée : il ne s'agit pas de connaître le signe en tant que chose pour qu'elle fonctionne comme signe (au sens où j'appréhende l'empreinte en tant que telle pour qu'elle me fasse penser à l'animal qui l'a laissée), mais d'avoir une idée préalable de la chose signifiée (au sens où je dois avoir une idée préalable de Louis XIV pour que son tableau m'en soit une représentation).

---

[1] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*. Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 241.

[2] Arnauld [*Défense*] (1775-83), t. 38, p. 385 : « Mais, parce qu'il les pourroit récuser comme n'étant pas instruits de la véritable Philosophie, ou chicaner sur la maniere dont ils entendent cela, je ne m'y arrêterai pas ».

[3] Arnauld [*Défense*] (1775-83), t. 38, p. 385.

[4] Meier-Oeser (1997), p. 373-374, qui compare l'argumentation d'Arnauld à l'encontre de la théorie des êtres représentatifs de Malebranche à celle qu'Ockham avait dressée contre la théorie des *species* : celui-ci jouait le concept de signe contre celui de représentation, alors qu'Arnauld inverse le procédé.

Or, le premier processus, celui que décrivaient les scolastiques, caractérisait le signe instrumental. Chez Arnauld, et malgré la – fugace – apparition du signe formel, son revers 'instrumental' a tout simplement disparu.

L'auteur de la *Défense* dit en effet, comme on l'a vu, qu'Augustin définit les signes sensibles, et il étend cette définition à tous les types de représentations. Il parle auparavant, en référence à la scolastique, des « *signa formalia* », qui équivalent, dans son langage, aux « représentations formelles ». Rapporté à 'signe', 'formel' se distingue ainsi implicitement de 'sensible', et non, comme c'était le cas chez les scolastiques, d''instrumental'[1].

Et il ne peut qu'en être ainsi, puisque, si l'on enlève l'élément sensible de la définition augustinienne, il ne reste que la connaissance préalable, qui devient ainsi la caractéristique de toutes les représentations[2]. Pour reprendre les termes du débat scolastique, on peut dire que ceci revient à faire du signe formel un signe instrumental, les deux appellations ne désignant plus, comme c'était le cas chez Couto, des façons de signifier diamétralement opposées[3].

Ceci pourrait expliquer que les textes d'Arnauld issus de la polémique avec Malebranche sont, au sujet du signe, dans un certain décalage par rapport à celui de la *Logique*. Et ce bien que le texte le plus fameux pour la pensée sémiotique de Port-Royal, à savoir celui du chapitre IV de la première partie, soit le résultat d'une addition datant de 1683, par conséquent fortement liée à la polémique avec Malebranche.

Ce décalage, qui doit être approfondi dans la suite de ce chapitre, se décrit en ces termes : si Arnauld développe explicitement, dans les textes de la querelle qui l'oppose à Malebranche,

---

[1] Hormis cet unique usage qualifiant le signe, Arnauld utilise 'formel' en opposition à 'efficient' au sujet de la cause. Au début des *Vraies et de fausses idées*, par exemple, la cinquième des règles énumérées par Arnauld est de « ne pas confondre les questions où on doit répondre par la cause formelle avec celles où on doit répondre par la cause efficiente », voir Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 1] (2011), p. 50. Mais surtout, Arnauld fait usage du sens cartésien de l'adjectif, appliqué à l'idée, où 'formel' s'oppose à 'objectif' : « l'idée du soleil *est le soleil, en tant qu'il est dans mon esprit,* non formellement comme il est dans le ciel, mais *objectivement* », voir Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 5, déf. 10] (2011), p. 69. Moreau indique en note que cette définition constitue une reprise de Descartes [*Premières Réponses*], AT, VII, p. 102-103 et IX, p. 82. Enfin, 'formel' s'oppose, comme chez Descartes encore, à 'éminent' : « Mais ce qui est de plus embarrassant est de savoir si cette *étendue intelligible infinie*, laquelle il prétend qui est en Dieu, puisqu'il dit que Dieu la renferme, y est *formellement* ou seulement éminemment », Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées*, chap. 14, §. 5] (2011), p. 125. Cfr. Descartes [*Méditation* III], AT, VII, p. 41 : « vel formaliter vel eminenter ».

[2] Celle-ci est à distinguer de la 'présence préalable', appellation qui, opposée à la 'présence objective', vise la déformation de la notion de 'présence', dont Arnauld accuse les scolastiques ainsi que Malebranche. Voir Arnauld [*Des vraies et des fausses idées,* chap. 4] (2011), p. 61.

[3] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Praeferimus has divisiones, quia procedunt per proprias et intimas differentias signorum et maxime oppositas ».

le statut de représentation-signification des idées, jusqu'à mentionner les « signa formalia », les paradoxes suscités par le recouvrement de la représentation sur la signification l'empêche de dresser une taxonomie des signes (comme on l'a vu 'formel' s'oppose alors à 'sensible' et non à 'instrumental'). Dans le texte de la *Logique de Port-Royal,* au contraire, où l'on trouve les fameuses divisions des signes, le signe n'est défini que de façon détournée et surtout sans référence explicite à Augustin.

Concluons pour l'instant en ajoutant qu'une enquête approfondie sur le rôle de la notion de signe dans la totalité du corpus constituant la querelle des idées serait à souhaiter. Quoique les limites de ce travail mettent obstacle à l'exhaustivité d'une recherche portant sur l'ensemble colossal constitué par les textes relatifs à ce débat, on peut néanmoins affirmer que, de façon générale, le débat entre Malebranche et Arnauld sur la nature de l'idée ne prend pas la forme d'une discussion sur l'appellation de 'signe formel', qui est évincée, exception faite toutefois de l'hapax que nous venons de considérer.

§. 1. 4. Locke, le père de la sémiotique ?

On cite souvent le passage de la fin de l'*Essay concerning Human Understanding* car Locke y annoncerait le projet de refonder la logique en la rebaptisant 'sémiotique'. Si les mots sont signes des idées, les idées sont à leur tour signes des choses : idées et mots partageant une même fonction sémiotique sont ainsi les instruments du savoir (« the great instruments of knowledge »[1]). Et l'insistance sur le dernier chapitre de l'*Essay* permet de placer Locke au panthéon des précurseurs présumés de Peirce, établi par les sémioticiens. Si certains, comme Deely, font précéder Locke dans cette généalogie par Poinsot, qui avait développé la notion de signe formel, une telle continuité de la scolastique tardive à Locke est aussi utilisée par les tenants de la position opposée à la recherche de précurseurs, et qui vise plutôt à mettre en avant la spécificité du contexte historique[2].

Devant l'emphase posée sur la conclusion de l'*Essay*, et devant la possibilité d'un retour du signe formel chez Locke, nous nous sommes assurés que l'on ne trouvait aucune occurrence, dans l'ensemble de l'œuvre, de l'adjectif 'formal' relatif à 'sign', à 'mark' et à 'representation'. Dès lors, la question que l'on se pose est la suivante : Locke parle-t-il littéralement des idées comme de signes ? Le fait-il dans l'ensemble de l'*Essay* ? Et le fait-il réellement dans ce passage de la fin du livre IV ?

Si on laisse pour l'instant de côté le dernier chapitre, la réponse est négative. L'idée[3] n'est pas en général décrite comme un signe mais comme une image, ou, plus précisément, comme un

---

[1] Locke [*An Essay concerning Human Understanding*, IV, chap. 21, §. 4] (1975), p. 721 ; trad. fr. (2009), p. 1038 : « les grands instruments de la connaissance ». Bien que l'on dispose aujourd'hui de la traduction française contemporaine de Jean-Michel Vienne (2001-2006), on utilisera ici celle de Pierre Coste (que l'on notera Locke (2009)), qui a fait connaître la pensée de Locke au XVIIIe siècle européen.

[2] Voir Deely (1987), ainsi que Latraverse (1998), qui précise, p. 19, que Peirce lui-même commente et réfute le texte de la fin de l'*Essay* en 1865 : Peirce [*Harvard Lecture 1, Spring 1865* (MS 94)] (1984), p. 162-165. Le texte concerne les définitions de la logique, et Peirce critique Locke [*Essay*, III, chap. 2, §4-7] (1975), p. 406-408. Il y revient en 1907 et donne finalement raison à Locke : Peirce [*A System of logic Considered as Semiotic* (MS 322)] (1967). Cfr. Ashworth (1984), réimp. dans Ashworth (1985) ; et en opposition à la distinction frégéenne entre sens et référence, Ott (2003), p. 7-33. Ott cependant prend en compte tant le contexte scolastique tardif que le rapport de Locke à Port-Royal et surtout à Hobbes. Hacking (1975), p. 13-53, tient une position similaire, sans référence à la scolastique. Voir aussi, pour le rapport de la théorie sémantique de Locke à la scolastique tardive Lenz (2010), p. 113-120.

[3] On rappelle ici la définition très générale de l'idée, au début de l'*Essay*, l'idée de façon très générale : Locke [*Essay*, *Introduction*, §. 8] (1975), p. 47 : « whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking ». Et il précise qu'il utilise ce terme à la place de ceux de « *Phantasm, Notion, Species* » qui sont les noms scolastiques les plus souvent employés.

tableau (« picture »), comme dans cet exemple du chapitre 3 du livre III, où il est question des termes généraux[1]:

> Il est tout à fait visible que les idées que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent (pour nous arrêter à cet exemple) sont semblables aux personnes mêmes, et ne sont que particulières. Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit, et comme autant de fidèles tableaux [*Pictures*] y représentent uniquement ces individus.

Ce passage peut être lu comme l'écho, renforcé par la traduction de Coste, laquelle donne « tableaux » pour « pictures », du texte cartésien de la troisième méditation, où les idées sont, au sens propre, parmi les pensées, celles qui sont « comme *des tableaux*, ou des images »[2]. L'idée est, chez Locke également, comparée à un tableau, précis et ressemblant. Mais ce n'est pas en un sens général que Locke utilise cette comparaison, courante. Non seulement il ne s'agit ici que de caractériser l'idée dans sa genèse (l'exemple est celui de l'enfant), mais en plus il ne s'agit que de l'idée en tant qu'elle représente quelque chose d'individuel.

L'analogie avec l'image au sens concret de 'tableau' revient cependant dans d'autres contextes, ainsi au chapitre 24 du livre II, au sujet des idées collectives de substance[3] :

> car pour faire qu'une idée soit unique, il suffit qu'elle soit considérée comme une seule image [*Representation or Picture*], quoique d'ailleurs elle soit composée du plus grand nombre d'idées particulières qu'il soit possible de concevoir.

Le fait de considérer plusieurs idées comme une seule image (ce qu'on pourrait appeler une « visée imaginaire ») est ce qui confère à l'idée collective de substances (c'est-à-dire composée de plusieurs substances particulières comme l'idée d'armée ou l'idée d'univers) son unicité.

---

[1] Locke [*Essay* III, chap. 3, §. 7] (1975), p. 411 : « There is nothing more evident, than that the *Ideas* of the Persons Children converse with (to instance in them alone,) are like the Persons themselves, only particular. The *Ideas* of the Nurse, and the Mother, are well framed in their Minds ; and, like Pictures of them there, represent only those Individuals » ; trad. fr. Locke (2009), p. 623. On tiendra également à l'esprit les passages des livres I et II où Locke parle des idées comme « Images or Representations », voir Locke [*Essay* II, chap. 30, §. 2] (1975), p. 372 ; voir aussi Locke [*Essay* II, chap. 1, §. 15 et §. 25] (1975), p. 112 : « which constantly receives variety of Images, or *Ideas* », et p. 118 : « than a mirror can refuse, alter, or obliterate the Images or *Ideas*, which, the Objects set before it, do therein produce ».

[2] Descartes [*Méditation*, III], AT, IX, p. 29 et pour le texte latin AT, VII, p. 37 : « tanquam rerum imagines ». Voir Armogathe (1989), p. 201.

[3] Locke [*Essay*, II, chap. 24, §. 1] (1975), p. 317-318 : « it sufficing [sic], to the unity of any *Idea*, that it be considered as one Representation or Picture, though made up of ever so many Particulars » ; trad. fr. Locke (2009), p. 499. Voir aussi Locke [*Essay*, II, chap. 29, §. 8] (1975), p. 366 : « Just thus it is with our Ideas, which are, as it were, the Pictures of Things ».

Il faut bien noter cependant que l'on reste dans le registre de la comparaison, comparaison qui trouve en quelque sorte son point d'orgue, au chapitre 11 du livre II, dans la métaphore qui fait de l'entendement une chambre obscure[1]:

> Car à mon avis, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur [dark Room], qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles [*external visible Resemblances*], ou, pour ainsi dire, les idées des choses : de sorte que si ces images [*Pictures*] venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester, et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue, et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit.

Il s'agit ici de ressemblance, rendue dans le texte français par « images »[2]. Il y a matière à discuter ici les réminiscences optiques et scolastiques relatives à la théorie des *species* qu'il faudrait confronter à la critique de la ressemblance que Locke élabore par ailleurs[3]. Nous n'entrons pas ici dans le détail. Le but est de constater la fréquence de la comparaison de l'idée avec l'image-tableau, avec une image ressemblante à la chose qu'elle représente dans le cadre d'une métaphore optique (quasi photographique dans le passage cité).

Comme on l'a vu, la comparaison de l'idée avec l'image est chose courante à l'époque moderne. C'est même autour du statut de cette comparaison que se concentre une partie essentielle des débats sur la nature de l'idée. A partir de ces considérations, nous pouvons au moins affirmer que l'image est un terme de comparaison important, chez Locke, comme chez ses contemporains, pour décrire l'idée.

---

[1] Locke [*Essay*, II, chap. 11, §. 17] (1975), p. 162-163 : « These alone, as far as I can discover, are the Windows by which light is let into this *dark Room.* For, methinks, the *Understanding* is not much unlike a Closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible Resemblances, or *Ideas* of things without ; would the Pictures coming into such a dark Room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the Understanding of a Man, in reference to all Objects of sight, and the *Ideas* of them » ; trad. fr. Locke (2009), p. 294-295.

[2] Vienne traduit dans la première phrase par « simulacre », dans la seconde par « image ». Locke [*Essay*, II, chap. 11, §. 17] (2001), p. 264.

[3] Voir en particulier Locke [*Essay*, II, chap. 8, §. 7] (1975), p. 134 : « Most of those of Sensation being in the Mind no more the likeness of something existing without us, than the Names, that stand for them, are the likeness of our *Ideas* ». Nous renvoyons à Spruit (1995), p. 506-5013, qui propose de voir chez Locke une réinterprétation mécaniste de l'optique d'Alhazen et de la doctrine des *species* telle qu'elle est élaborée par Roger Bacon, réinterprétation qui passe tant par une critique de la version traditionnelle de ladite doctrine que par l'opposition de Locke à Malebranche. Pour une étude des métaphores optiques dans la psychologie lockéenne, et en particulier de l'anamorphose, et sur les différences entre les critiques cartésiennes et lockéenne de la ressemblance, voir Vinciguerra (2013), p. 107-132.

Cette affirmation est cependant source de discussion chez les interprètes[1]. Michael Ayers a ainsi défendu un Locke « imagiste », tout en développant une analyse causale de la psychologie lockéenne qui fait à nouveau des idées des signes naturels, tout en posant Locke en opposition à la distinction cartésienne entre l'intellect et l'imagination. Ce point de vue est repris par Lennon qui affirme que Locke reprend à Gassendi le vocabulaire de l'image pour décrire l'idée. Cette position se distingue de celle de Yolton, pour qui les idées lockéennes de la perception ne s'interposent pas entre les choses et nous mais sont davantage des actes de l'esprit nous permettant de connaître. Il faut bien reconnaître que le terme même d''image' n'apparaît qu'une fois dans tout l'*Essay* et que 'picture' est utilisé dans le cadre de métaphores explicatives au sujet des idées et non dans le cadre d'une définition formelle de la notion.

S'il est difficile à partir de là de défendre un Locke strictement imagiste, on peut toutefois affirmer que le terme d''image' est utilisé pour décrire l'idée, comme un terme de comparaison, permettant par là même la critique et l'énonciation de différences. Ce qui nous permet de poser à nouveau la question, sur l'arrière-plan du cadre général que nous venons d'esquisser brièvement : en parlant de l'idée comme d'un signe à la fin de l'*Essay*, Locke fait-il acte d'une plus grande prudence ou va-t-il au contraire plus avant dans sa pensée ?

Le problème est d'autant plus prégnant qu'en général dans l'*Essay*, et en particulier dans le livre II, les idées sont bien distinctes des signes. Ainsi au chapitre 11, l'acquisition des idées et l'apprentissage des signes sont deux choses bien distinctes[2]. Les 'signes' sont en général entendus comme synonyme de 'mots' et opposés aux 'idées'. De même dans le chapitre 21, Locke définit la perception comme un acte d'entendement qui est de 3 sortes : (1) la perception des idées dans l'esprit, (2) la perception de la signification des signes, (3) la perception de la liaison ou de l'opposition, de la convenance ou de la disconvenance, qui existe entre n'importe quelle idée[3]. Là encore, les idées et les signes sont présentés comme appartenant clairement à deux ordres différents.

---

[1] Voir en particulier Yolton (1970) ; Ayers (1986) et (1993), p. 52-58 ; Lennon (1993), p. 243. Pour une reconstruction de ces débats, voir Hall (1999) et Hamou (2006) et Vinciguerra (à paraître).

[2] Locke [*Essay*, II, chap. 11, §. 8] (1975), p. 158 : « When Children have, by repeated Sensations, got Ideas fixed in their Memories, they begin, by degrees, to learn the use of Signs ».

[3] Locke [*Essay*, II, chap. 21, §. 5] (1975), p. 236 : « Perception, which we make the act of the Understanding, is of three sorts : —1. The perception of Ideas in our Minds. 2. The Perception of the signification of Signs. 3. The Perception of the Connexion or Repugnancy, Agreement or Disagreement, that there is between any of our

Et pourtant Locke, si l'on en croit l'interprétation dominante, affirme le caractère sémiotique de l'idée à la fin de l'*Essay*, dans le chapitre 21 du livre IV, chapitre qui porte sur la division des sciences, la première étant la physique, la seconde la pratique (éthique) et la troisième la sémiotique (« σημειωτική, or *the Doctrine of Signs* »)[1].

S'il est juste de prêter une grande importance à cette première occurrence du terme de 'sémiotique', reprise par Locke au domaine médical dont il était familier[2], on tendra à privilégier une lecture prudente, qui prend acte de la nature de calque grec du néologisme et qui veut le lire dans la logique interne de l'œuvre qu'il vient conclure.

Car que fait Locke dans ce passage ? Pourquoi se met-il brusquement à parler des idées comme de signes, au même titre que les mots, alors que dans l'ensemble de l'*Essay*, comme on l'a vu, le mot 'sign' était utilisé pour parler du langage, tandis que le vocabulaire utilisé pour décrire l'idée était celui de l'image ? Encore une fois, parler de signe après avoir parlé d'image revient-il à préciser sa pensée (au sens où le signe est un type de représentation) ou au contraire à faire acte d'une plus grande prudence (au sens où l'image est au contraire un type de signe et où Locke élargirait alors la définition de l'idée en en faisant un signe), ou encore à faire un usage équivoque du terme de 'signe' [3]?

Nous voudrions montrer qu'il n'y a pas toujours, comme on pourrait le penser en vertu d'une conception post-peircéenne du signe[4], un rapport d'inclusion entre le signe et l'image et que l'on doit comprendre la distinction, chez Locke, au sens où le terme d''image' décrit (par analogie) l'idée dans sa nature au sens où elle insiste sur les relations de ressemblance et de dissemblance, alors que le terme de 'signe' insiste sur sa fonction cognitive. L'idée et le mot partagent ainsi un même office : celui d'instruments de la connaissance.

Ideas. All these are attributed to the *Understanding,* or perceptive Power, though it be the two latter only that use allows us to say we understand ».

[1] Locke [*Essay,* IV, chap. 21, §. 4] (1975), p. 720. Cfr. Meier-Oeser (1997), p. 396.

[2] Contre cette interprétation traditionnelle, Russsell (1939), reconduit quant à lui le terme au domaine musical.

[3] Cette dernière position est tenue par Kretzmann (1968), cfr. Ott (2003), p. 21.

[4] Si l'on tend aujourd'hui à faire de l'image un type de signe, c'est en grande partie à cause Peirce et de la célèbre distinction qu'il opère, dès 1867, pour décrire la relation du signe à son objet, entre symboles, icônes et indices. Voir par exemple le texte daté de 1909, intitulé « A Sketch of Logical Critics » dans Peirce (1998), p. 460-461. L'icône est caractérisée par la ressemblance, une ressemblance réelle, qu'elle tient en elle-même. La relation entre l'icône et son objet sera ainsi une relation de raison. L'icône se distingue de l'indice qui est dépourvu de toute ressemblance et est caractérisé par la connexion réelle. Tous deux se distinguent à leur tour du symbole, caractérisé par la convention des interprètes. Certes, Peirce parle ici d'icône et non d'image : au sein de ses complexes taxinomies, l'image est en fait une division des *Hypocoins* (qui est une dénomination particulière de l'icône), à côté des diagrammes et des métaphores. En d'autres termes, plus encore que de dire que l'image est un type de signe, l'image serait un type particulier d'icône qui est elle-même un type de signe.

Quoique les interprètes se focalisent souvent sur ce passage du dernier chapitre de l'*Essay* pour faire de Locke un précurseur de la sémiotique moderne en ce qu'il y fonde une théorie générale des signes, il faut y souligner la double hétérogénéité qui le traverse.

La première marque le statut même de la sémiotique (§1) : le point commun des sciences est de traiter de « tout ce qui peut entrer dans la sphère de l'entendement humain »[1] . Mais si la nature des choses et la morale sont bien des domaines de connaissance, une rupture est opérée pour la troisième *sorte* de science, car celle-ci concerne les *moyens* (« *the ways and means* ») de parvenir aux deux premières[2]. La connaissance humaine a donc pour objets (et pour limites) les choses (la physique qui vise le vrai), et les actions (l'éthique qui vise le bon) ; et, à un autre niveau, les moyens pour connaître les choses et les actions (la sémiotique).

Ensuite cette répartition des sciences renvoie de façon implicite à la tripartition du discours philosophique selon les stoïciens qui distinguaient la physique, l'éthique et la logique[3]. La seconde hétérogénéité se situe ainsi dans le glissement que Locke opère de la logique (*λογική*) à la sémiotique (*σημειωτική*), dans le paragraphe 4[4] :

> Enfin, la troisième peut être appelée *σημειωτική* ou la *connaissance des signes* [*the Doctrine of Signs*] ; et comme les mots en sont la plus ordinaire partie, elle est aussi nommée assez proprement *logique* : son emploi consiste à considérer la nature des signes [*Nature of Signs*] dont l'esprit se sert pour entendre les choses, ou pour communiquer sa connaissance aux autres.

La doctrine des signes vient renommer la logique dans un but réformateur, afin de remplacer la syllogistique, dont Locke avait dénoncé les obscurités qu'elle avait introduite dans le langage, et donc dans la connaissance[5]. Les mots étant les signes les plus ordinaires, ceux

---

[1] Locke [*Essay,* IV, 21, §. 1] (1975), p. 720 : « ALL that can fall within the compass of Humane Understanding » ; Locke (2009), p. 1036, pour la traduction française.

[2] Locke [*Essay,* IV, 21, §. 1] (1975), p. 720 : « The ways and means, whereby the Knowledge of both the one and the other of these, are attained and communicated ».

[3] Cfr. Aétius [I, *Préface* 2] ; Diogène Laërce [VII, 39-41] ; Plutarque [*Des contradictions des Stoïciens,* 1035A] ; Sextus Empiricus [*Contre les professeurs,* VII, 19] ; Ammonius [*Sur les* Analytiques Premiers *d'Aristote,* 8, 20-22 et 9, 1-2] ; Sénèque [*Lettres* 88, 25-28] et [*Lettres* 89, 4-5] ; Stobée [II, 67, 5-12]. Textes cités et traduits dans Long et Sedley (2001), *Les Philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, p. 7-16.

4 Locke [*Essay,* IV, 21, §. 4] (1975), p. 720 : « § 4. *Thirdly*, The Third Branch may be called *σημειωτική*, or *the Doctrine of Signs*, the most usual whereof being Words, it is aptly enough termed also *λογική*, Logick ; the business whereof, is to consider the Nature of Signs, the Mind makes use of for the understanding of Things, or conveying its Knowledge to others » ; Locke (2009), p. 1037, pour la traduction française.

[5] Locke [*Essay,* IV, 17, §. 4] (1975), p. 670 ; Locke (2009), p. 969. Voir aussi Locke [*Essay*, Index] : « LOGICK has introduced obscurity into Languages […] And hinder'd Knowledge », qui renvoie à [*Essay*, III, 10, §. 6-9] (1975), p. 493-495, trad. fr. (2009), p. 733-735.

auxquels on pense en premier en parlant de signes (et en effet Locke utilise le terme de 'signe', en premier lieu pour parler de mots), la sémiotique, par une synecdoque particularisante (la partie pour le tout), est dite logique (au sens de *logos* comme parole, discours). Et Locke poursuit[1]:

> Car puisque entre les choses que l'esprit contemple il n'y en a aucune, excepté lui-même, qui soit présente à l'entendement, il est nécessaire que quelque autre chose se présente à lui comme signe ou représentation de la chose [*a Sign or Representation of the thing*] qu'il considère, et ce sont les idées.

Il ne s'agit donc pas d'un changement d'avis de la part de Locke, qui définirait plus précisément les idées comme signes, après avoir utilisé sans cesse le terme d''image' pour les décrire. Car la physique comprend également la psychologie. Quand il s'agit de décrire la nature de l'idée comme telle, le terme d''image' reste légitime et efficace (comme terme d'une comparaison, répétons-le). Mais quand il s'agit d'apprendre quelque chose de l'idée, de s'en servir comme d'un instrument de la connaissance (comme le sont également les mots), alors on se sert de l'idée comme d'un signe, ce terme définissant bien une fonction.

On retrouve cette qualification de l'idée comme signe dans seulement deux passages de l'*Essay*. Le contexte est cependant différent puisque Locke traite dans ces passages de la vérité. Il s'agit du chapitre 32 (« Des vraies et des fausses idées ») du livre II et du chapitre 5 (« De la vérité en général ») du livre IV.

Le premier passage prend place dans le paragraphe 19, où il s'agit de montrer que la vérité et la fausseté supposent toujours affirmation ou négation[2] :

> Car la vérité ou la fausseté n'étant jamais sans quelque affirmation ou négation, expresse ou tacite, elle ne se trouve qu'où des signes sont joints ou séparés, selon la convenance ou la disconvenance des choses qu'ils représentent [*of the Things they stand for*]. Les signes dont nous nous servons principalement, sont ou des idées ou des mots [*The signs we chiefly use, are either* Ideas, *or Words*], avec quoi nous formons des propositions *mentales* ou *verbales.* La vérité consiste à unir ou à séparer ces signes, selon que les choses qu'ils représentent, conviennent ou disconviennent entre elles : et

---

[1] Locke [*Essay,* IV, 21, §. 4] (1975), p. 720-721 : « For since the Things, the Mind contemplates, are none of them, besides itself, present to the Understanding, 'tis necessary that something else, as a Sign or Representation of the thing it considers, should be present to it : And these are *Ideas* » ; Locke (2009), p. 1038, pour la traduction française.

[2] Locke [*Essay*, II, 32, §. 19] (1975), p. 391 : « For *Truth, or Falsehood*, being *never without some Affirmation, or Negation*, Express or Tacit, it is not to be found, but where signs are joined or separated, according to the agreement, or disagreement, of the Things they stand for. The signs we chiefly use, are either *Ideas*, or Words, wherewith we make either mental or verbal Propositions. *Truth* lies in so joining, or separating these Representatives, as the Things they stand for, do, in themselves, agree, or disagree : and *Falshood* in the contrary, as shall be more fully shown hereafter » ; Locke (2009), p. 596-597, pour la traduction française.

> la fausseté consiste à faire tout le contraire, comme nous le ferons voir plus au long dans la suite de cet ouvrage.

D'abord, Locke y met en parallèle un discours verbal et un discours mental. Bien que l'on doive le noter, la théorie du discours mental n'implique pas que les idées, considérées singulièrement, soient effectivement et explicitement des signes. Et nous suivrons ici Panaccio et Asworth pour dire que le discours mental constituait à l'époque de Locke un vestige des théories médiévales, diffusé sous une forme quasi banalisée[1]. Ensuite, dans ce texte, les signes représentent et ne signifient pas. Malgré l'usage du verbe 'stand for', qui décrit bien un rapport sémiotique de suppléance, on note ainsi un emploi du terme 'signe' couvert par celui de 'représentation', qui rappelle celui que nous avons mis en évidence chez Arnauld, et qui éclaire l'expression « a sign or representation », du dernier chapitre du livre IV, précédemment cité.

Le second texte est celui du chapitre 5 du livre IV[2]:

> § 2. Une juste conjonction ou séparation des signes, c'est-à-dire des idées ou des mots.
>
> Il me semble donc que la vérité n'emporte autre chose, selon la signification propre du mot, que *la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles.* Il faut entendre ici par la conjonction ou la séparation des signes ce que nous appelons autrement *proposition.* De sorte que la vérité n'appartient proprement qu'aux propositions ; dont il y en a de deux sortes, l'une *mentale*, et l'autre *verbale,* ainsi que les signes dont on se sert communément sont de deux sortes [*two sorts of Signs commonly made use of*], savoir les *idées* et les *mots.*

Le passage est très similaire au précédent, mais cette fois les idées viennent avant les mots. Le mental avant le verbal. Car le mot signifie l'idée et l'idée signifie la chose, en cohérence avec la thèse sémantique principale de Locke, selon laquelle les mots signifient les idées de celui qui parle[3]. Autrement dit, c'est seulement par transposition, et parce que Locke parle ici de la proposition que l'idée est dite 'signe' au même titre que les mots.

---

[1] Ashworth (1985), p. 60 et Panaccio (1999a), p. 303. Ce dernier insiste en particulier sur l'importance d'éviter toute superposition avec la théorie ockhamiste dans la mesure où la notion de supposition n'intervient pas dans la théorie lockéenne des idées. Cfr. sur la fin du discours mental, Biard (éd.) (2009), et en particulier les articles de Demonet, Pécharman, Normore et Schmutz.

[2] Locke [*Essay*, IV, 5, §. 2] (1975), p. 574 : « § 2. A right joining or separating of Signs, i.e. Ideas or Words. / Truth then seems to me, in the proper import of the Word, to signify nothing but the joining or separating of Signs, as the Things signified by them, do agree or disagree one with another. The joining or separating of signs here meant is what by another name, we call Proposition. So that Truth properly belongs only to Propositions : whereof there are two sorts, viz. Mental and Verbal ; as there are two sorts of Signs commonly made use of, viz. Ideas and Words » ; Locke (2009), p. 840, pour la traduction française.

[3] Les références sont nombreuses, dès la préface et surtout tout au long du Livre III. Citons Locke [*Essay*, III, chap. 2, §. 2] (1975), p. 405 : « *Words in their primary or immediate Signification, stand for nothing but the* Ideas *in the*

Le point commun de ces deux passages, qui corrobore notre interprétation du dernier chapitre de l'*Essay*, réside dans la cohérence de Locke dans sa description d'un usage : « The signs we chiefly use, are either *Ideas*, or Words »[1] du chapitre 32 du livre II fait ainsi écho au « as there are two sorts of Signs commonly made use of, *viz. Ideas* and Words »[2] dans le chapitre 5 du livre IV. Il ne s'agit pas de décrire les idées ou les mots en soi, mais de définir leur usage, dans le contexte particulier d'une réflexion sur la proposition[3].

'To use' a certainement en général un sens non technique. Cependant, il ne semble pas exagéré de lui donner dans de tels contextes une importance majeure, dans la mesure où il est allié au substantif 'instrument' qui définit explicitement à de très nombreuses reprises la fonction des idées, et, surtout, des mots[4]. On pourra voir dans l'usage de ce terme un écho à l'idée hobbesienne du raisonnement comme calcul, mais surtout, dans notre optique, une version nouvelle du retour au signe *instrumental* par lequel se caractérise globalement la pensée des signes de l'Âge classique[5]. Parler des idées et des mots comme de signes, ce n'est donc pas en définir la nature, ni le rapport de ressemblance ou de dissemblance qu'ils entretiennent avec les choses, mais faire bénéficier les uns et les autres de leurs modèles respectifs : d'un côté on insiste sur le fait que les idées sont *utilisées* comme le sont les mots dans le langage, de l'autre on souligne la fonction épistémique des mots, qui au même titre que les idées sont, *instruments de notre connnaissance.*

On conclura donc, malgré la rareté des passages où l'idée est décrite comme un signe et non comme une image, sur cette cohérence de Locke. L'idée est comparée à une image quand il s'agit d'en décrire la nature, elle est signe quand il faut mettre en valeur sa fonction. La conjonction 'as' assume deux sens différents. Les idées et les mots sont des signes en tant que nous nous en servons pour entendre les choses (les comprendre) et pour les communiquer.

Mind of him that uses them ». On prendra garde cependant à ne pas simplifier la théorie sémantique de Locke, en la réduisant à cette seule thèse. Voir en particulier Lenz (2010), p. 9-22.

[1] Locke [*Essay*, II, 32, §. 19] (1975), p. 391.

[2] Locke [*Essay*, IV, 5, §. 2] (1975), p. 574.

[3] Cfr. Hassler (2003), p. 343-355.

[4] Locke [*Essay*, IV, 31, §. 4] (1975), p. 721 : « *Ideas* and *Words*, as the great Instruments of Knowledge ». Voir aussi [*Essay*, III, 10, §. 10] (1975), p. 495 ; et, à propos du langage et des mots, Locke [*Essay*, III, 1, §. 1] (1975), p. 402 : « the great Instrument, and common Tye of Society » ; et [*Essay*, III, 2, §. 6] (1975), p. 407 : « That they being immediately the Signs of Mens *Ideas* ; and, by that means, the Instruments whereby Men communicate their Conceptions » ; à propos des idées Locke [*Essay*, II, 33, §. 19] (1975), p. 401.

[5] Hobbes [*Leviathan,* I, chap. *5*] (2012), N. Malcolm (éd.), Oxford, Clarendon Press, vol. 2, p. 64-65. Cette édition critique présente le texte anglais, paru en 1651, et la traduction latine de 1668, en vis-à-vis. Cfr. Ashworth (1984), sur la signification instrumentale scolastique et la linguistique lockéenne.

Il ne s'agit pour Locke ni de radicaliser ou de préciser sa pensée par rapport à l'idée-image, ni au contraire de faire montre d'une plus grande prudence. Le dernier chapitre de l'*Essay* le conclut bel et bien, au sens où il s'inscrit dans une grande cohérence par rapport à ce qui précède. Locke, qui décrit en tant que telle l'idée comme comparable à une image (et même très concrètement à un tableau), affirme également, en plus, et c'est là en soi une originalité particulière, que l'on se sert de l'idée comme d'un signe, sans que soit bâti pour autant de rapport d'inclusion de l'image au signe ou inversement.

§ 2. Absence du signe comme objet thématisé

On a donc démontré que le couple signe formel/signe instrumental constitue bien, chez les modernes non scolastiques, un hapax philosophique, et que les débats sur l'idée ne s'y formulent pas explicitement en termes de 'signe'. Le paragraphe qui s'ouvre ici vise à justifier cette absence par un élargissement de perspective : si l'on ne retrouve pas le débat autour du 'signe formel' chez les modernes non scolastiques, c'est parce le signe n'est pas pour eux, dans la majeure partie des cas, un objet explicite d'enquête. Le signe perd ainsi la position privilégiée qu'il avait acquise chez les auteurs scolastiques auxquels a été consacrée la première partie de ce travail.

Il s'agit évidemment une question de genre : Descartes, par exemple, n'écrit ni logique, ni dictionnaire, et modifie de façon générale l'approche de la thématisation philosophique elle-même. Par contraste, les auteurs – de Port-Royal à Gassendi, en passant par Bayle – qui développeront un traitement systématique du signe, et auxquels on consacrera le reste de ce travail, le feront effectivement dans un cadre formel, qui malgré les changements substantiels qui y sont apportés, doit encore beaucoup aux logiques traditionnelles. Seul Hobbes rompt plus décidément avec un tel cadre.

Mais la question du genre n'est pas là l'unique raison, ni la plus essentielle. On voudra montrer ici la ligne de partage qui se dessine chez les modernes non scolastiques, distinguant d'un côté les auteurs qui ne traitent le signe que de façon, dira-t-on oblique, ou implicite, de ceux qui le considèrent comme un thème à part entière, méritant une définition explicite et l'exposition systématique de ses divisions. L'étude des premiers, auxquels on consacre ce paragraphe, permettra de dégager différents degrés d'implicite, le plus fort (correspondant à celui de Descartes et de Malebranche), s'expliquant par l'équivocité sous-jacente au terme de 'signe', le plus faible (correspondant à celui de Bacon et de Locke) correspondant à la méfiance caractéristique d'une approche sceptique du langage. Entre les deux se trouve Spinoza, chez lequel le signe, en raison d'une incomplétude essentielle, restera non défini, quoiqu'il intervienne de façon cruciale dans la réflexion sur l'imagination, ainsi que dans le champ théologico-politique.

§. 2. 1. L'absence manifeste : Descartes et Malebranche

A la différence de son adversaire dans la querelle des idées, l'absence du thème sémiotique chez Malebranche est criante. Dans les six livres de la *Recherche de la Vérité*, on ne rencontre que deux fois le terme de 'signe', et il s'agit dans les deux cas de désigner ce par quoi on exprime nos idées, que ce soit par les mots, ou par ce qui les remplacent. Cette dernière expression est très fréquente chez tous les auteurs, les signes renvoient alors implicitement aux gestes, qui se substituent ou accompagnent les paroles. Dans les deux cas, chez Malebranche, le signe est un signe sensible et communicatif[1].

Si Malebranche en dit si peu au sujet du signe dans la *Recherche de la Vérité*, où il déploie en plus de sa psychologie, une analyse poussée des passions, qui aurait pu comporter un moment explicitement sémiotique, il est peu probable qu'il ait développé le thème dans d'autres lieux de son œuvre. Nous nous permettrons donc de conclure à une absence nette, en nous appuyant en outre sur l'omission totale de cet auteur par les historiens de la sémiotique[2].

Une telle omission est évidemment souvent liée au fait que tel auteur ne traite pas directement le thème du langage[3]. En cela Malebranche est proche de Descartes, au moins dans un premier moment historiographique.

En effet, après Chomsky et les nombreuses réactions suscitées par l'idée de linguistique cartésienne, on conclura souvent sur le silence de Descartes sur le thème du langage[4]. On a cependant critiqué la réalité de ce supposé silence, en mettant en valeur les textes dans lesquels Descartes parle effectivement du langage. Le texte le plus explicite est à cet égard la

---

[1] La recherche a été effectuée par reconnaissance de caractères, d'après Malebranche [*Recherche de la vérité*] (1871), dans *Œuvres*, Jules Simon (éd.), t. III et IV, Paris, Entier et Cie. On se réfère ensuite à l'édition critique : Malebranche [*Œuvres complètes*] (1984), A. Robinet (dir.), 22 vols. (1958-1970), Paris, Vrin, qu'on notera *OC*, suivi du numéro de volume et de l'indication de la page. La *Recherche de la vérité* constitue les deux premiers volumes, et est éditée par G. Rodis-Lewis. Les deux occurrences sont les suivantes : Malebranche [*Recherche de la vérité*, II, I, chap. 5, §. 1] *OC*, t. 1, p. 218 : « attacher leurs idées à des signes sensibles » et [*Recherche de la vérité*, III, II, chap. 1, §. 1] *OC*, t. 1, p. 415 : « paroles ou d'autres signes sensibles ». Pour d'autres formulations de cette dernière expression, diffusée chez la plupart des auteurs, voir dans ce chapitre, p. 289, en note.

[2] Eschbach-Trabant (1983), Eco (1984), Posner-Robering-Sebeok (1997), (1998) et (2003), Calabrese (2001). Meier-Oeser (1997), p. 363-376, l'intègre au paragraphe consacré à la polémique avec Arnauld, mais c'est surtout pour montrer les oppositions avec ce dernier sur la représentation. Enfin, aucun article n'est consacré à Malebranche dans le numéro du *Lessico Intellettuale Europeo* dédié au *Signum* (Bianchi (1999)).

[3] Vinciguerra (2005), p. 9, fait cette remarque, généralisable, entre autres, à la majorité des auteurs de l'Âge moderne, à propos de Spinoza.

[4] Percival (1972), p. 144 ; Joly (1977).

lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, où la critique d'un projet de langue universelle donne à Descartes l'occasion de développer un tant soit peu le mécanisme linguistique[1]. Mais le philosophe s'y interroge spécifiquement sur la compréhension, et n'y systématise pas de réflexion sur la signification. Comme nous l'avons montré dans le paragraphe précédent : le langage chez Descartes n'est pas un objet d'étude, bien qu'il soit utilisé comme un modèle pour résoudre les problèmes que pose l'analyse de la représentation[2]. Ainsi, quoiqu'il en soit de la réflexion sur les mots, on peut en revanche être certain que Descartes ne développe pas de réflexion directe sur les signes, et, plus encore, qu'il n'en donne ni une définition, ni une taxonomie.

En raison de cette absence, Jean-Robert Armogathe, qui consacre au lexique cartésien sa contribution au numéro *Signum* du *Lessico Intellettuale Europeo*, se voit contraint de réorienter et d'élargir son étude vers l'analyse des « disciples augustiniens »[3] de Descartes, c'est-à-dire en particulier vers Arnauld. Armogathe cependant fait précéder ce développement par une présentation des usages du 'signe' dans le corpus cartésien au sens strict. Ces usages se divise, d'après le spécialiste, en deux groupes sémantiques, l'un renvoyant à la définition thomasienne du *Commentaire des Sentences*, l'autre à la définition augustinienne du *De Doctrina Christiana*[4]. Ces deux définitions figureraient ainsi les « deux grandes familles sémantiques du XVIIe siècle », la première étant assimilée à la représentation, et la seconde à la coïncidence[5].

---

[1] Citons aussi Descartes [*Discours de la Méthode*, V], AT, VI, p. 56, en particulier, passage sur lequel s'appuie Chomsky pour montrer que l'aspect créateur du langage humain. Voir Chomsky (1966), p. 3-31. Nous renvoyons en outre aux textes cités par Stancati (2000), p. 30-31.

[2] Vinciguerra (2013), p. 51.

[3] Armogathe (1999), p. 266.

[4] Thomas d'Aquin [*Super libros Sententiarum*, IV, dist. 1, q. 1, art. 1, ad 5] (1947), p. 13 : « signum quantum est in se, importat aliquid manifestum, quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti », et Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, I, 1] (1962a), p. 32 : « Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire ». Sur cette définition et son rapport à Augustin, voir plus haut, chap. 1, §. 1.3.

[5] Armogathe (1999), p. 263. Après avoir présenté des exemples illustrant la définition thomasienne, Armogathe (1999), p. 265, passe à la définition augustinienne en écrivant : « Il ne s'agit plus ici d'une représentation, mais d'une coïncidence, d'une contemporanéité ». Dans la page suivante, il résume cependant son propos en disant que le signe se rapporte chez Descartes à deux choses : « les symptômes extérieurs des passions, leurs manifestations » (usage rapproché de la définition thomiste, qui renvoie de quelque chose de visible à quelque chose qui ne l'est pas) et « un substitut langagier des paroles » (cet usage est reconduit à Augustin, en précisant que, dans ce cas, le signe « ne renvoie pas nécessairement à quelque chose de réel »). Il s'agirait autrement dit de distinguer le signe du symbole. On sait bien cependant que la particularité de la définition thomasienne par rapport à celle d'Augustin, est précisément de ne pas faire mention du caractère sensible du signe. Quoiqu'il en

Cette répartition nous semble relever à la fois d'une simplification historique, en ce qu'elle évince les transformations de la définition large du signe, et d'un cadrage inefficace, ces définitions n'étant pas exclusives l'une de l'autre : ainsi le symptôme médical[1] supposé représentatif du premier usage, correspond tout aussi bien à la définition augustinienne. Nous adopterons un partage différent, distinguant deux usages cartésiens du signe : l'un, majoritaire, qui indique une conception instrumentale du signe ; l'autre, spécifique, qui utilise le 'signe' en un sens logique.

Le premier, qui constitue la quasi-totalité des cas, correspond à la définition augustinienne, bien que celle-ci ne soit évidemment jamais mentionnée, autrement dit à une conception « instrumentale » du signe : le signe est extérieur, sensible, et nécessite la connaissance (une idée claire et distincte, dira-t-on en termes cartésiens) de la chose qui signifie et de la chose signifiée. Cet usage regroupe ainsi le signe entendu comme symptôme médical, déjà mentionné, ainsi que les signes expressifs, synonymes des gestes qui remplacent les paroles[2].

Dans le passage fameux de la *Dioptrique IV*, les « signes et les paroles » sont ainsi opposés à l'image, caractérisée par la ressemblance. Au sein du développement de la critique de la métaphore picturale opérant dans la théorie de la perception chez les « Philosophes », Descartes écrit[3] : « Au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter nostre pensée ; comme par exemple, les signes & les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient ». C'est l'indication la plus explicite de la façon dont Descartes considère le signe. Et cependant il ne cite « les signes et les paroles » que pour mieux retourner au modèle d'une image conçue cette fois comme dissemblante (« car autrement il n'y auroit point de distinction entre l'objet et son image »[4]), et même d'autant plus efficace qu'elle ressemble moins à ce qu'elle représente, ce qu'illustre

---

soit, Armogathe conclut sur l'absence de la représentation dans le système cartésien, en se référant à l'article d'Henri Gouhier (1958), intitulé « Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien ».

[1] Descartes [*Lettre à Elisabeth*, 18 mai 1645], AT, IV, p. 201.

[2] On trouvera cet usage dans l'ensemble des lieux où Descartes évoque le langage. Renvoyons en particulier à Descartes [*Lettre au Marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646], AT, IV, p. 574, à propos des sourds-muets : « Je dis les paroles ou autres signes, pource que les muets se seruent de signes en mesme façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se presentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; & i'adioute que ces paroles ou signes ne se doiuent raporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, & semblables, mais aussi tout ce qui peut estre enseigné par artifice aux animaux ». Notons aussi l'usage parallèle Descartes [*Discours de la méthode*, V], AT, VI, p. 56, à propos des machines : « jamais elles ne pourraient user de paroles, ny d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées ».

[3] Descartes [*Dioptrique* IV], AT, VI, p. 112.

[4] Descartes [*Dioptrique* IV], AT, VI, p. 113.

les estampes produites par les taille-douces. Descartes ne revient qu'en conclusion du quatrième discours à un modèle que l'on perçoit comme plus proprement sémiotique : celui de l'aveugle et de son bâton par lequel sont reconstitués l'ébranlement nerveux et l'enchaînement mécanique qui constitue le processus de la perception.

Le problème de ce passage fameux réside dans l'hétérogénéité des modèles utilisés par Descartes[1]. Si l'image peut aussi être dissemblante, si son efficacité repose même dans la différence, que reste-t-il de propre au signe ? On pourra dire que l'image, au contraire du signe, joue toujours sur *une certaine ressemblance*, sur un rapport ressemblance/dissemblance qui la rend fonctionnelle. Il n'en reste pas moins que, dans le texte, le glissement de Descartes d'un paradigme à l'autre revient à effacer l'opposition entre signe et image.

Cet effacement permet à Descartes d'utiliser, comme on l'a vu au début de ce chapitre, le signe comme modèle explicatif, mais il l'empêche par là même d'en faire un usage trop explicite. C'est ainsi que l'on lit ces lignes du début du *Monde*, où Descartes parle de la sensation de la lumière en termes de 'signe'[2] :

> Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance: pourquoy la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir estably certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la Lumiere, bien que ce signe n'ait rien en soy, qui soit semblable à ce sentiment? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a estably les ris & les larmes, pour nous faire lire la joye & la tristesse sur le visage des hommes?

Le signe sert à insister sur une dissemblance qui reconduit à la différence entre signe et chose signifiée, caractéristique du signe instrumental. Cependant il ne s'agit pas de définir strictement, entre les mots et les gestes (ou les expressions du visage), la sensation comme un signe, mais bien de proposer, comme une hypothèse, une explication analogique, ou pour mieux dire qui relève d'un emploi impropre du 'signe'.

Tenant à la fois du symptôme et de l'expression (spontanée cette fois), on classe sous cette même acception « instrumentale », les signes des passions de l'âme (cris, exclamations), Descartes insistant sur leur extériorité[3]. Enfin, opposé au signe expressif de l'homme, on

---

[1] En retournant, après la mention « des signes et des paroles » au modèle de l'image, Descartes se justifie d'ailleurs en exprimant sa volonté de s'éloigner « le moins qu'il est possible des opinions dejà recues ». Descartes [*Dioptrique* IV], AT, VI, p. 112.

[2] Descartes [*Le Monde*, chap. 1], AT, XI, p. 4.

[3] Mentionnons Descartes [*A****, mars 1638], AT, II, p. 40, et [*Traité des Passions,* art. CXII : « quels sont les signes extérieurs de ses Passions »], AT, XI, p. 411.

compte les signes qui nous permettent de connaître la nature dans ses phénomènes, comme en témoigne les occurrences des *Météores*[1].

Le signe est alors entendu comme quelque chose qui fait venir à l'esprit quelque chose d'autre, et il est toujours extérieur et sensible[2], exactement comme dans la définition augustinienne. Au sein même de cet usage, on distinguera, à côté de cet emploi général et usuel, un emploi plus technique dans l'acception du signe comme 'note', le terme qualifiant ainsi les opérateurs mathématiques de l'addition et de la soustraction dans la *Géométrie*[3].

Nous avions vu en effet à propos de la traduction d'Argyropoulos du premier chapitre du *Peri Hermeneias*, qu'elle suggérait un emploi nouveau de 'nota', qui n'équivaut plus au sens large de 'fare notum' (faire connaître), mais au sens technique de signe remémoratif[4]. En effet, 'nota' prend au XVIIe siècle le sens, comme les lexiques de l'époque en témoignent[5], de 'marque écrite' utilisée en arithmétique, en musique, et en syntaxe. Armogathe fait également mention à ce sujet de l'article « Signum » de la *Polyanthea novissima*, qui faisait suivre la définition thomasienne, précisément citée, par cette autre définition du signe : « à proprement parler, le signe est une petite marque [*nota*] indiquant la qualité de la totalité d'une chose »[6]. Cet emploi est technique et plus spécifique. Mais le signe est toujours quelque chose de sensible et il faut toujours avoir une perception de la marque en elle-même et connaître l'opération arithmétique à laquelle elle renvoie, pour que la signification fonctionne.

---

[1] Descartes [*Les Météores* VI], AT, VI, p. 310 : « Pourquoi si les brouillars montent le matin & que la rosée ne tombe point, c'est signe de pluie ». Voir aussi [*Les Météores* VII], AT, VI, p. 316.

[2] Même le 'signe' désignant le reflet produit par un prisme lumineux, dans le fameux texte sur l'arc-en-ciel, est lui aussi sensible et extérieur. Descartes [*Les Météores* VIII], AT, VI, p. 343.

[3] Voir en particulier Descartes [*La Géométrie* II], AT, VI, p. 397-401 : « les signes + & - de l'équation » et [*La Géométrie* III], AT, VI, p. 450-458.

[4] Voir chap. 1, §. 1.2.

[5] Micraelius [*Lexicon philosophicum,* « Nota »] (1653), col. 716-717 ; Goclenius [*Lexicon philosophicum,* « Nota » et « Notatio »] (1613), p. 760-767. Voir plus haut, chap. 2, §. 2.2.

[6] Armogathe (1999), p. 264 se réfère à Joseph Lange, ou Langius en citant l'édition de Lyon de 1648, t. 2, col. 2564 : « signum proprie est quaedam parua nota, indicans totius rei qualitatem ». On peut consulter la version de la *Polyanthea* due à cet auteur, dans son édition de 1617 (Frankfurt), sur le site *Biblioteca digital Siglo de Ora :* http://www.bidiso.es/Poliantea/. Le site donne par ailleurs à consulter l'ensemble des réélaborations de cet ouvrage qui se caractérise par ces enrichissements répétés, succédant à la première version de Domenico Nani Mirabelli (1503).

Le second usage que nous dégageons est un usage logique, que l'on peut reconduire à la définition aristotélicienne du signe issue du dernier chapitre des *Analytiques Premiers* comme ce qui « veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire, soit probable »[1].

Armogathe note cet usage en en faisant une particularité du premier sens du signe (celui de la définition thomasienne). C'est celui de l'expression latine « signum distinctionis realis », des *Secondes réponses*[2], autrement dit des réponses de Descartes aux objections de Mersenne. Il s'agit de trouver un signe certain (une preuve) de la distinction réelle de l'âme et du corps. Pour Descartes, il suffit de concevoir clairement une chose sans une autre pour être certain que ces choses sont distinctes. Et il défie son interlocuteur de trouver un signe plus certain de cette distinction[3]. Tout ce qu'on pourrait proposer de plus certain serait de savoir que ces choses existent l'une sans l'autre. Mais comment peut-on le connaître[4] sinon par le seul entendement ? On en revient donc à la proposition cartésienne, précisée toutefois, puisqu'il s'agit de soutenir l'équivalence entre « sentir une chose sans une autre », « avoir l'idée d'une chose » et « entendre que cette idée n'est pas la même que l'idée d'une autre ». Descartes peut alors conclure que le « signe de réelle distinction » qu'il défendait est bien le plus certain qui soit[5].

Ce 'signum' a donc bien un sens logique de preuve dans le raisonnement. Il faut pourtant noter l'insistance de Descartes, dans sa conclusion, sur la connaissance nécessaire des deux choses séparées, pour qu'il y ait ce « signe de réelle distinction » : « et cela ne peut estre certainement connu si l'on n'a l'idée claire et distincte de ces deux choses »[6]. Malgré l'apparente impalpabilité de ce type de signe, purement logique, on est nouvellement ramené à une conception que l'on peut qualifier d'instrumentale du signe.

---

[1] Aristote [*Analytiques Premiers* II, 27 / 70a] (2007a), p. 359.

[2] Armogathe (1999), p. 264, qui renvoie à Descartes [*Secundae Responsiones*], AT, VII, p. 132-133. Le texte français se trouve en AT, IX, p. 104-105.

[3] Descartes [*Secundae Responsiones*], AT, VII, p. 132 : « Date ergo certius aliquod signum distinctionis realis ; nam confido nullum dari posse » ; AT, IX, 104 : « Donnez-nous donc quelque signe plus certain de la distinction réelle, si toutesfois on en peut donner aucun ».

[4] Descartes [*Secundae Responsiones*], AT, VII, p. 132 : « Ut enim sit signum distinctionis debet cognosci » ; AT, IX, 104 : « Car, afin que ce soit un signe de distinction, il est nécessaire qu'il soit connu ».

[5] Descartes [*Secundae Responsiones*], AT, VII, p. 133 : « atque ita istud signum realis distinctionis ad meum debet reduci, ut sit certum » ; AT, IX, p. 105 : « et ainsi ce signe de réelle distinction doit estre reduit au mien pour estre certain ». Sur la théorie cartésienne des genres de distinctions (réelle, modale et de raison) notamment en comparaison avec Scot, voir Mehl (2009a), p. 80-82. Voir aussi Pécharman (1995a) pour l'attitude d'Arnauld sur cette question.

[6] Descartes [*Secondes Réponses*], AT, IX, p. 105 ; AT, VII, p. 133 : « nec potest certo intelligi, nisi utriusque rei idea sit clara & distincta ».

S'opposant à Arnauld, qui fera intervenir explicitement le signe dans la pensée de la représentation, Malebranche et Descartes se distinguent par leur silence. Ce dernier en particulier joue sur des usages multiples du terme, dont le sens n'est jamais explicité, et dont l'équivocité n'est mise à jour autrement que sur le mode de l'hypothétique ou de l'analogique.

§. 2. 2. La sémiotique implicite : Spinoza

Il y aurait beaucoup à dire sur la pensée des signes de Spinoza. L'auteur de l'*Ethique* partage d'un côté avec Hobbes le développement d'une sémiotique axée sur la réflexion théologico-politique[1], d'autre part avec Descartes, et de façon plus explicite que ce dernier, l'attribution d'un rôle central au signe dans la théorie de la perception et notamment dans l'analyse de l'imagination. Et pourtant Spinoza, qui fait figure d'oublié de l'histoire de la représentation à l'Âge classique[2], semble avoir suscité encore moins d'intérêt pour l'histoire de la sémiotique[3].

L'axe politico-théologique a été ponctuellement développé[4], et l'on compte également quelques études sur la pensée du langage chez Spinoza[5]. Mais c'est surtout Lorenzo Vinciguerra qui, dans *Spinoza et les signes, La genèse de l'imagination* (2005), a mis en lumière la façon dont le signe travaille de façon transversale mais essentielle, l'ensemble de la philosophie spinozienne[6]. Vinciguerra suit la « définition spinoziste de l'imagination comme "*cognitio ex signis*" »[7] en analysant au filtre du signe, la théorie de la sensation (et en particulier de l'idée-sensation qui signifie parce qu'elle est prise dans un enchaînement), puis celle de l'affection (le signe est alors compris comme trace – *vestigium* – du corps qui n'existe que comme affecté), pour analyser enfin l'usage des signes, dirigé en particulier au pouvoir théologique, et à l'herméneutique qui est à son service. Les analyses lexicales détaillées de cette étude sont précieuses, et pourtant Vinciguerra cède sans doute par certains côtés aux attraits d'une archéologie de la sémiotique, qui le conduit parfois au déracinement de son

---

[1] On renverra en particulier aux deux premiers chapitres du *Traité théologico-politique.* Spinoza [*Tractatus Theologico-politicus,* cap. 1-2] (1965a), p. 31-65. Nous citons le texte français traduit par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion. Dans l'édition de référence de Spinoza [*Opera*] (1925), Carl Gebhardt (éd.), Heidelberg, Carl Winters, réimp. 1972, Heidelberg, Carl Winters, Universitaetsbuchhandlung. Le texte se trouve dans le tome 3, p. 1/15- 44/30. Nous notons désormais Gebhardt, III, p. 1/15- 44/30.

[2] Le silence de Foucault (1966) à cet égard est exemplaire. Vinciguerra (2005), p. 8-10 mentionne également avec raison Pariente (1985) et Marin (1975) sur Port-Royal, Zarka (1987) sur Hobbes, Dascal (1978) sur Leibniz, et Brykman (1993) sur Berkeley, mettant ainsi en évidence le décalage entre la fécondité des études sur la pensée classique des signes et leur désintérêt apparent pour le philosophe hollandais.

[3] Eschbach-Trabant (1983), Eco (1984), Meier-Oeser (1997) Posner-Robering-Sebeok (1997), (1998) et (2003), Bianchi (1999), Calabrese (2001), témoignent d'un égal mutisme à l'égard de Spinoza.

[4] Osier (1987) sur l'herméneutique de Spinoza, en comparaison avec Hobbes. Voir aussi Saada (1997), Verley (1998).

[5] Kaufmann (1940), Parkinson (1969), Savan (1972), Bove (1991).

[6] Auparavant, mais moins précisément centrés sur le problème du signe, il faut citer Deleuze (1968), qui oppose, dans une même réaction anti-cartésienne, le concept spinozien d'expression et le concept leibnizien de symbole. Dans la même lignée, citons Mignini (1981), en particulier p. 196-217.

[7] Spinoza [*Ethica*, II, prop. XL, scholium 2] (1965b), p. 115 ; Gebhardt, II, p. 122 / 78. Voir Vinciguerra (2005), p. 197-212 en particulier.

auteur, dont il fait à son tour un précurseur de Peirce, en l'opposant au binarisme soi-disant traditionnel des « linguistiques cartésiennes »[1].

La piste d'une sémiotique à l'œuvre dans la physique et dans la psychologie de Spinoza est cependant indubitablement fructueuse. Le philosophe en effet, contrairement à Descartes, ne s'en tient pas à utiliser le signe comme modèle analogique. Le 'signum' est un terme définitoire, non pas de l'idée (qui est un mode de pensée) mais de l'*imaginatio*[2].

> Par tout ce qui a été dit ci-dessus il apparaît clairement que nous avons nombre de perceptions et formons des notions générales tirant leur origine : 1. Des objets singuliers qui nous sont représentés par les sens d'une manière tronquée, confuse, sans ordre pour l'entendement […] ; 2. Des signes, par exemple de ce que, entendant ou lisant certains mots, nous nous rappelons des choses et en formons des idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses (*voir Scolie de la Prop. 18*). J'appellerai par la suite l'un et l'autre modes de considérer *connaissance du premier genre*, opinion ou *Imagination* ; 3. Enfin, de ce que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses […], j'appellerai ce mode *Raison* et *Connaissance du deuxième genre*. Outre ces deux genres de connaissance, il y en a encore un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons *Science intuitive*.

L'imagination relève de la connaissance du premier genre et elle fonctionne sur la base de signes décrits comme remémoratifs conçus sur le modèle de mots comme 'marques' qui rappellent au lecteur ou à l'auditeur une idée *in absentia*. Elle fait pendant à la perception, autrement dit à la représentation partielle, par les sens, des objets singuliers. Cette bipartition pourrait rappeler celle, bien connue, de la *Logique de Port-Royal* I, IV, entre idées de choses et idées de signes[3], à ceci près qu'il y a chez Spinoza une gradation nette de la perception à l'imagination, puis de la raison à la connaissance intuitive.

C'est surtout son caractère intermédiaire qui qualifie le signe. Il n'est pas la perception d'un objet singulier, et il n'intervient plus dès qu'il s'agit de raison. Et c'est en ce sens que l'on doit comprendre le passage du *Traité de la réforme de l'entendement*, §35 : « Pour avoir la certitude

---

[1] Voir en particulier Vinciguerra (2001).

[2] Spinoza [*Ethica*, II, prop. XL, scholium 2] (1965b), p. 115 ; Gebhardt, II, p. 122 / 78 : « Ex omnibus suprà dictis clarè apparet, nos multa percipere, & notiones universales formare Iº. Ex singularibus, nobis per sensûs mutilatè, confusè, & sine ordine ad intellectum repræsentatis […] . IIº. Ex signis, ex. gr. ex eo, quòd auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, & earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur (*vide Schol. Prop. 18. hujus*). Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem in posterum vocabo. IIIº. Denique ex eo, quòd notiones communes, rerumque proprietatum ideas adæquatas habemus […] ; atque hunc rationem, & secundi generis cognitionem vocabo. Præter hæc duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus ».

[3] Sur ce passage, voir dans ce chapitre, §. 3.2.

du vrai, il n'est besoin d'aucun signe que la possession de l'idée vraie »[1] (reformulée sous la formule « la vérité ne requiert aucun signe »[2]) ou encore, en sens inverse, le texte du chapitre 2 du *Traité théologico-politique*, où Spinoza écrit : « les Prophètes donc n'étaient pas certains de la révélation de Dieu par la révélation elle-même, mais par quelque signe »[3]. Le signe sert un type de connaissance probable, imparfaite et incomplète, à mi-chemin entre celle qui s'effectue par l'expérience et la connaissance de deuxième genre qu'est la raison.

C'est sur cet être lacunaire du signe que Vinciguerra s'appuie pour défendre l'hypothèse que « le signe n'exprime que partiellement la cause, celle-ci constituant chez Spinoza la définition complète et adéquate de la chose »[4]. Dans la connaissance par signes, celle de l'imagination, les objets nous apparaissent tronqués, autrement dit nous en avons des idées inadéquates, ou confuses. Sur cette base, Vinciguerra étend le régime du signe à la perception des affections, définies dans l'*Ethique* II, 28, comme « idées confuses » ou « conséquences sans prémisses »[5].

Vinciguerra s'abstient de façon générale de toute comparaison doctrinale avec d'autres auteurs. Il s'en justifie par l'absence complète, dans le corpus spinozien, de référence aux doctrines antérieures du signe[6]. Nous nous plaçons dans une démarche opposée à celle d'une telle lecture internaliste. Et ainsi, si l'on voulait tenter d'identifier la définition historique du signe à laquelle s'adosse la réflexion spinozienne, à partir des remarques précédentes, et malgré leur partialité, nous soumettrions l'hypothèse d'une correspondance avec la définition logique du 'σημεῖον' dans le dernier chapitre des *Analytiques Premiers*, comme ce

---

[1] Ce texte est cité par Vinciguerra (2005), p. 16, qui se réfère aux §§. 35 et 36 du *Tractatus de intellectus emendatione*. Nous renvoyons quant à nous à Spinoza [*Tractatus de intellectus emendatione*, §. 27] (1964), p. 191 : « Mais de là suit évidemment que, pour avoir la certitude de la vérité, nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie » ; Gebhardt, II, p 367/15 : « Unde iterùm patet, quòd ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quàm veram habere ideam ».

[2] Cette traduction est toujours celle de Vinciguerra (2005), p. 16. On renvoie comme dans la note précédente à Spinoza [*Tractatus de intellectus emendatione*, §. 27] (1964), p. 191 : « Puis donc que la vérité n'a besoin d'aucune marque et qu'il suffit de posséder les essences objectives ou, ce qui revient au même, les idées des choses pour lever tout doute, il suit de là que la vraie méthode ne consiste pas à chercher la marque à laquelle se reconnaît la vérité après l'acquisition des idées » ; Gebhardt, II, p. 367/15 : « Cùm itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium, hinc sequitur, quòd vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum ».

[3] Spinoza [*Tractatus Theologico-politicus,* cap. 2] (1965a), p. 50 ; Gebhardt, III, p. 30/16 : « Prophetae non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum ».

[4] Vinciguerra (2005), p. 20-21.

[5] Spinoza [*Ethica*, II, prop. XXVIII, demonstratio] (1965b), p. 104 ; Gebhardt, II, p. 69/113 : « consequentiae absque praemissis, hoc est (*ut per se notum*), ideae confusae ».

[6] Vinciguerra (2005), p. 19.

qui « veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire, soit probable »[1]. Plus encore, dans la description des idées des affections comme « conséquences sans prémisses » fait écho à la définition de l'enthymème comme « syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou de signes »[2].

Cette définition cadrerait non seulement avec les passages déjà cités mais aussi avec l'emploi bien connu de la proposition X de la première partie de l'*Ethique*, en écho au « signum distinctionis realis », du Descartes des *Secondes réponses*, que nous avons cité plus haut. Au moment d'affirmer, contre Descartes, l'irréalité de la distinction numérique, Spinoza écrit : « Si l'on se demande maintenant à quel signe nous pourrons donc reconnaître la diversité des substances, qu'on lise les Propositions suivantes : elles montrent qu'il n'existe dans la nature qu'une substance unique et qu'elle est absolument infinie, ce qui fait qu'on chercherait vainement un tel signe »[3]. Là encore, le signe est *en défaut*. Chercher la distinction réelle des substances revient à travailler l'imagination hors de son champ. Elle n'est qu'une donnée de la représentation au sens où, si les choses sont distinctes, c'est parce qu'elles sont *conçues* comme telles.

Cette hypothèse cependant sort de notre cadre, pour deux raisons qui, additionnées l'une à l'autre, nous autorisent, dans les limites de ce travail, à en rester là en ce qui concerne Spinoza. D'une part, on ne conclurait ainsi ni à une certaine forme de vestige de signe formel, ni à une quelconque sorte de retour à la conception strictement instrumentale du signe. La conception logique du signe que nous pourrions identifier ne répondant ni à la définition large d'une chose qui représente quelque chose d'autre, ni à la définition augustinienne, même réduite au critère de la connaissance préalable. De surcroît, de telles appellations ne seraient que très artificiellement applicables au texte spinozien. En effet, bien que l'on sache que les études visant à rapprocher les « scolastiques » et les « modernes »

---

[1] Aristote [*Analytiques Premiers* II, 27 / 70a] (2007a), p. 359.

[2] Aristote [*Analytiques Premiers* II, 27 / 70a] (2007a), p. 359.

[3] Spinoza [*Ethica,* I, prop. X, scholium] (1965b), p. 30 ; Gebhardt, II, p. 52/8 : « Si quis autem jam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes Propositiones, quae ostendut in rerum naturâ non, nisi unicam substantiam, existere, eamque absolutè infinitam esse, quapropter id signum frustrà quaererretur ». Ce passage est notamment commenté par Deleuze (1968), p. 29-30. Nous suivons ici son interprétation.

prennent leurs sources avec les études spinoziennes[1], répétons que la recherche d'occurrences sur le corpus de l'ILIESI, dont on donnait les résultats au début de ce chapitre, nous avait appris que le 'signum formale' n'avait pas sa place dans les œuvres majeures de Spinoza que sont l'*Ethique,* le *Tractatus de intellectus emendatione,* et le *Tractatus theologico-politicus.*

On verra donc chez Spinoza un déplacement de la conception du signe, qui rejoint la tendance que l'on identifiera chez Gassendi et Hobbes, que nous traiterons dans le chapitre 4. Mais, contrairement à ces derniers, Spinoza ne considère pas le signe comme un objet à thématiser. Vinciguerra remarque ainsi l'absence de toute définition et de toute taxonomie du signe, en y voyant ce qui constitue l'originalité de Spinoza dans son usage du signe, par rapport aux autres auteurs de l'Âge moderne, tels que Hobbes ou Port-Royal : un usage caractérisé comme large, non classique, qui ne passe ni par des oppositions taxinomiques, ni par une hiérarchisation, et qui en outre se refuse à opérer un partage entre l'artificiel et le naturel[2]. L'analyse de la question du signe chez Spinoza doit donc passer par un travail de reconstruction, qui élargit notamment le lexique du seul 'signum', au vocabulaire de la trace, du vestige, de l'image, et de la figure[3].

Ainsi, dans la ligne méthodologique que nous nous sommes imposée, nous n'aurons que le mérite de ne pas avoir totalement évité Spinoza, et nous nous arrêtons ici à la simple suggestion de l'hypothèse selon laquelle la définition logique du 'σημεῖον' issue du contexte syllogistique des *Analytiques Premiers* travaillerait en sous-main la conception spinozienne du signe, celle-ci étant, formellement et avant tout, une pensée sémiotique essentiellement implicite, en dépit de son indéniable richesse.

---

[1] Ce mouvement, initié avec Freudenthal (1887), connaît encore de nos jours des développements fructueux. Voir Manzini (2011). Nous renvoyons à notre introduction sur les rapports historiographiques entre « modernes » et « scolastiques ».

[2] Vinciguerra (2005), p. 14. Il est intéressant de constater que dans la caractérisation de l'originalité de Spinoza, qui le rapprocherait de Peirce, on retrouve les arguments qu'avait utilisés Deely à propos de Poinsot : caractère ternaire de la relation et dépassement de la séparation entre nature et culture. Voir Deely (2010) ; et le début de notre premier chapitre.

[3] Notons que c'est également sur un sens large du signe que Deleuze construisait déjà l'article « Signe » de son *Spinoza. Philosophie pratique* (2003), p. 143-145.

§. 2. 3. Paradoxe des thérapeutes du signe : Locke et Bacon

C'est un type similaire de sémiotique implicite que l'on trouve chez Francis Bacon et John Locke. Ils partagent un usage abondant du signe, ancré en particulier dans une approche sceptique du langage, dont ils travaillent à mettre en lumière les défauts, dans une visée que l'on peut qualifier de thérapeutique[1]. Cette critique du langage est ordonnée à une réforme de la connaissance, dont le signe sera l'instrument privilégié. Ce versant gnoséologique est développé en particulier par Bacon, chez qui le lexique du signe est utilisé surtout au sujet de la connaissance du monde naturel et politique. Cependant, et paradoxalement par rapport à l'ampleur de tels développements, la réflexion sémiotique en tant que telle, demeure implicite.

Locke

Evidemment, une telle affirmation peut paraître provocatrice, notamment en ce qui concerne Locke, et après avoir cité et analysé le passage même où le philosophe forge le néologisme qui donnera lieu au terme de 'sémiotique'[2]. Lia Formigari, dans *A History of Languages Philosophies*, semble faire allusion à ce passage du chapitre 21 du livre IV en écrivant : « In his definition of sign Locke includes not only words but also representations (ideas) of objects, events, and relations »[3]. Mais à bien regarder le dernier chapitre de l'*Essay*, Locke y dit seulement que la *σημειωτική* est la « connaissance des signes »[4] et la troisième espèce de science, après la physique et la pratique. Il qualifie ensuite cette doctrine des signes en mettant en évidence sa composante langagière prépondérante : comme les mots en sont la plus grande partie, on l'a également appelée « logique ». Enfin, on sait que les signes en question sont les idées et les mots, « en tant qu'ils sont les instruments de la connaissance »[5]. La définition de la sémiotique se résout ainsi dans l'équivalence posée entre cette dernière, la « connaissance des signes » et la « logique ». Et surtout, on n'aura pas de définition explicite du signe, dans ce passage, pas plus que dans tout l'*Essay.* Tout comme, ainsi qu'on l'a vu précédemment, il faut tempérer la thèse selon laquelle Locke aurait tenu les idées pour des

---

[1] Sur le scepticisme linguistique voir en particulier Formigari (1970) et Dawson (2007).

[2] Voir plus haut, dans ce chapitre, §. 1.4.

[3] Formigari (2004), p. 107.

[4] Locke [*Essay*, IV, 21, §. 4] (1975), p. 720 : « Doctrine of Signs » ; Locke (2009), p. 1037.

[5] Locke [*Essay*, IV, 21, §. 4] (1975), p. 721 : « as the great Instruments of Knowledge » ; Locke (2009), p. 1038.

signes, il faut également atténuer celle qui le tient pour l'inventeur de la sémiotique, dans la mesure où le terme même de 'signe' n'est pas défini.

Chez Locke, le 'signe' est un terme définitoire et ce qu'il définit avant tout c'est le nom. On a insisté précédemment sur l'usage du terme de 'signe' comme fonction[1]. Mais Locke affirme également la nature de signe des mots. Le titre du premier paragraphe du chapitre 2 du livre III est ainsi l'un des rares passages dans lesquels Locke affirme, sans référence à l'usage, que quelque chose (les mots) *sont* des signes : « Words are sensible Signs necessary for Communication »[2].

De façon générale, le signe est sans conteste le qualificatif par excellence du mot. Ainsi, dans les livres I et II, 20 occurrences de 'sign' pour 23 au total sont relatives aux 'words'. Dans les deux derniers livres, les occurrences se multiplient et la proportion du signe langagier est encore plus écrasante. Les mots sont des signes des idées, ce que Locke martèle en particulier dans le livre III (« Of words »).

La sémantique lockéenne a été abondamment étudiée par la critique[3], sa richesse ayant souvent orientée les travaux visant à présenter la sémiotique de Locke[4]. La signification linguistique n'est pas ce qui nous intéresse ici. Nous nous éloignerions inévitablement de notre objet, qui est le signe en général et sa définition, par rapport au cadre traditionnel scolastique que nous avons pu identifier. Nous ne dirons donc rien sur le scepticisme dont l'issue positive est la thérapeutique du langage proposée par le livre III de l'*Essay.* Nous n'analyserons pas la célèbre thèse sémantique selon laquelle les mots signifient « les idées qui sont dans l'esprit de celui qui s'en sert »[5], ni la double référence secrète qui complète cette

---

[1] Citons encore les titres des premiers paragraphes du livre III, Locke [*Essay,* III, 1, §1-2] (1975), p. 402 : « § 1. Man fitted to form articulated Sounds » et « § 2. To use them signs of Ideas » ; Locke (2009), p. 611 : « § 1. L'homme a des organes propres à former des sons articulés » et « § 2. Afin de se servir de ces sons pour être signes de ces idées ».

[2] Locke [*Essay,* III, 2, §. 1] (1975), p. 404 ; Locke (2009), p. 614 : « Les mots sont des signes sensibles nécessaires aux hommes pour s'entre-communiquer leurs pensées ».

[3] En addition des auteurs cités ultérieurement, nous renvoyons à Ott (2003), p. 7-13 et Lenz (2010), p. 9-21, pour une reconstruction des débats.

[4] Hall (1999).

[5] Locke [Essay, III, 2, §. 2] (1975), p. 405 : « Words in their primary or immediate Signification, stand for nothing, but the Ideas in the Mind of him that uses them » ; Locke (2009), p. 615.

thèse principale et qui rend raison du rapport des mots aux idées de celui qui les entend et aux choses[1].

Locke encore une fois ne définit pas le signe, et n'en donne pas de taxonomie. Pour cela nous devons l'intégrer parmi les auteurs dont la sémiotique est à reconstruire et où le signe est un objet sous-jacent, oblique, et implicite. Que l'on veuille comme Kretzmann définir la signification lockéenne par la distinction entre signification et référence[2], que l'on dise au contraire avec Ashworth qu'elle est à comprendre selon la définition scolastique soi-disant standard de « représenter quelque chose ou quelques choses ou en quelque manière à la puissance cognitive »[3] – définition très large, dont on a vu par ailleurs qu'elle n'était en aucun cas la seule, ni la plus répandue à l'époque –, ou que l'on soutienne avec Ott que Locke comprend la signification d'après les modèles fournis par Hobbes et Port-Royal[4], il s'agit toujours de reconstruire ce sur quoi Locke demeure extrêmement évasif.

On ne retiendra ici de la sémantique lockéennne qu'une chose, parce qu'elle accroît paradoxalement le caractère implicite de sa sémiotique : le langage pour Locke a deux fonctions (« double use of words »), une fonction remémorative (« recording of our own thoughts ») et une fonction communicative (« communicating of our thoughts to others »)[5]. L'écho à Hobbes est presque transparent, à ceci près que la distinction de ces deux usages chez ce dernier correspondait à une distinction lexicale entre 'mark' et 'sign'[6].

---

[1] Locke [*Essay*, III, 2, §. 4-5] (1975), p. 406-407.

[2] Kretzmann (1968).

[3] Ashworth (1984), p. 60 : « By the early sixteenth century the standard definition of "significare" was "to represent some thing or some things or in some way to the cognitive power" ». Ashworth s'appuie sur cette définition pour montrer que Locke utilise « signify » dans le même sens que ces prédécesseurs scolastiques. Bien qu'elle décrive dans son article de façon détaillée les théories du langage mental et de la signification des scolastiques et cite plusieurs auteurs, l'unique définition citée est celle-ci, reprise implicitement à Gaspard Lax, professeur au collège de Montaigu, aux côtés de John Mair, et qui donne l'exemple d'une définition du signe extrêmement large : Gaspard Lax [*Parve divisiones terminorum*] (1502), fol. a4vb : « significare [...] potentie cognitive aliquid vel aliqua vel aliqualiter representare » (le texte cité par Meier-Oeser (2003), nous n'avons pas pu le consulter), plus large en tout cas que le signifier comme « représenter quelque chose à la puissance cognitive » (Fonseca [*Institutionum dialecticarum*, I, cap. 8] (1614), p. 13-14), nettement plus répandue au XVIIe siècle, comme on l'a vu dans la chapitre précédent.

[4] Ott (2004).

[5] Locke [*Essay*, III, 9, §. 1] (1975), p. 476 : « We have, in the former part of this Discourse, often, upon occasion, mentioned *a double use of Words*. / *First*, One for the recording of our own Thoughts. / *Secondly*, The other for the communicating of our Thoughts to others » ; Locke (2009), p. 711 : « Dans la première partie de ce discours nous avons souvent parlé par occasion d'un *double usage* qu'ont les mots. 1. L'un est d'enregistrer, pour ainsi dire, nos propres pensées. 2. L'autre de communiquer nos pensées aux autres ».

[6] Hobbes [*Leviathan* I, chap. 4] (2012), vol. 2, p. 50-51 : « So that the first use of names, is to serve for *Markes,* or *Notes* of remembrance. Another is, when many use the same words, to signifie (by their connexion and order,)

On pourrait penser retrouver de façon implicite la distinction lexicale hobbesienne dans ce passage du début du livre III[1] :

> Il était donc nécessaire qu'outre les sons articulés, l'homme fût capable de se servir de ces sons comme de signes de conceptions intérieures [Signs of internal Conceptions], et de les établir comme autant de marques des idées [*marks for the* Ideas] que nous avons dans l'esprit, afin que par là elles pussent être manifestées aux autres

Les sons articulés seraient des 'marks' en tant que nous les utilisons pour retenir nos idées, et des 'signs' dans leur usage communicatif. Mais cette ébauche de distinction s'efface dès le chapitre suivant, Locke résumant les deux fonctions du langage en les reportant au même et unique terme de 'mark'[2]. Locke passe ainsi indifféremment d'un terme à l'autre pour décrire les mêmes fonctions du langage[3].

Cette interchangeabilité se manifeste également dans les quelques passages où Locke applique ces termes à un champ non langagier. 'Sign' et 'mark' sont ainsi utilisés dans le sens de 'critère', usage pour lequel s'ajoute aussi le terme 'measure'. Ainsi dans le chapitre 6 du livre III, sur les noms de substances, Locke montre que les idées abstraites des substances sont les mesures des espèces, et il prend l'exemple de notre idée d'homme, et du caractère aléatoire de nos critères comme celui de la pilosité, comme 'mark' de la différence entre un idiot et un singe, ou celui de la raison et du langage, comme 'sign' d'une soi-disant différence d'espèce entre le même idiot et l'homme raisonnable[4]. De même, dans le livre IV, dans la

---

one to another, what they conceive, or think of each matter ; and also what they desire, feare, or have any other passion for. And for this use they are called *Signes* » ; « Primus ergo usus nominum est, ut sint pro *Notis* ad memoriam. Alter est (postquam multi eundem calluerint Sermonem) ut (ordine & connexione sua) possint alter alteri quid concipiunt & de unaquaque re cogitant ; quidque etiam cupiunt, metuunt, &c. significare. Propter hunc usum vocantur *Signa* ». Voir plus loin, chap. 4, §. 3.

[1] Locke [*Essay*, III, 1, §. 2] (1975), p. 402 : « Besides articulate Sounds therefore, it was farther necessary, that he should be *able to use these Sounds*, *as Signs of internal Conceptions* ; and to make them stand as marks for the *Ideas* within his own Mind, whereby they might be made known to others » ; Locke (2009), p. 611.

[2] Locke [*Essay*, III, 2, §. 2] (1975), p. 405 : « The use Men have of these Marks, being either to record their own Thoughts for the Assistance of their own Memory ; or as it were, to bring out their Ideas, and lay them before the view of others » ; Coste (Locke (2009), p. 615) traduit cet usage par « signe » : « Comme les hommes se servent de ces signes, ou pour enregistrer, si j'ose ainsi dire, leurs propres pensées afin de soulager leur mémoire, ou pour produire leurs idées et les exposer aux yeux des hommes ». Vienne donne une version plus littérale du texte et traduit par « marques » (Locke (2006), p. 38). Voir aussi dans le même paragraphe (Locke (1975), p. 405) : « and the end of Speech is, that those Sounds, as Marks, may make known his *Ideas* to the Hearer. That then wich Words are the Marks of, are the *Ideas* of the Speaker ».

[3] Ott (2004), p. 22, note 68, remarquait déjà l'interchangeabilité des termes de 'mark' et de 'sign', en opposant sur ce point Locke à Hobbes, et renvoyait au chapitre 2 du livre III de l'*Essay*, §. 2.

[4] Locke [*Essay*, III, 6, §. 22] (1975), p. 451 : « Shall the difference of Hair only on the Skin be a mark of a different internal specifick Constitution between a Changeling and a Drill, when they agree in Shape, and want of Reason and Speech? And shall not the want of Reason and Speech be a sign to us of different real Constitutions and *Species* between a Changeling and a reasonable Man? ». Voir aussi Locke [*Essay*, IV, 4, §. 15] (1975), p. 571.

partie concernant la foi, Locke parle des signes divins tantôt comme 'marks' et tantôt comme 'signs'[1].

En général, 'mark' semble avoir un emploi plus large que celui de 'sign'. On fera cependant mention d'un sens qui semble lui être entièrement dévolu, celui de 'traces écrites'[2], qui renvoie à sa connotation remémorative. Mais l'usage que Locke réserve aux deux termes est comme on le voit extrêmement souple, lâche et non technique. En témoigne également l'absence d'entrées leur correspondant dans l'index qui figure à la fin de l'*Essay*[3].

L'interchangeabilité lexicale entre 'mark' et 'sign' constitue ainsi un argument renforçant le constat de l'absence de thématisation explicite du signe chez Locke, aux côtés de la non-définition du signe, et de l'absence de taxonomie.

Certes, on a vu que le signe caractérise essentiellement un usage (« used to »), et qu'il décrit en priorité les mots qui se rapportent aux idées sur le mode de la vicariance (« stand for »)[4]. En outre, le 'sign' est parfois accompagné d'un adjectif, qui s'y appose comme indice de sa nature : si Locke parle de signes verbaux (« verbal signs »)[5], c'est qu'il suppose qu'il y a aussi des signes non verbaux ; s'il y a des signes volontaires (« voluntary signs »)[6], c'est qu'il y a aussi des signes involontaires ; si l'on peut dénoncer les signes incertains (« uncertain signs »)[7], c'est qu'on doit leur en préférer d'autres, assimilables aux preuves. Mais il s'agirait là encore de reconstruire une définition qui n'est qu'implicite et des distinctions qui ne sont

---

[1] Locke [*Essay*, IV, 19, §. 14] (1975), p. 704 : « and convinces us that it is from him, by some Marks which Reason cannot be mistaken in » et p. 705 : « and yet he desired a Sign to convince him, that this Commission was from GOD ».

[2] Locke [*Essay*, IV, 3, §. 19] (1975), p. 551. Il s'agit dans ce passage des figures et des caractères numériques inventés par les mathématiciens.

[3] Locke [*Essay*, Index] (1975), p. 723-748. C'est ainsi que Hall ouvre sa contribution, consacrée à la doctrine lockéenne de la signification, au le numéro *Signum* du *Lessico intellettuale Europeo* : Hall (1999), p. 329. Il ne considère que le vocable 'sign' dans son analyse.

[4] Pour une analyse lexicale du rapport entre mots, idées et choses, voir Parmentier (1999), p. 198-209.

[5] Locke [*Essay*, II, 11, §. 8] (1975), p. 158-159.

[6] Locke [*Essay*, III, 6, §. 45] (1975), p. 467.

[7] Locke [*Essay*, IV, 17, §. 13] (1975), p. 683. L'expression entière est « dubious words and uncertain signs » qui indique de surcroît que les mots sont ici à différencier des signes. Voir aussi la locution « name or sign », Locke [*Essay*, II, 11, §. 10] (1975), p. 160 et [*Essay*, II, 16, §.5] (1975), p. 206.

que sous-entendues. Et nous conclurons donc sur l'absence, chez Locke, d'une théorie explicite du signe[1].

Bacon

Si Bacon constitue l'antécédent le plus fameux du scepticisme linguistique qui caractérise le livre III de l'*Essay*, les utilisations qu'il fait du 'signe' dépasse largement, contrairement à Locke, le cadre de la réflexion sur le langage. Une fois considérée la critique baconienne, dans le *Novum Organum* (1620), des « idola fori » qui émergent de l'usage public du langage et du commerce entre les individus, dénonçant la façon dont le langage échoue à faire la différence entre les phénomènes ou se réduit à ne nommer que vaguement les entités abstraites[2], il apparaît que le champ d'action prépondérant du signe est celui de la philosophie de la nature. Le *Novum Organum*, deuxième partie de l'*Instauratio Magna scientiarum*[3], porte le sous-titre « Indicia Vera de Interpretatione Naturae » : l'interprétation a ici des applications éminemment physiques, dont il s'agit de donner les lignes directrices. Bacon marque ainsi un moment charnière, entre la sémiotique naturelle renaissante de Paracelse et une philosophie de la nature que l'on peut qualifier de probabiliste chez Gassendi[4].

En ce sens, Meier-Oeser place ainsi la sémiotique baconienne dans la lignée de la doctrine des signatures de Paracelse, c'est-à-dire d'une sémiologie qui se construit comme physiognomie[5]. Il montre cependant que même si Bacon suit la tradition hermétique de la connaissance d'un intérieur caché par celle de signes extérieurs et visibles, le concept de la ressemblance devient en revanche problématique, tendant au remplacement de la *magia*

---

[1] Nous nous rapprochons ainsi de Hacking (1975), p. 52, qui soutient que Locke n'a pas de théorie du discours public assimilable à une théorie moderne du « meaning ». Cette absence est précisément à placer dans le contexte d'un implicite général autour de la conception du signe. Cfr. aussi Ashworth (1984), p. 72.

[2] Bacon [*Novum Organum*, I, aphorismes XLIII, LIX, LX], SEH I, p. 164 et 170-171. Bacon ne parle d'ailleurs des idola fori que comme 'verba', qui certes signifient (« per hoc verbum significantur », SEH I, p. 171), mais ne sont pas désignés dans ces passages comme 'signa'. Nous citons les textes d'après Bacon [*The Works*] (1857-1874), J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath (éds.), London, réimp. 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, que l'on note SEH, suivi du numéro de volume et de la page.

[3] Les quatre autres parties n'ont jamais été achevées. La première partie comporte la préface et la *Distributio operis*. Bacon [*Novum Organum*], SEH I, p. 118-145. Le *Novum Organum* est lui-même divisé en deux livres.

[4] Meier-Oeser (1997), p. 348 ; Mehl (2009b), p. 173-174 ; ainsi que Hamou (2010).

[5] Meier-Oeser (1997), p. 345-346. Sur les signes chez Paracelse, voir Bianchi (1999).

naturalis, par une ressemblance « réelle, substantielle, et fondée dans la nature même »[1]. Mais la méfiance sémiotique joue sur deux fronts : l'autre versant de la réforme baconienne est celui de la critique de la syllogistique scolastique, dénoncée dans la description des « idola fori », idoles de l'intellect humain qui ne sont que des abstractions arbitraires, sans équivalent dans la nature. Elle sera remplacée par l'induction baconienne. Cette critique se formule à travers l'expression de la nécessité d'une purification thérapeutique du langage au bout de laquelle les mots seront contre-marques et signes des notions : « notionum tesserae et signa »[2]. Cette expression est utilisée dès la *Distributio operis*, qui précède le *Novum Organum*. Mais ce n'est là que l'une des rares acceptions de 'signum' appliqué au langage[3]. On y voit s'opposer tacitement la fonction remémorative de la marque et la fonction communicative du signe. Le terme de 'tessera' a par ailleurs un sens extrêmement concret, similaire au 'συμβολον' grec : c'est l'objet rompu dont une moitié correspond à l'autre, utilisé en signe de reconnaissance, marquant souvent des rapports d'obligation liés à l'hospitalité[4]. Le terme 'tessera' vient ainsi préciser le sens du langage en insistant sur son aspect conventionnel, mais aussi sur la nécessaire correspondance effective avec les notions.

Les occurrences de 'sign' et de 'signum' sont par ailleurs peu nombreuses[5], et le signe ne sera jamais défini. Ces deux termes (anglais et latin) sont en général utilisés dans le sens d'indice, concernant le monde naturel[6]. On y ajoutera aussi, outre l'usage sémantique du terme que nous avons déjà noté, le sens plus technique de symptôme, particulièrement présent dans

---

[1] Bacon [*Novum Organum*, II, XXVII], SEH, I, p. 280 : « Reales et substantiales et immersas in natura, non fortuitas et as speciem ; multo minus superstitiosas aut curiosas, quales naturalis magiae scriptores ».

[2] Bacon [*Instauratio Magna* I. *Distributio operis*], SEH I, p. 136 : « quod syllogismus ex propositionibus constet, propositiones ex verbis, verba autem notionum tesserae et signa sint ».

[3] Voir aussi Bacon [*De Augmentis scientiarum*, VI, chap. 1], SEH, I, p. 654 : « Ita enim et linguae mutuo commercio locupletari possint, et fiet ex iis quae in singulis linguis pulchra sunt (tanquam Venus Apellis) orationis ipsius quaedam formosissima imago et exemplar quoddam insigne, ad sensus animi rite exprimendos. Atque una etiam hoc pacto capientur signa haud levia, sed observatu digna (quod fortasse quispiam non putaret) de ingeniis et moribus populorum et nationum, ex linguis ipsorum ».

[4] Voir l'entrée correspondante dans le dictionnaire grec-français de Bailly (2000), p. 1821-1822.

[5] Marta Fattori, qui apporte sa contribution au volume *Signum*, du *Lessico Intellettuale Europeo*, par une analyse du corpus baconien, fournit en appendice l'ensemble des concordances, peu nombreuses au demeurant, des lemmes 'sign' et 'signum' de ce corpus. Celui-ci comprend les œuvres publiées du vivant de Bacon, ainsi que, parmi les œuvres posthumes, la plupart des fragments datés comme antérieurs à la publication du *Novum Organum* (1620). Les occurrences de 'sign-' sont ainsi répertoriées pour les œuvres suivantes : *Advancement of learning* (SEH, III), *De augmentis scientiarum* (SEH, I), *Historia vitae et mortis* (SEH, II), *De fluxu et refluxu maris* (SEH, III), *De principiis atque originibus* (SEH, III), *De sapientia veterum* (SEH, IV), *Redargutio philosophiarum* (SEH, III), *Novum organum* (SEH, I), *Sylva Sylvarum* (SEH, I). Nous nous appuyons sur ce travail pour ce paragraphe. Fattori (1999), p. 256-259.

[6] On renvoie en particulier à toutes les occurrences de l'histoire naturelle : Bacon [*Sylva Sylvarum*, II], SEH, II, p. 411, 472, 516, 545, 549, 573, 604, 606, 651.

l'*Historia vitae et mortis*[1]. 'Signum' peut avoir enfin le sens technique astronomique de planètes et d'étoiles et bien sûr celui de 'signe zodiacal'[2]. Il faut opposer aux signes naturels les signes surnaturels, ou divins, largement critiqués par Bacon comme source de superstition[3]. Dans *Of vicissitude of things* (1625), Bacon fait ainsi des signes et des miracles l'un des moyens par lesquels sont instituées de nouvelles sectes religieuses.

La méfiance qui pesait sur le langage s'applique également aux signes en général. Marta Fattori interprète ainsi la réflexion sémiotique de Bacon comme transfert du signe, du monde du sacré au monde des hommes, transfert réalisé à travers la dynamique de critique et de réforme qui caractérise l'œuvre du philosophe[4]. Elle compare pour ce faire les versions anglaises et latines de passages dans lesquels figure le signe, afin d'observer la fréquente omission du latin 'signum' pour traduire l'anglais 'sign'. Dans la traduction latine, parue en 1638, du traité *Of vicissitude of things*, seuls les 'miracles' apparaissent dans les moyens énumérés[5]. Plus encore, il ressort de la comparaison des occurrences entre l'*Advancement of learning* (1605) et le *De augmentis scientiarum* (1623), qui en est la traduction latine augmentée[6], que Bacon a remplacé le 'sign' anglais, dans son sens de signe divinatoire, par le latin 'omen'[7]. Fattori en tire la conclusion que le signe chez Bacon est progressivement considéré comme proprement humain, et que tout ce qui a trait au divin doit en être exclu. Le signe est un témoignage qui vient du monde des hommes et qui leur est destiné.

---

[1] Voir Bacon [*Historia vitae et mortis, Longaevita et brevitas vitae in homine*, 33-40], SEH, II, p. 151-152, pour les signes de la brièveté ou de la longévité de la vie humaine.

[2] Bacon [*De augmentis scientiarum*, III, 4], SEH, I, p. 556.

[3] Bacon [*The Essayes or counsels civill and morall*, LVIII, *Of vicissitude of things*], SEH, VI, p. 514 : « There be three manner of plantations of new sects. By the power of signs and miracles ; by the eloquence, and wisdom of speech and persuasions ; and by the sword ». C'est dans ce cadre qu'on trouvera le syntagme « signa popularia », Bacon [*De augmentis scientiarum*, VI, 3], SEH, I, p. 674, ou « popular signs » [*Advancement of learning*, II], SEH, III, p. 412.

[4] Fattori (1999), voir aussi Fattori (2000), p. 94-95.

[5] Bacon [*Opera Civilia et Moralia*. 58, *De vicissitudine rerum*] (1803), p. 150 : « modi tres sunt, quibus novae sectae plantantur ; miraculis, eloquentia, et gladio ». Cette traduction latine est de W. Rawley mais Bacon l'a très probablement revue. Voir Fattori (1999), p. 243.

[6] Fattori (1999), p. 239-247.

[7] Voir en particulier la traduction du passage dans lequel Bacon décrit Aristote sous la métaphore de l'Anti-Christ : Bacon [*Advancement of Learning*, II], SEH, III, p. 352 : « we may discern well that *the coming in a man's own name*, without regard of antiquity or paternity, is no good sign of truth » et Bacon [*De augmentis scientiarum*, III, chap. 4], SEH, I, p. 549 : « *Venire in nomine suo*, nulla antiquitatis aut (si ita loqui licet) paternitatis habita ratione, rem mali ominis esse ad veritatem ».

Devant la rareté générale des occurrences, à fortiori dans les œuvres qui se rattachent à la tradition renaissante[1], on pourra en effet conclure à une restriction réformatrice du lexique du signe, en particulier en latin, langue dans laquelle les mots pèsent d'un sens plus technique. Mais surtout, on sera conduit à insister sur le fait que la description du signe est avant tout une description par opposition. Non pas cette fois pas au sens d'une critique du signe, mais au sens où le peu que l'on apprend à son sujet n'est exprimé que négativement, par rapport à quelque chose d'autre. On sait ce que le signe n'est pas, et cette distinction vaut pour infériorité : le signe n'est pas la cause et il n'est la preuve.

Ces deux oppositions prennent place dans le *Novum Organum*, où Bacon utilise 'signum' dans un contexte particulier, que l'on n'a pas encore évoqué, et qui est important au point d'y voir apparaître le syntagme 'notio signorum'. Ce contexte est celui de l'observation de l'absence de progrès des sciences. Pour que la critique – et la réforme – se mettent en place, il faut que cette absence de progrès soit visible par des indices. C'est le sens du 'signum' dans ce cas. Il ne s'agit pourtant pas là de définir cette connaissance des signes, mais de l'opposer, en la subordonnant, à l'explication des causes : « la connaissance des signes encourage l'assentiment, mais l'explication des causes ôte la surprise »[2]. Cette phrase résume le parcours baconien, qui, après en avoir terminé avec la théorie des *idola*, recense les *signa*, employés dans le sens d'indices des erreurs qui ont conduit à l'arrêt du savoir[3], et en approfondit ensuite les causes[4]. Sur le modèle du procès, les signes sont ainsi les indices qui font tomber le verdict de l'arrêt des sciences. Mais ils ne suffisent pas. Et l'on devra poursuivre le mouvement entamé par l'explication des causes[5].

Le signe est également distinct de la preuve. Bacon fait cette précision au sujet de la confession des auteurs, visant en particulier les sceptiques de la Nouvelle Académie (« Academiae Novae ») : « Il y a aussi un autre signe (*si le terme 'signe' est approprié, puisqu'il s'agit plutôt de témoignage, et même du témoignage le plus valide de tous*) ; c'est la propre

---

[1] Bacon [*De sapientia veterum*]. Voir Fattori (1999), p. 238.

[2] Bacon [*Novum Organum*, I, 70], SEH, I, p. 180-181 : « Signorum enim notio praeparat assenssum : causarum vero explicatio tollit miraculum ».

[3] Bacon [*Novum Organum*, I, 71-76), SEH, I, p. 181-185.

[4] Bacon [*Novum Organum*, I, 78-92), SEH, I, p. 186-199.

[5] On retrouve l'opposition dans Bacon [*Novum Organum*, I, 115], SEH, I, p. 210 : « Atque simul sermo de signis et causis errorum, et inertiae et ignorantiae quae invaluit, absolutus est ».

confession des auteurs, que les hommes suivent actuellement »[1]. Empruntant toujours au registre judiciaire, Bacon fait du signe un simple indice, qui demeure moins efficace que la confession, comme preuve ultime de culpabilité[2]. Là encore, tout ce qu'on apprend sur le signe ne nous est enseigné que par exclusion.

La caractéristique la plus évidente de la pensée sémiotique de Bacon est sa méfiance à l'encontre du signe, qu'il soit langagier ou signe de la nature. Cette méfiance se révèle d'une part textuellement dans la rareté des occurrences de 'signum' et de 'sign'. D'autre part, comme on l'a vu, le signe n'est décrit que par exclusion par rapport à quelque chose d'autre (la cause, la preuve), qui lui est épistémologiquement supérieur.

Bacon et Locke, d'un bout à l'autre du siècle, illustrent bien ce qu'a été la sémiotique empiriste. Mais paradoxalement, ils ne nous disent pas ce qu'est un signe et on pourra ainsi les opposer comme contre-points à Gassendi et à Hobbes.

Chez Bacon et chez Gassendi, le signe s'étend à tout le champ de la connaissance et il faudra insister, pour une science rigoureuse, sur son caractère seulement probable. Mais alors que Gassendi, comme nous le verrons, rend explicitement compte de la nature du signe, et en fournit une taxonomie très détaillée, le signe chez Bacon n'est défini que négativement.

Chez Locke, les signes sont en priorité les signes du langage, et sa réflexion sur la signification est si développée que l'on pourrait dire qu'il explicite ce qui, sur ce thème, n'était encore que sous-entendu chez Hobbes. Mais c'est pourtant chez ce dernier, et non chez Locke, que l'on trouve, comme on le verra, l'explicitation de la différence entre 'mark' et 'sign' et surtout une définition claire et une taxonomie catégorique du signe.

---

[1] Bacon [*Novum Organum*, I, 75], SEH, I, p. 184 : « Etiam aliud signum capiendum est (si modo signi appellatio huic competat ; cum potius testimonium sit atque adeo testimoniorum omnium validissimum) ; hoc est propria confessio authorum, quos homines nunc sequuntur ». On retrouve le même passage dans Bacon [*Redargutio philosophiarum*], SEH, III, p. 579 : « Habemus et aliud signum ; si modo signi appellatio in hoc competit, cum potius testimonium sit, imo testimoniorum omnium validissimum ; hoc est propriam authorum quorum fidei vos committitis confessionem et judicium ».

[2] Ceci n'empêche pas Bacon de parler en d'autres lieux de « signe très certain ». Bacon [*De fluxu et refluxu maris*], SEH, III, p. 49.

§ 3. Absence d'une référence : effacement paradoxal d'Augustin dans la *Logique* de Port-Royal I, IV

Nous avons traité au début de ce chapitre du signe tel qu'il est pensé dans le débat sur la nature des idées, qui oppose Arnauld à Malebranche. Pour le conclure, on portera notre attention sur le passage bien connu du chapitre IV de la première partie de la *Logique*, intitulé « des idées de choses et des idées de signe ». Ce passage est d'une importance capitale tant pour la façon dont il a été reçu au XXe siècle, en particulier à partir de l'interprétation de Foucault dans *Les Mots et les choses*[1], que pour son statut dans la structure interne de l'œuvre, puisqu'il fait partie des additions de la cinquième édition (1683)[2].

Pour Foucault, le texte de la *Logique* marque l'abandon de la ressemblance qui caractérisait l'épistémé précédente. Le signe « cesse d'être une figure du monde »[3] et devient pure dualité, puisque ne subsiste plus que l'idée de la chose qui représente et l'idée de la chose représentée[4]. Le rapport de ressemblance au monde s'est effacé, et l'on entre ainsi dans l'ère de la représentation. La visée de Foucault a des enjeux bien plus larges que la seule interprétation de ce passage, qui est d'ailleurs loin d'être l'unique pierre à laquelle s'achoppe la thèse de la succession des épistémès. Il ne s'agit pas de discuter de cela ici. Mais le texte de Foucault a largement contribué à faire du chapitre IV de la *Logique* un paradigme pour la compréhension de la pensée des signes de l'Âge classique. Car ce passage expliciterait ce sur quoi repose cette pensée, et qui reste souvent tacite. Ainsi, le chapitre IV est pour Foucault le passage qui élabore la théorie du signe qui faisait défaut à la *Grammaire* de Port-Royal, au sujet de laquelle il avait pu écrire qu'elle « se distribue autour d'une lacune qui l'organise »[5]. Une telle remarque (dont on a critiqué la radicalité[6]) nous pousse à interroger la nature et le statut de ladite « définition » du chapitre IV, et ce d'autant plus que ce chapitre constitue une addition par rapport au premier état de la *Logique*.

---

[1] Foucault (1966), p. 72-81

[2] Le texte de la *Logique de Port-Royal* connaît cinq états successifs : 1662, 1664, 1668, 1671 et 1683. L'édition critique de Pierre Clair et François Girbal, reproduit le texte de 1683, soit le cinquième état : Arnauld et Nicole [*La Logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*] (2012). Nous renvoyons en particulier à l'avant-propos des éditeurs, p. 4-5.

[3] Foucault (1966), p. 72.

[4] Foucault (1966), p. 78.

[5] Foucault (1967), p. 11.

[6] Swiggers (1981), p. 268.

Alors qu'on avait vu que, dans le cadre scolastique traditionnel, la définition du signe se construisait en référence à la définition augustinienne, nous verrons ici quel est le rapport entre l'autorité d'Augustin et le passage définitionnel de la *Logique* de Port-Royal. L'influence augustinienne à l'œuvre dans ledit passage a été largement démontrée. Martine Pécharman va ainsi jusqu'à utiliser – métaphoriquement cela va sans dire – le terme de « co-auteur » pour qualifier le rôle d'Augustin dans ce passage de la *Logique*[1]. Meier-Oeser montre également que l'absence, chez Foucault, de toute prise en compte de la scolastique tardive, fait que seule la littérature renaissante joue le rôle de contrepoint de celle de l'Âge classique, et empêche de percevoir le retour à la conception augustinienne du signe qui opère dans le texte de la *Logique*[2]. Si nous adhérons, généralement et sur son contenu, à cette interprétation, il s'agira ici de la moduler en précisant sur quelles modalités ce retour s'effectue formellement. On observera en effet de quelle façon, dans ce texte, le rapport à la référence à Augustin est étrangement masqué.

Après avoir montré que, dans la modernité non scolastique, – à l'exception, pour l'instant, des auteurs dont on traitera dans le chapitre 4 –, le couple signe formel/signe instrumental disparaît, et plus encore que le signe n'intervient pas expressément pour caractériser l'idée, nous avons montré, adoptant un angle d'approche plus large, qu'une telle disparition découle du fait que le signe n'est pas, chez ces mêmes auteurs, thématisé de façon systématique. Cette thèse peut être soutenue comme une thèse générale sur la plupart des auteurs non scolastiques de l'Âge classique, à l'exception cependant des auteurs dont il sera question dans le chapitre 4, mais aussi d'Arnauld et Nicole. Ainsi, après avoir élargi le champ d'investigation, nous le rétrécissons à nouveau pour nous concentrer sur le texte de la *Logique*, dont on ne peut nier qu'il traite explicitement des signes, pour constater spécifiquement la façon dont est voilé le retour à une conception augustinienne, là où l'on aurait au contraire attendu une référence des plus explicites.

Pour montrer cet effacement paradoxal, on éclairera d'abord les enjeux théologiques du passage de la *Logique*, ce qui nous permettra de revenir sur les difficultés que pose aux Messieurs de Port-Royal la fidélité à Augustin et à sa définition du signe en particulier. Nous nous interrogerons ensuite sur les modalités, que nous qualifierons d'obliques, de la définition du signe dans le passage du chapitre 4. Nous confronterons ce traitement à celui

---

[1] Pécharman (2007a), p. 124.

[2] Meier-Oeser (1997), p. 261-262.

d'un autre représentant de ce qu'on a appelé la « linguistique cartésienne », à savoir Cordemoy et son *Discours physique de la parole.*

§. 3.1. Un paradigme paradoxal

Une approche fréquente du fameux passage du chapitre 4 de la première partie de la *Logique* consiste à insister sur son statut éditorial particulier et à éclairer l'enjeu théologique qui a suscité les additions de 1683[1]. Ces additions sont composées de 6 nouveaux chapitres : les chapitres 4 et 15 de la première partie, et les chapitres 1 et 2 ainsi que 12 et 14 de la deuxième partie. Ces textes, qu'on attribue plutôt à Pierre Nicole, tout en tenant à l'esprit que la rédaction de l'ensemble de la *Logique* est le fruit de l'effort commun de ses deux auteurs, sont rédigés sur la base d'emprunts à la *Grammaire de Port-Royal* d'Antoine Arnauld et Claude Lancelot, ainsi qu'à la *Perpétuité de la foi*, du seul Arnauld[2].

Le simple fait que le chapitre concernant le signe n'ait pas fait partie du projet initial de la *Logique* pourrait suffire à caractériser le paradigme qu'un tel passage a constitué de paradoxal. Il ne faut cependant pas s'arrêter là. Car si les auteurs ne se cachent pas de ces raisons théologiques, ils insistent aussi sur l'appartenance naturelle de ces passages à la *Logique*, comme en témoigne l'avertissement[3], et l'on ne peut affirmer en général que les

---

[1] Une telle interprétation prend ses racines dans l'édition critique en 1965 de P. Clair et F. Girbal (2012), ainsi que dans les travaux de Louis Marin montrant que l'insistance excessive sur le cartésianisme d'Arnauld porte à négliger le rôle de Pascal dans la *Logique*, et soutenant que le modèle théologique apparu dans la 5e édition éclaircit le fonctionnement du signe comme représentation durant l'acte dans lequel le sujet parlant articule un jugement[1], la proposition « hoc est corpus meum » fournissant ainsi le modèle de toute proposition et jugement pour toute autre phrase. Voir Marin (1975), (1983) repris dans (1986), p. 11-35. C'est dans une veine similaire, qu'Armogathe voit dans le terme 'signum' chez Arnauld un lieu conflictuel, « entre sa fidélité à l'augustinisme et ses convictions cartésiennes » d'un côté et entre la « théologie réformée et la théologie catholique » de l'autre. Voir Armogathe (1999), p. 266. Sur la remise en contexte théologique du 5e état de la *Logique de Port-Royal*, voir aussi Pécharman (2007a), et surtout Pécharman (à paraître) qui nuance cette approche en montrant que si les additions du 5e état de la *Logique* développent et reprennent des passages clefs du texte théologique qu'est *La Perpétuité de la foi*, c'est parce que ce dernier texte s'inscrit lui aussi en continuité avec les premiers états de la *Logique.* Pour une remise en contexte par rapport au débat médiéval sur la question de l'Eucharistie, nous renvoyons à Rosier-Catach (2014).

[2] Sur les attributions à Arnauld ou Nicole, voir Clair et Girbal (2012), p. 365, note 1 (notes des éditeurs). Les additions du cinquième état de la *Logique* sont les suivantes : Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal,* Partie 1, chap. 4 : « Des idées des choses, & des idées des signes » et chap. 15 : « Des idées que l'esprit ajoûte à celles qui sont précisément signifiées par les mots »] (2012), p. 52-54 et p. 99-102 ; Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal,* Partie 2, chap. 1 : « Des Mots par rapport aux Propositions », chap. 2 : « Du Verbe »] (2012), p. 103-113 ; et Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal,* Partie 2, chap. 12 : « Des sujets confus équivalens à deux sujets » et chap. 14 : « Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses »] (2012), p. 146-149 et p. 156-161. Les chapitres 4 et 15 de la première partie et les chapitres 12 et 14 de la deuxième sont à rattacher directement aux controverses eucharistiques. Ils reformulent et résument d'importants passages de *La Perpétuité de la foi*. Les deux premiers chapitres de la deuxième partie sont quant à eux importés de la *Grammaire de Port-Royal.* Les éditeurs renvoient également précisément au *Discours physique de la parole* de Cordemoy, pour le chapitre 4 de la première partie : Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), dans *Œuvres philosophiques*, P. Clair et F. Girbal (éds.), Paris, Presses Universitaires de France, p. 193-256, p. 237. Voir Clair et Girbal (2012), p. 365, note 2 ; p. 391, notes 122 et 123 et p. 396-397, notes 200 et 203. Voir aussi Marin (1983), p. 129.

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, Avertissement de la cinquième édition] (2012), p. 12 : « On a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été que les Ministres se

additions n'auraient pas vu le jour sans la polémique calviniste. Il faut à ce titre plutôt parler de recadrage par rapport à un premier état de la *Logique* qui ne traitait que des signes linguistiques. Le point le plus important est que l'approche de remise en contexte éditorial conduit surtout à mettre en lumière certains paradoxes doctrinaux, qui émergent en particulier quand on considère la profonde influence augustinienne qui travaille le texte.

Le débat entre Arnauld et Nicole et les ministres protestants (Jean Claude en particulier), qui commence en 1662 par la mise en circulation d'une *Réponse* de Jean Claude à un *Traité* de Nicole sur la question de l'Eucharistie[1], vise le dogme eucharistique de la présence réelle. L'opposition entre les deux partis peut se résumer ainsi :

- Port-Royal se place du côté de la doctrine catholique de la présence réelle et défend par conséquent que le sacrement signifie et contient tout à la fois le corps de Jésus-Christ, dans un rapport d'occultation et de dévoilement[2] ; la formule « ceci est mon corps » doit donc être comprise au sens littéral ;
- Jean Claude, comme calviniste maintient au contraire une stricte séparation entre signe et signifié : le sacrement signifie alors le corps absent de Jésus-Christ ; la formule eucharistique doit être prise dans un sens figuré[3].

---

sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites […] On verra par ces éclaircissemens, que la raison & la foi s'accordent parfaitement […] Mais quoique ce soient des contestations Theologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres, ni moins naturelles à la Logique ; & l'on les auroit pu faire, quand il n'y auroit jamais eu de Ministres au monde qui auroient voulu obscurcir les verités de la foi par de fausses subtilités ».

[1] Pour une histoire de la controverse, voir Bost (2001), ainsi que Rosier-Catach (2014), p. 536, note 4, qui la résume. Nous donnons ici simplement les précisions suivantes : En 1664 est publiée *La Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie* ou *Petite Perpétuité*, qui constituait le *Traité* de Nicole, précédemment visé. Claude y répond en 1665. En 1669 est publiée la réplique de Port-Royal : *La Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, défendue contre les livres du sieur Claude, Ministre de Charenton*, ou *Grande Perpétuité*. La polémique s'étend jusque 1684. La *Grande perpétuité de la foi* est publiée en 5 volumes, à partir de 1669 (voir Clair et Girbal (2012), p. 378, note 56. Nous y renvoyons sous la mention suivante : Arnauld [*La Perpétuité de la foi*], en référence aux *Œuvres de messire Antoine Arnauld*, publiées par Sigismond d'Arnay, à Paris de 1775 à 1783 (43 tomes, 38 volumes).

[2] On renvoie au second tome de la *Grande Perpétuité de la foi* (1672, pour la première édition). Voir par exemple : Arnauld [*La Perpétuité de la foi*, t. 2, livre VI, chap. 8] (1781), p. 547 : « qu'il est aisé de conclure qu'elles se rapportent aussi à Jésus Christ réellement caché sous les symboles eucharistiques », cfr. Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 54 : « les symboles eucharistiques cachent le corps de Jésus-Christ comme chose et le découvrent comme symbole ».

[3] Arnauld [*La Perpétuité de la foi*, t. 2, livre I, chap. 12] (1781), p. 78 : « que les hommes ont dû prendre comme ils ont fait ces paroles, *ceci est mon corps*, dans le sens simple & naturel des paroles, qui est celui de la présence réelle, & n'entendre au contraire, toutes les autres expressions que les Calvinistes proposent comme semblables à celles-là, que dans un sens de figure & de métaphore ».

Les controverses eucharistiques ont toujours donné du grain à moudre à la réflexion sémiotique. On rappellera ici simplement que la position symboliste, s'appuyant sur une définition augustinienne qui prône la séparation du signe et du signifié, est d'abord majoritaire, et qu'après plusieurs disputes, l'une au IXe et l'autre au XIe siècle, la position réaliste est finalement adoptée, quand le quatrième concile du Latran approuve officiellement en 1215 le dogme de la présence réelle[1]. Ce dogme sera confirmé par le concile de Trente (1545-1563)[2]. On ajoutera que l'on doit historiquement à Bérenger de Tours, acteur hérétique de la controverse dans sa version du XIe siècle, la composition d'un véritable « dossier » augustinien qui constituera le lieu de passage obligé de toute discussion sacramentelle[3].

C'est ainsi que, contrairement à Arnauld qui soutient la continuité du dogme de la présence réelle (c'est le sens du titre même de *La Perpétuité de la foi*), les calvinistes insisteront sur la nouveauté d'une telle position, à grand renforts de citations aux pères de l'Eglise, et en particulier à Augustin[4]. Il s'agira dès lors pour Arnauld d'adopter une stratégie qui soit à la fois fidèle aux pères de l'Eglise au sujet de l'Eucharistie, à la doctrine augustinienne au sujet du signe, et cohérente avec le dogme catholique en général. En bref, s'il est vrai qu'Augustin dit que « les choses signifiées se peuvent affirmer des signes »[5], il ne faut pas abuser de ce principe et ce raccourci ne peut être utilisé que si l'esprit y a été préparé[6], autrement dit, si l'on a préalablement dit qu'on faisait usage de quelque chose, non en tant que chose mais en

---

[1] Rosier-Catach (2004), p. 659. Pour une reconstruction des controverses des IXe et XIe siècles, voir Rosier-Catach (2004), p. 36-53 et Marmo (2005) et les bibliographies correspondantes, ainsi que, en rapport à Port-Royal, Rosier-Catach (2014), p. 538-539.

[2] Rosier-Catach (2014), p. 537.

[3] Le texte de référence de Bérenger est intitulé *Purgatoria epistola ad Adelmannum*. Voir Rosier-Catach (2004), p. 36 et (2014), p. 538. Sur cet auteur, on doit renvoyer à l'étude inaugurale de Jean de Montclos (1971).

[4] Voir de manière exemplaire Calvin [*Institution chrétienne*, chap. X] (2008), 2 vols., O. Millet (éd.), Genève, Droz, t. II, p. 1213-1242. Il s'agit du texte français dans sa version de 1541 et du chapitre consacré aux sacrements, le baptême et la cène en particulier. Renvoyons aussi à la notice de Millet, éditeur du texte, correspondant à ce chapitre, p. 1205-1212, et sur les sources augustiniennes de Calvin l'article de Fitzer (1976).

[5] Arnauld [*La perpétuité de la foi*, t. 2, livre I, chap. 12] (1781), p. 79 : « Je ne m'amuse pas à leur contester leur principe, *que les choses signifiées se peuvent affirmer des signes*. Je le reçois tel qu'il est, & il est inutile qu'ils se mettent en peine de l'établir par quelques passages de S. Augustin, qu'ils ne manquent jamais d'alléguer sur ce sujet ».

[6] Arnauld [*La perpétuité de la foi*, t. 2, livre I, chap. 12] (1781), p. 84 : « Ce qui les a fait conclure, que si on pouvoit donner aux signes déjà établis le nom de la chose signifiée, on le pouvoit aussi dans le premier établissement : au lieu qu'il falloit conclure tout le contraire ; la même raison qui fait qu'on le peut donner aux signes établis ; faisant qu'on ne le leur peut donner quand ils ne le sont pas & qu'on les veut établir. Car quand un signe est établi, & confirmé par un long usage, on a droit de supposer quelquefois qu'il est connu comme signe, quoique ceux à qui l'on parle ne sachent pas précisément de quoi il est signe ; & ainsi on peut répondre à cette pensée, en appellant le signe du nom de la chose signifiée ».

tant que signe, ce qui n'est pas le cas du pain désigné par la formule « ceci est mon corps ». La tactique arnaldienne consiste donc ici à restreindre la portée de l'affirmation augustinienne en l'entourant de conditions pratiques la rendant conforme au dogme de la présence réelle.

La séparation du signe et du signifié qui provient de la définition augustinienne ne doit donc pas être appliquée à la formule eucharistique, ou plutôt la différence entre signe et signifié n'implique pas que ceux-ci doivent être disjoints. Quoiqu'il en soit Arnauld ne se hasarde pas à citer explicitement cette définition dans le passage central du chapitre 12 de la *Perpétuité de la foi*[1]. Il se réfère en revanche explicitement à la définition dans le troisième livre du volume III, au chapitre 1. Il s'agit encore une fois de montrer comment les ministres protestants ont abusé des passages des pères de l'Eglise[2] :

> Il faut que ceux qui font ces sortes d'objections n'aient jamais bien compris ce que c'est qu'un signe, et qu'ils n'aient pas même fait réflexion sur la définition qu'on en donne dans les écoles, et dont S. Augustin se sert dans ses livres de la Doctrine chrétienne. Le signe, dit-on, est une chose qui, outre l'idée qu'elle imprime dans les sens, porte l'esprit à en concevoir une autre. Car ils auraient conclu de là sans peine que tant que l'idée imprimée dans les sens subsiste, il est impossible que le signe ne subsiste aussi ; et qu'ainsi le pain et le vin demeurant selon l'apparence, et la même impression se faisant sur les sens, le signe subsiste tout entier, puisqu'il ne consiste qu'à exciter par cette impression qu'il fait sur les sens, l'idée des objets signifiés.

L'objection en question consiste à dire que comme, selon la doctrine catholique, le pain et le vin ne subsistent pas en tant que tels, quoiqu'il en soit de leurs accidents, ce qui tient lieu de signe ne subsiste pas non plus. Le sacrement ne serait donc pas signe, ce qui entrerait en contradiction avec la doctrine des pères de l'Eglise. Arnauld répond qu'il suffit que les apparences demeurent et frappent les sens, car ce qui fait le signe n'est pas la chose qui signifie, mais l'idée de chose et l'idée de signe. La première partie de la définition augustinienne (« le signe est une chose ») passe ainsi au second plan. Ce qui compte, c'est la coexistence des deux idées : celle qui est imprimée dans les sens par la chose (même si elle ne subsiste pas) et l'idée de ce qui est signifié, à laquelle l'esprit est porté[3].

---

[1] Arnauld [*La perpétuité de la foi*, t. 2, livre I, chap. 12] (1781), p. 78-86.

[2] Il s'agit du dernier volume publié en 1674, nous le citons d'après l'édition de 1841, publié par l'Abbé M****, t. 3, Paris, Chez l'Editeur, qui rassemble divers textes sur les différences entre catholiques et protestants : Arnauld [*La perpétuité de la foi*, t. 3, livre III, chap. 1] (1841), col. 785.

[3] Cfr. Arnauld [*La perpétuité de la foi*, t. 3, livre I, chap. 2] (1841), col. 679 : « car c'est du sacrement même de l'Eucharistie que S. Augustin dit, dans un sermon qu'il a fait aux nouveaux baptisés, rapporté par S. Fulgence et

Ce passage illustre ainsi, outre le témoignage supplémentaire de la diffusion scolaire de la définition augustinienne, un déplacement interprétatif de la définition augustinienne de la chose-signe à l'idée-signe, ou plutôt de la duplicité entre la chose qui signifie et la chose signifiée à la duplicité entre l'idée de la chose qui signifie et l'idée de la chose signifiée. Nous voyons ici déployée l'interprétation qui donne lieu à la définition de signe qui sera formulée dans le chapitre 4 de la première partie de la *Logique* : « le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere »[1].

La définition port-royaliste du signe est sans aucun doute dérivée de celle d'Augustin, et d'une certaine façon, quand on considère l'enjeu théologique des additions, elle s'en réclame. Mais le dédoublement caractéristique est transformé, et ce de deux façons. D'une part, comme nous l'avons dit, le signe ne se définit plus selon la différence ontologique entre le signe et la chose signifiée[2], mais selon la différence entre deux idées. Ceci explique d'autre part, que l'on retrouve le glissement de la signification à la représentation déjà observé dans les *Vraies et les Fausses Idées* (chap. 3. 1).

Dans ce contexte, nous avions observé un recouvrement de la représentation sur la signification – qui empêchait Arnauld de produire à cet endroit une taxonomie des signes. Cette taxonomie est en revanche présente dans le texte de la *Logique*, ce pourquoi il est nécessaire d'étudier, dans ce texte, comment s'articulent cette fois les deux notions en question.

---

par divers auteurs, que *ces choses sont appelées sacrements, parce que l'on y voit une chose et que l'on y en conçoit une autre. "Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia aliud videtur, aliud intelligitur."*»

[1] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53.

[2] Quoique les auteurs insistent également sur ce point : « tout signe demande une distinction entre la chose représentante et celle qui est représentée ». Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4, Maxime 2] (2012), p. 53.

§. 3.2. Traitements du signe dans la « linguistique cartésienne » : oblicité de la thématique et oblicité de la forme

A côté de l'approche contextualiste qui consiste à replacer le passage de la *Logique* I, 4 par rapport à son enjeu théologique, en le confrontant aux textes de la *Perpétuité de la foi*, on distingue une approche qui considère la *Grammaire* et la *Logique* de Port-Royal comme un ensemble cohérent, ce qui aboutit à insister surtout sur le versant sémantique de la sémiotique. Cette approche moins historique s'enracine notamment dans les années 60 avec l'idée chomskienne de linguistique cartésienne, attribuant à Descartes l'idée de la dimension créatrice du langage humain par opposition à la communication animale, mécanique, incapable d'innovation[1]. Cette idée a été farouchement contestée, provoquant en réaction une réévaluation du cartésianisme supposé des auteurs d'une part, et de leur rapport aux sources scolastiques d'autre part. Il n'en reste pas moins que les critiques elles aussi abordent la question d'un point de vue essentiellement linguistique, qui n'est pas le nôtre dans ce travail[2]. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'on ait saisi la pensée linguistique de Port-Royal comme le cœur de la sémantique de l'Âge classique, en l'adjoignant d'une œuvre singulière qui illustre ce qu'il n'est pas faux d'appeler, du moins à son sujet, la linguistique cartésienne : le *Discours physique de la Parole* de Géraud de Cordemoy[3].

Nous nous servirons ici de ce texte comme contre-point, pour montrer l'oblicité relative du traitement du signe dans le passage de la *Logique* I, 4. Si, chez Cordemoy, le signe est entièrement ordonné à la réflexion sur le langage, Arnauld et Nicole parlent bien des signes en général. Et pourtant la définition du signe dans le passage du chapitre 4 y est formulée de manière singulièrement contournée[4]. De même alors que l'on se trouve, avec Cordemoy, dans le cas de divisions indirectes du signe, comme c'était le cas chez Locke ou chez Bacon, on a

---

[1] *Cartesian Linguistics* paraît en 1966. Pour le texte français voir Chomsky (1969). L'ouvrage de Chomsky est ainsi précédé par Brekle (1964), qui caractérise la sémiotique de Port-Royal d'un point de vue sémantique, sur la base des seuls textes de la *Grammaire* et de la *Logique.* Chomsky s'appuie en particulier sur la 5e partie du *Discours de la méthode* et sur le dualisme cartésien, sur la logique de Port-Royal, surtout dans le chapitre « Deep and surface structure », Chomsky (2009), p. 78-92.

[2] Pour la critique de la « linguistique cartésienne » par rapport à Port-Royal, voir en particulier Joly et Stefanini (éds.) (1977), et en particulier Joly (1977). Parmi les travaux, plus ou moins critiques, issus de la veine chomskyenne, et portant sur Port-Royal citons ici ceux qui ordonnent la sémiotique à la sémantique : Breva-Claramonte (1978), Ricken (1979), Rooryck (1986), et les articles de Swiggers (1981), (1986) et (1987), orientés sur les classifications générales des signes, en référence à Peirce et à Eco, mais focalisant néanmoins sur le langage. On distingue parmi ces réactions l'attitude qui consiste à nuancer le cartésianisme des auteurs de Port-Royal, citons Simone (1969b), qui insiste sur le rapport des auteurs à Augustin et à la tradition aristotélicienne.

[3] Chomsky (2009), p. 101.

[4] Swiggers (1981) la qualifie de confuse.

bien dans la *Logique* une taxonomie, mais celle-ci est encore une fois formulée de façon telle qu'elle échappe au modèle des classements traditionnels des différents types de signes.

Cordemoy : le signe absorbé par le langage

Le *Discours physique de la parole* rejoint ce que nous avons caractérisé précédemment comme « sémiotique implicite ». En tant qu'œuvre entièrement consacrée à la communication – et pas seulement au langage, car Cordemoy attache une grande importance aux gestes mais aussi à la communication animale et angélique – elle serait même à placer au premier plan de ce panorama. La préface du traité laisse ainsi prévoir un traitement véritablement complet du thème du signe[1], et pourtant, celui-ci, paradoxalement, et en dépit d'une taxonomie cohérente, ne sera jamais défini et ne sera abordé que sous l'angle de la communication.

Comme dans l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, 'signe' est avant tout un terme définitoire du langage : parler est « donner des signes de sa pensée »[2]. Il faut remarquer d'emblée le double sens de cette expression. D'une part il s'agit, comme dans la *Grammaire de Port-Royal*, de dire que les mots sont le moyen de communiquer par des signes extérieurs et corporels, une pensée intérieure et propre à l'âme[3]. D'autre part comme chez Descartes, le langage est signe de la présence d'une âme[4].

Et cependant le signe lui-même n'est pas défini. On peut toutefois en reconstruire le sens en identifiant deux usages du terme :

- Un usage étroit, dans lequel le signe est synonyme de geste, comme dans l'expression « la voix, l'écriture, et les signes »[5] ;

---

[1] Cordemoy [*Discours physique de la parole*, Préface, §. 2] (1968), p. 197 : « Outre ces signes naturels des passions de l'âme, je découvre qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution, par lesquels elle peut exprimer tout ce qu'elle conçoit. Je montre assez sommairement le rapport & la difference de quelques uns de ces signes ».

[2] Cordemoy [*Discours physique de la parole*, Préface, §. 2] (1968), p. 196. Cette définition est répétée à plusieurs reprises, voir p. 207 : « le seul moyen de nous expliquer les uns aux autres ce que nous pensons, est de nous en donner des signes exterieurs », voir aussi p. 209.

[3] Arnauld et Lancelot [*Grammaire générale et raisonnée*, Préface] (1803), Paris, Perlet, p. 247 : « Parler, est expliquer ses pensées par des signes que les hommes ont inventés à ce dessein ».

[4] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 232 : « *Que la parole dans les hommes marque qu'ils ont une âme* ». Il faut ajouter (c'est la remarque qui fonde la thèse de Chomsky), qu'il ne suffit pas de parler pour démontrer la présence de l'âme, Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 206 : « Car il me semble que *parler* n'est pas repeter les mêmes paroles, dont on a eu l'oreille frappée, mais que c'est en profere d'autres à propos de celles-là ». Cfr. Descartes [Lettre à More, février 1649], AT V, 278-279.

[5] Cordemoy [*Discours physique de la parole*, Préface, §. 5] (1968), p. 198.

- Un usage large, dans lequel le signe englobe tout moyen communicationnel, à savoir « les gestes, les discours et les caractères »[1].

Dans cet usage général, le signe regroupe ainsi mais non exclusivement, les moyens de la communication humaine, le point commun de ces trois moyens étant d'une part le fait d'être institués et leur dissemblance d'avec les pensées qu'ils expriment, cette dissemblance étant parallèle à celle qui existe entre le corps et l'âme[2]. Dès lors, la juxtaposition de ces deux usages rend raison du caractère fluctuant de l'usage de 'signe' chez Cordemoy. On relève ainsi dans le *Discours physique de la parole* l'usage idiomatique qui consiste à juxtaposer le mot 'signe' au mot 'parole' pour englober de façon générale, et assez vague, l'ensemble des moyens de communication[3].

Et pourtant, loin de s'aligner sur cet emploi non réflexif du signe, Cordemoy présente une justification de ces usages. Il explicite ainsi cette homonymie du genre et de l'espèce : « Mais enfin, parce que la voix est le signe le plus facile, on luy a déferé le nom de *Parole*, laissant aux caracteres celuy d'*écriture*, & aux autres manieres de s'exprimer le nom de *signe*, qui est celuy du genre commun à ces trois especes ». Cette première classification est complétée par le paragraphe suivant, qui constitue la distinction, annoncée dès la préface, entre « trois sortes de signes, deux sortes d'écriture, & deux sortes de voix »[4].

---

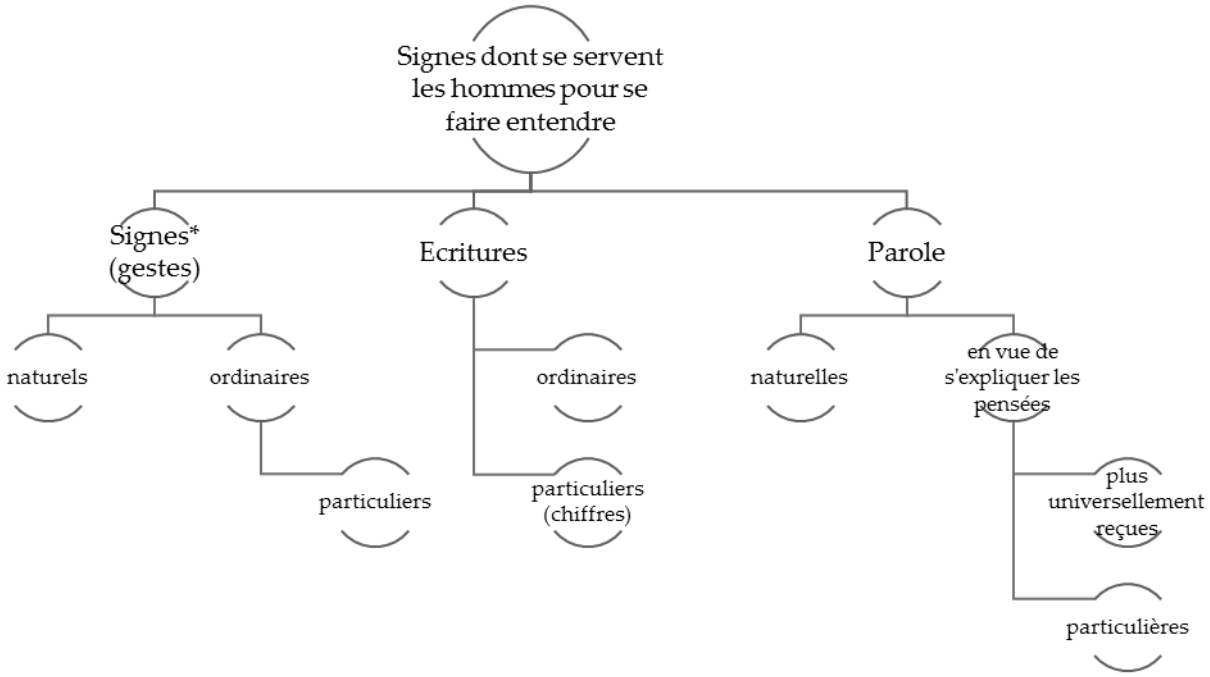
[1] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 209 : « Une des principales choses, que je trouve digne de consideration touchant ces signes, est qu'ils n'ont aucune conformité avec les pensées, que l'on y joint par institution. En effet, soit que nous exprimions nos pensées par des gestes, par des discours, ou par des caracteres, qui sont les trois sortes de signes les plus ordinaires, par lesquels nous fassions connoître nos pensées, nous voyons bien (si nous y faisons un peu de réfléxion) qu'il n'y a rien de moins ressemblant à nos pensées, que tout ce qui nous sert à les expliquer ».

[2] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 210 : « Mais ce que je trouve de plus admirable en cela, c'est que cette extréme difference qu'il y a entre ces signes & nos pensées, en nous marquant celle qui est entre nôtre corps & nôtre ame, nous donne en même temps à connoître tout le secret de leur union ».

[3] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 240 : « des signes ou des mots », « ignorance des signes et des mots », « par les signes ou par les paroles », voir aussi p. 239 : « à plusieurs signes, & à des mots ». On trouve différentes versions de cette expression chez Descartes [Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646], AT IV, p. 574 : « Je dis les paroles ou autres signes, pource que les muets se seruent de signes en mesme façon que nous de la voix » ; Malebranche [*Recherche de la vérité*, III, II, chap. 1, §. 1] (1962), p. 415 : « par des paroles ou par d'autres signes sensibles » ; Pascal, citant Lessius [*Les Provinciales*, Lettre 7] (1987), M. Le Guern (éd.), Paris, Gallimard, p. 121 : « *par des paroles ou par des signes, sive per signa* » ; Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 2] (2012), vol. 2, p. 36-37 : « by words, or other voluntary signes » ; « à sermone, vel aliis signis voluntariis ». Voir aussi, une version plus explicite chez Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal,* I, chap. 14] (2012), p. 95 : « par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées ».

[4] Cordemoy [*Discours physique de la parole*, Préface, §. 5] (1968), p. 198. Cette annonce renvoie au paragraphe intitulé, dans l'édition critique « *La difference des signes, dont se servent les hommes pour se faire entendre* », Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 234-237.

La tripartition des signes est traversée par la différence graduelle entre le particulier et l'universel, ce qui donne lieu aux sous-catégories mentionnées. Nous résumons cette classification dans le schéma suivant :



Cordemoy commence par décrire les gestes, espèce qui emprunte son nom à celui du genre. Les signes* naturels sont les mouvements du corps qui expriment les passions de l'âme. Il faut cependant faire preuve de discernement, car de tels signes peuvent être contrefaits[1]. Les signes* ordinaires et particuliers sont institués, comme le hochement de tête indique que l'on consent. Au sein même des signes* ordinaires, on devra distinguer différents degrés d'universalité, au plus bas desquels se distinguent, comme une sous-classe à part, les signes* particuliers, qui sont les gestes convenus par un nombre restreint d'individus. Ils ont ceci de différents qu'ils sont faits pour exclure le reste (qui constitue la majorité) des individus qui resteront dans l'ignorance de ce geste[2]. La deuxième espèce de signe est l'écriture, qui est

[1] Sur ce thème voir Simone (1971), p. 382.

[2] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 235 : « Les signes, que j'appelle particuliers, sont ceux dont toute une nation, ou toute une communauté ne convient pas : mais qui sont instituez entre deux personnes, ou peu d'autres, pour signifier certaines choses, dont ils ne veulent pas que d'autres s'apperçoivent ».

« un moyen de parler aux yeux »[1], et qui n'est jamais naturel, ce qui amène Cordemoy à en détailler les avantages, les inconvénients et les perfectionnements dont on la complète, à commencer par l'imprimerie. On distinguera l'écriture ordinaire instituée pour un large groupe d'individus de l'écriture codée, ou *chiffre*, qui comme le geste secret, repose sur l'exclusion de la majorité. Enfin, Cordemoy présente rapidement la troisième espèce, qu'il développe dans le reste de son ouvrage : la voix ou *parole.* Là encore, on distingue les voix naturelles exprimant les passions, de celles qui sont instituées ou pour tout un peuple ou par quelques personnes. On notera que Cordemoy ne caractérise pas cette sous-classe, comme dans le cas des gestes et des écrits, par le secret et l'exclusion, mais par la nouveauté, ce qui évoque davantage les néologismes des savants que les mots de passe des militaires[2].

Au-delà de la cohérence de son articulation, cette taxonomie reste cependant incomplète, sous deux aspects. En premier lieu, elle n'est pas exhaustive, d'abord parce que Cordemoy dit bien que les gestes, les écritures et les paroles sont les signes « les plus ordinaires »[3], et l'on peut donc supposer qu'il y en ait d'autres (les drapeaux de sémaphore en sont un exemple). Ensuite, il s'agit là seulement d'une classification des signes par lesquels nous faisons connaître nos pensées[4], autrement dit d'une classification des moyens humains de communication. Seront ainsi complètement évincés les signes de la nature, les symptômes, les signaux mécaniques, en bref tous les signes qui ne sont pas utilisés pour communiquer les mouvements de l'âme. Le second aspect est celui de l'absence de définition, absence d'autant plus flagrante que la taxonomie est très développée, et que Cordemoy insiste sur son usage du terme 'signe' comme « genre ».

Enfin, en tant qu'exclusivement communicatifs, les signes seront par conséquent toujours extérieurs et sensibles. Nul n'est besoin de s'interroger là-dessus. Dans la partie finale qui traite de la communication angélique, Cordemoy affirmera ainsi que les esprits sans corps n'ont besoin d'aucun signe, puisque le signe est une chose corporelle[5]. La partialité de la

---

[1] Cordemoy [Discours physique de la parole] (1968), p. 236.

[2] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 237 : « Les unes sont plus universellement reçûës, comme celles qui composent la langue de tout un Peuple ; & d'autres sont particuliéres à des personnes, qui conviennent entr'elles de mots tous nouveaux, pour signifier leurs pensées ».

[3] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 209.

[4] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 209.

[5] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 240 : « Car enfin l'esprit doit plus aisément appercevoir une pensée, qui est une chose spirituelle, que le signe de cette pensée, puisque ce signe est une chose corporelle. Ainsi j'estime qu'il est bien plus naturel aux esprits de se manifester, c'est-à-dire, de se communiquer leurs

classification ne doit pas empêcher de qualifier cette réflexion sémiotique comme reposant sur une conception strictement sensible du signe.

On trouve donc chez Cordemoy un traitement particulièrement détaillé du signe, mais ce traitement est entièrement ordonné à l'objet du texte qu'est la parole, ou plus largement à la communication. La réflexion porte sur « ces » signes[1], qu'il y en ait d'autres n'intéresse pas l'auteur du *Discours physique de la parole*, et, dans cette mesure, qu'il n'y ait pas de définition générale du signe est, en un sens, parfaitement cohérent. On conclura donc sur un traitement détaillé d'un signe conçu comme strictement sensible, et qui malgré le développement de la taxonomie reste un objet indéfini et présenté de façon partielle.

« Des idées des choses et des idées des signes »

Le chapitre 4 de la première partie de la *Logique de Port-Royal* s'oppose nettement au traitement des signes dans le *Discours physique de la parole*. Le langage n'est pas l'objet de l'œuvre et, en ce qui concerne le chapitre 4, il ne sera évoqué qu'à la fin du texte[2]. En un sens, l'enjeu théologique, qui en constitue la toile de fond, recentre et élargit le propos.

Le signe apparaît d'emblée comme étant thématisé de façon générale et directe : il est défini et les trois divisions qu'énumèrent les auteurs couvrent l'ensemble des signes possibles. Plus exactement : chacune de ces trois divisions couvrent l'ensemble des signes possibles. Sont ainsi choisies parmi les « diverses divisions des signe » que l'on peut faire, celles que « sont de plus grande utilité »[3] :

- La première concerne la possibilité de la connaissance. Elle distingue les signes certains (« comme la respiration l'est de la vie des animaux ») des signes probables (« comme la

---

pensées par elles-mêmes & sans aucun signes, que de se parler, c'est-à-dire de se communiquer leurs pensées par des signes, qui sont d'une nature si differente de celle des pensées ».

[1] Cordemoy [*Discours physique de la parole*] (1968), p. 209 : « & j'ay dit seulement que *parler* étoit donner des signes de sa pensée. Mais puisque le peu de réflexion que j'ay faite sur ces signes, m'a dejà découvert une verité si importante, & que d'ailleurs je voy que ces mêmes signes sont le seul moyen d'entretenir entre les hommes la societé ; je veux, autant qu'il me sera possible, en observer les differentes especes avec leurs proprietez, & tâcher d'en découvrir toutes les merveilles, pour en reconnoître toues les utilitez ».

[2] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 54 : « Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées & les caracteres des mots. On expliquera en traitant des propositions, une verité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut en quelques occasions affirmer les choses signifiées ». Les auteurs renvoient ainsi à l'addition du chapitre 14 de la deuxième partie : « Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses », voir Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, II, 14] (2012), p. 156.

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53. Foucault (1966), p. 72, identifie les trois critères comme « la certitude de la liaison », le « type de la liaison », et l'« origine de la liaison ».

pâleur n'est qu'un signe probable de grossesse dans les femmes »). Il s'agit d'un critère épistémique, d'origine aristotélicienne et largement répandu depuis lors.[1]

- La deuxième division sépare les signes joints aux choses auxquelles ils renvoient des signes disjoints de ces mêmes choses. On peut parler d'un critère rhétorique ou tropique : il s'agit de se demander si la relation est métonymique (la partie désigne le tout, dans le cas où le signe appartient à l'ensemble qu'il désigne) ou métaphorique (la relation établit une équivalence entre des domaines éloignés, quand le signe est séparé de ce à quoi il renvoie). Son origine est moins évidente. Le linguiste Brekle la ramène à la tradition alchimiste du Moyen-Âge tardif[2]. En effet, si, comme le dit Paracelse, l'externe visible est toujours signe de l'intérieur invisible (comme l'expression du visage indique les mouvements de l'âme, ou comme les symptômes indiquent les maladies), le symbolisme s'élargit dans la doctrine des signatures qui disjoint le signe de la chose signifiée (la forme de la plante rappelle celle de l'organe qu'elle peut soigner)[3]. Alors que les exemples de la première division présentaient une forte homogénéité (de par leur contexte biologique et leur origine aristotélicienne), l'exemple des signes joints et des signes disjoints accuse une forte rupture, ce qui rend d'autant plus difficile l'identification de l'origine de la division. Les signes joints sont ainsi, outre les expressions du visage et les symptômes, l'arche comme signe de l'Eglise, les temples matériels comme signes des fidèles, la colombe comme signe du Saint-Esprit et le lavement du baptême comme figure de la régénération

---

[1] Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70a] (2007a), p. 359 et [*Rhétorique*, I, 2 / 1357b] (2007b), p. 133-135. Dans les *Analytiques Premiers*, la division fait même partie intégrante de la définition : « Le signe, au contraire, veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire, soit probable ». On trouve l'exemple de la pâleur comme signe probable de grossesse dans ces deux passages d'Aristote. L'exemple de la respiration comme preuve de la vie des animaux semble avoir son origine dans [*De l'âme*, 404a] (1988), p. 15, où Aristote résume les doctrines de Démocrite et Leucippe : « C'est pourquoi la respiration est <pour eux> le caractère essentiel de la vie ». Aristote cependant n'utilise ni 'τεκμήσιον' ni 'σημεῖον' mais 'ὅρος', dont le sens primitif est celui de 'limite' (voir note 3 à la même page). En revanche Thomas d'Aquin, commentant le passage, donne : « Et ad hoc habebat unum signum, quod uoluit Democritus *terminum* uite, id est rationem, consistere in respiratione, licet insufficienter, quia non omnia uiua respirant », voir Thomas d'Aquin [*Sentencia libri de Anima*, I, cap. 3] (1984), p. 15. Si la respiration n'est pas le signe de la vie en général, elle est signe certain de la vie des animaux. Comme le note Manetti (1987), p. 146, chez les Stoïciens, l'usage de 'τεκμήσιον' disparaît. La division trouve cependant un équivalent dans la division d'origine hellénistique entre signe commun et signe propre. Voir Philodème [*Des signes*, 1, 2-4, 13] (2001), dans A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, p. 226-227.

[2] Brekle (1964), p. 111.

[3] Paracelse [*Liber de Podagricis et suis speciebus et morbis annexis*, I, *Physionomia*] (1929), dans *Sämtliche Werke.* I. Abteilung. *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften.* Band I *Früheste Schriften ums Jahr 1520 verfaßt*, K. Sudhoff (éd.), München-Berlin, Druck und Verlag R. Oldenbourg, réimp. 1996, Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms Verlag, p. 322 : « nun aber ist nichts außen, es sei ein anzeigen des innern ». Et, par exemple, Paracelse [*Elf Traktat von Ursprung, Ursachen, Zeichen und Kur einzelner Krankheiten*, I. *Wassersucht, Materia*] (1929), p. 13. Voir Bianchi (1999), p. 183-185.

spirituelle. L'exemple des signes disjoints se réclame de l'exégèse biblique, où les événements de l'Ancien Testament annoncent ceux du Nouveau Testament. Cette division donnera lieu à un développement en 4 maximes.

- La troisième division reprend la division traditionnelle entre signe naturel (comme une image dans un miroir pour celui qu'elle représente) ou conventionnel (comme le sont les mots pour les pensées et les caractères – les traces écrites – pour les mots), dont on a déjà dit qu'elle était le résultat d'un amalgame, dès la fin du XIIe siècle, de la division augustinienne entre signes naturels non intentionnels, et signes donnés, ou intentionnels et de la division d'origine aristotélicienne entre signe naturel et signe d'institution (conventionnel)[1]. On pourra parler d'un critère causal. La question est alors de savoir si la relation est ontologique ou psychologique. Les exemples sont encore une fois hétérogènes : l'image dans le miroir comme exemple de signe naturel est à reconduire aux textes médiévaux sur la représentation[2], l'exemple du mot comme signe institutionnel se rattache tant au texte du premier chapitre du *Peri Hermeneias* qu'à celui du *De Doctrina Christiana*[3].

Au contraire de ce qu'on observait chez Cordemoy, ces divisions prennent en compte l'ensemble des signes. Plus encore elles procèdent, pour paraphraser Couto qui affirmait ceci des divisions entre signe formel et instrumental et entre signe naturel et d'institution, de différences propres, intrinsèques et maximalement opposées[4]. Mais précisément, on ne trouve dans le texte de Port-Royal aucune justification de ce genre. Ces divisions sont proposées parce qu'elles sont *utiles*, parmi d'autres que l'on *peut* faire[5]. L'ordre d'énumération ne témoigne en rien d'une quelconque hiérarchisation. En outre, comme on l'a montré, bien que l'on ait affaire à des divisions traditionnelles, elles proviennent de traditions

---

[1] Voir plus haut, chap. 1, §. 2.1.

[2] Sur la cause et l'effet, l'effet résultant de l'image de la cause, quand l'homme est vu dans son reflet dans le miroir, voir Thomas d'Aquin [*Summa contra Gentiles*, III, cap. 49] (1926), dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 14 : *Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, liber tertius, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Romae, Typis Riccardi Garroni, p. 134a ; voir aussi [*Quaestiones disputatae de veritate,* q. 2, art. 6] (1970a), p. 65a-67a. Sur l'utilisation de la métaphore du miroir dans le débat autour de la doctrine thomiste du verbe mental, et en particulier dans sa critique par Pierre de Jean Olivi, voir Panaccio (1999a), p. 190-192.

[3] Aristote [*De l'Interprétation,* 1 / 16a] (2008), p. 89-90 et Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, II, 3] (1962a), p. 33.

[4] Couto [*Conimb., In libros de interpretatione,* I, 1, q. 2, art. 1] (2001), p. 58 : « Praeferimus has divisiones, quia procedunt per proprias et intimas differentias signorum et maxime oppositas ».

[5] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53 : « On peut faire diverses divisions des signes ; mais nous nous contenterons ici de trois qui sont de plus grande utilité ».

hétérogènes, dont la disparité est renforcée par les exemples utilisés. La question qui se pose est donc la suivante : à quoi sont *utiles* de telles divisions ?

Faisons abstraction un instant de la structure apparente du texte : des noms des divisions et des exemples que l'on a décrit précédemment[1]. Le passage ainsi dépouillé de cet habillement nous laisse devant l'ordre d'une démonstration qui réintègre le texte dans son cadre théologique.

Cette démonstration se présente comme un mode d'emploi d'utilisation des signes, de recommandations sur les écueils à éviter pour ne pas s'y tromper. Tout d'abord, si les auteurs condamnent de façon traditionnelle la confusion du signe probable et du signe certain (de la preuve), ce n'est pas tant en vue de la certitude de la connaissance que parce que cette confusion fait du signe ce qu'il n'est pas, à savoir une cause : « La plûpart des jugemens temeraires viennent de ce que l'on confond ces deux especes de signes, & que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause »[2]. La distinction du signe et de la cause empêche dès lors de conclure de la présence du signe la présence ou l'absence de la chose signifiée, ce qui nous amène à la première des quatre maximes qui découlent de la deuxième division[3]. C'est la nature particulière du signe, et non sa seule présence, qui permettra de juger de l'absence ou de la présence de la chose signifiée : si c'est un signe probable, on ne peut rien en conclure car la chose signifiée peut avoir d'autres causes, si c'est un signe certain, il faudra distinguer selon que l'on sait que cause et effet co-existent (comme la cendre chaude pour le feu) ou non (comme le sol mouillé indique une pluie passée).

Si signe et chose signifiée co-existent, il faut cependant, d'après la deuxième maxime, maintenir la différence nécessaire entre chose représentante et chose représentée. Et cependant une distinction d'état suffit (comme un homme dans sa chambre se représente prêchant). Une même chose peut donc être à la fois chose et signe, et dans ce cas elle pourra cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe. Ce n'est pas le cas de la représentation imaginaire, mais c'est celui des cendres chaudes pour le feu et surtout – le texte atteint là son

---

[1] Marin (1983), p. 131, indique ainsi le caractère sous-jacent de la structure du texte : « mais les trois divisions des signes sont soustendues par un autre réseau articulatoire constitué par les exemples ».

[2] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53.

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53 : « 1. Qu'on ne peut jamais conclure précisement ni de la présence du signe à la présence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes ; ni de la présence du signe à l'absence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses présentes ».

point d'acmé – celui des symboles eucharistiques qui « cachent le corps de JESUS-CHRIST comme chose, & le decouvrent comme symbole »[1]. Les trois exemples cependant se rejoignent sur un point capital, celui de la définition du signe comme co-existence de deux idées, qui est déployée dans la quatrième maxime, accusant ainsi la circularité du texte :

> 4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste, c'est-à-dire tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose serait détruite en sa propre nature

L'indifférence de la subsistance réelle de la chose qui fait signe est illustrée par l'exemple de l'arc-en-ciel[2], signe de l'alliance, dont il importe peu que les couleurs soient véritables, et bien sûr du pain de l'Eucharistie, qui ne subsiste pas en tant que tel, ce qui permet la présence réelle du corps du Christ, bien que les sens reçoivent toujours la même impression, cette impression cachant comme chose ce qu'elle découvre comme signe.

Ceci posé, il reste à expliciter le sens de la formule eucharistique. C'est cette transition que marque la troisième et dernière division, qui, plus que d'ajouter une troisième division, permet surtout de renvoyer au chapitre 14 de la deuxième partie, dernière addition de la cinquième édition de la *Logique* : « On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut, en quelques occasions, affirmer les choses signifiées ». Il s'agira alors de montrer quelles sont les règles à adopter pour formuler des propositions sur les signes institutionnels « qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on [les] entend » et que le Christ « n'aurait pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes et sans les tromper », et qu'ainsi la formule « Ceci est mon corps » est à comprendre « au sens de realité, & à en exclure le sens de figure »[3].

La véritable cohérence de ce texte réside dans la structure argumentative de la démonstration de la présence réelle et non dans une taxonomie qui n'a rien de systématique. Si l'on en revient au début du texte, on s'aperçoit que l'enjeu théologique rend également raison du caractère tortueux de la formulation première de la définition.

---

[1] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 54.

[2] Il est utilisé par Couto comme exemple de signe qui est à la fois naturel et d'institution, ainsi que comme exemple de signe commémoratif. Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 2, art. 1 et 2] (2001), p. 55 et 62. Voir plus haut, chap. 1, p. 104-106.

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, II, 14] (2012), p. 160.

Certes, contrairement à Cordemoy, et à la majorité des auteurs non scolastiques de l'Âge classique, les auteurs de Port-Royal définissent le signe. Et pourtant cette définition est dirigée à autre chose qu'à la simple caractérisation de son objet. Cet effet est produit d'abord par le fait que le chapitre n'a pas pour but d'exposer une doctrine des signes, mais de différencier les « idées de choses » et les « idées de signes ».

La subordination de la définition du signe à une réflexion psychologique, en particulier au début d'une logique, tend à rapprocher le passage des logiques traditionnelles, qui définissaient le signe dans la discussion des termes, que Port-Royal remplace par les idées, autrement dit par la « première action de l'esprit, qui s'appelle *concevoir* », qui sera suivi des actions de juger, raisonner et ordonner[1].

Mais la définition du signe est, de façon sous-jacente, encore plus étroitement subordonnée à une argumentation théologique précise qui est celle du sens littéral de la formule eucharistique. Cette subordination étroite se caractérise dès lors, de façon originale, par d'un côté, le caractère tortueux de la définition du signe, de l'autre par l'absence de la référence à Augustin qui aurait été attendue à cet endroit.

La définition apparente est en effet comme parfaitement incorporée au reste du texte qui vise moins à décrire un phénomène qu'à en exposer les conditions d'utilisation. Il s'agit de savoir quand l'utilisateur a raison de considérer quelque chose comme chose et quand il est en revanche justifié de considérer quelque chose comme signe[2] :

> Quand on considere un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vûe de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes et les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere.

---

[1] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I] (2012), p. 39. Un tel rapprochement correspond à la ligne interprétative qui s'oppose à ceux qui ont fait de Port-Royal, à partir de Chomsky et de Foucault, le paradigme moderne de la logique et de la grammaire de l'Âge classique. Raffaele Simone, traducteur du texte en italien, défend ainsi une position fermement historiciste, qui fait de la logique de Port-Royal non pas l'anticipation d'idées modernes mais la conclusion d'une tradition que l'on peut qualifier d'archaïque. Simone (1969b), p. XXXVI : « non un'anticipazione di idee moderne e attuali, sì la conclusione (considerata ancora per secoli definitiva) di una tradizione logico-linguistica che si può sensatamente definire arcaica ». Dans une même optique, voir aussi récemment Ariew (2015) Sur la structure de la *Logique de Port-Royal*, comparée aux logiques traditionnelles, voir Wahl (2008).

[2] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 52-53.

Plusieurs éléments portent à qualifier cette définition d'indirecte. On voit tout d'abord la différence formelle d'avec les formulations directes du type « Signum est » que l'on avait toujours trouvées dans les textes scolastiques. Dans le texte de Port-Royal, on n'obtient la définition que sur la base d'une reconstruction : le signe est l'objet que l'on ne regarde que comme en représentant un autre. Ensuite, c'est avant tout une intention de l'esprit qui est décrite. Tout objet, en fait, peut être signe. Il suffit pour le rendre tel de « porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter ». Enfin, et c'est ce que nous allons maintenant développer, le signe est un objet qui enferme – c'est là sa différence spécifique, par rapport à tous les autres objets – deux idées, l'une (celle de la chose représentante), excitant l'autre (celle de la chose représentée). Si l'on retrouve ici le critère de la connaissance préalable qui caractérisait le signe instrumental, ou le signe dans sa définition augustinienne, le filtre cartésien (le signe est un *objet* de l'esprit) s'ajoute à l'arrière-plan théologique déjà mise en lumière. Il s'agira dès lors de montrer que, malgré l'influence augustinienne très forte qui est à l'œuvre dans ce passage, ces deux contextes auront pour une conséquence majeure, celle de la disparition de la référence explicite à Augustin.

§. 3. 3. Le voile jeté sur la référence augustinienne

Après avoir montré l'oblicité formelle qui caractérise la définition et la taxonomie des signes dans la *Logique de Port-Royal*, il nous faut maintenant conclure en y montrant le statut paradoxal d'une conception augustinienne qui perdure, mais se trouve transformée par l'usage des lexiques de la signification et de la représentation d'une part, et par la disparition de la référence à Augustin d'autre part.

Une telle conception augustinienne du signe avait déjà été mis en lumière par André Robinet dans *Le langage à l'âge classique*[1], qui se place en critique de l'identification foucaldienne entre représentation et Âge classique, et rappelle combien l'Âge classique emprunte à Augustin au sujet du signe, en particulier au sujet de la transparence, la philosophie du « ne que » étant pleinement à l'œuvre chez Augustin. Dans une visée plus largement sémiotique, Meier-Oeser dénonce le présupposé de Foucault qui considére la philosophie de la nature hermético-platonicienne comme la seule forme du savoir au XVIe siècle, éludant ainsi le discours scolastique aristotélicien, ce qui le conduit à percevoir une rupture dans la *Logique* de Port-Royal alors que celle-ci ne serait que continuation, profondément traditionnelle en ce qu'elle marque un retour à la définition augustinienne du signe[2]. Enfin, dans un article intitulé « Port-Royal et l'analyse augustinienne du langage », Martine Pécharman, se concentre d'abord sur les passages proprement sémantique de Port-Royal, issus de la *Grammaire générale et raisonnée* mais aussi de la *Perpétuité de la foi*, ainsi que des *Ecrits sur le formulaire*[3], pour montrer que si l'on y trouve bien l'affirmation, conforme à la linguistique augustinienne, de l'impénétrabilité du corps et de l'âme, et donc la nécessité d'en passer par des signes sensibles, le langage n'est en revanche pas subordonné à un discours intérieur qui serait inatteignable. En revanche, quand on passe de la question proprement sémantique au passage de la *Logique*, I, 4, qui concerne les signes en général, les Messieurs de Port-Royal marquent selon Pécharman un retour à la définition augustinienne du *De Doctrina Christiana* et réaffirment le dédoublement entre la chose qui s'offre aux sens et la chose signifiée[4].

---

[1] Robinet (1978).

[2] Meier-Oeser (1997), p. 261.

[3] Arnauld [*Ecrits de Pascal, Nicole, Arnauld et Domat sur la signature du formulaire* (novembre 1661 – janvier 1662). M. Arnauld – Dixième Maxime] (1992), dans *Œuvres Complètes de Blaise Pascal,* vol. III (1657-1662), J. Mesnard (éd.), t. IV, Bruges, Desclée De Brouwer, p. 1242-1243, Paris, Desclée de Brouwer. Voir Pécharman (2007a), p. 120-121.

[4] Pécharman (2007a), p. 124-130 en particulier.

C'est dans le sillage de ces études que l'on se placera pour affirmer une conception augustinienne du signe à l'œuvre dans le chapitre 4 de la première partie de la *Logique*, bien que l'on doive caractériser ce même passage par un usage parfois trouble des termes, qui s'inscrit dans la continuité de l'oblicité formelle décrite dans le paragraphe précédent, ainsi et surtout que par l'étrangeté de l'absence de toute référence explicite à Augustin.

Au fil du lexique du signe : fidélité à l'augustinisme

On a montré au début de ce chapitre qu'Arnauld, dans les textes relatifs à la querelle des idées, qui l'oppose à Malebranche, utilisait les termes de représentation et de signification de manière indifférenciée. De la même façon, on constate tout au long du texte du chapitre 4 de la *Logique* un usage synonymique des termes de 'signe' et de 'représentation', auxquels il faut ajouter celui de 'figure'. Ainsi l'expression « de la présence du signe à la présence de la chose signifiée » dans la première maxime, trouve son écho dans « la distinction entre la chose représentante & celle qui est représentée » dans la seconde, qui se conclut par « une même chose peut être dans un certain état chose figurante, & dans un autre chose figurée »[1]. En particulier, le représenter et le signifier sont utilisés à de trop nombreuses reprises dans le texte pour qu'on puisse s'y tromper. Les deux verbes se rapportent aux mêmes sujets : « on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre » « et ce premier objet s'appelle signe » ; ou encore « la chose qui représente », « la chose signifiée ».

On voit dans ces derniers exemples que la représentation/signification s'affirme aussi bien de la chose que de l'objet. Qu'elle s'applique à ce dernier, on ne saurait en douter. En revanche dire que la chose elle-même signifie, c'est faire un usage métonymique du terme. Car le début du texte précise bien que le signe est un objet que l'on regarde d'une certaine façon et qui renferme deux idées. Il n'y a donc pas des choses et des signes mais des choses que l'on peut regarder ou non comme nous en représentant une autre. Un tel usage renforce l'effet de nivellement du vocabulaire déjà remarqué.

---

[1] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53-54. Si l'on peut dire que l'emploi de « figure » module sans doute le premier terme en fonction de l'exemple qui est celui de l'imagination (un homme dans sa chambre se représente prêchant), on retrouve toutefois le terme plus loin, alors qu'il ne s'agit plus de cet exemple, au début de la quatrième maxime : « L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée ». « Symbole » vient s'ajouter à la liste dans l'exemple de l'eucharistie dans la troisième maxime : « Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de JESUS-CHRIST comme chose, & le decouvrent comme symbole ».

Ce même aspect s'explique aussi par le fait qu'il ne s'agit pas dans ce passage de définir le signe. Le chapitre, qui s'intitule « des idées de choses, des idées de signes » porte précisément sur la notion d'idée. On pourrait ainsi être tenté d'opposer ce nouveau couple, à celui, dont il tient son origine, des *res* et des *signa*, qui structurait l'analyse du *De Doctrina Christiana.* Chez Augustin cependant, la division n'est pas ontologique, mais fonctionnelle et relative[1]. Comme dans la *Logique* toutes les choses peuvent être regardées comme signe, chez Augustin l'homme est libre de considérer comme signe une chose qui n'avait encore jamais été considéré comme telle. Les choses s'opposent aux signes en se définissant par leur caractère transitif : un signe est toujours signe de quelque chose. C'est donc toujours l'intention de l'esprit qui fait le signe.

C'est pour cela que la nature du signe est fonctionnelle. Il consiste à exciter l'idée de la chose représentée par l'idée de la chose qui représente. On doit donc dire qu'en dépit de l'usage indifférencié précédemment mis en lumière, la définition présente clairement le signe dans son rapport au représenter. Or, là encore, on retrouve la duplicité qui caractérisait les définitions scolastiques du signe instrumental, bâti sur le socle de la conception augustinienne du signe[2]. Les auteurs de Port-Royal insistent en effet tant (1) sur la différence entre le signe et ce à quoi il renvoie, qui rappelle le « aliquid aliud a se » des scolastiques[3], que (2) sur la discursivité du processus sémiotique qui fait écho au critère de la connaissance préalable (le signe contient deux idées et sa nature consiste à « exciter la seconde par la première »). Enfin (3) le signe fait toujours appel à la sensibilité.

Ce dernier point est le plus délicat, car la définition du signe ne fait pas mention du rôle des sens. C'est la suite du texte qui nous permettra d'affirmer celui-ci. On peut cependant déduire du titre même du chapitre et de la définition que l'idée – ce dont en premier lieu il s'agissait quand il y avait doute sur l'applicabilité de la définition augustinienne – n'est pas à considérer comme signe. 'Chose' et 'signe' viennent qualifier deux types différents d'idées, deux sortes d'orientation de l'esprit. Plus loin, la définition de signe comme contenant de

---

[1] Augustin [*De Doctrina Christiana*, I, II, 2] (1962a), p. 7 : « Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed rex per signa discuntur ». Voir Manetti (1987), p. 237 et Simone (1969a), p. 105.

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 1] (2001), p. 38 : « Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire » ; Poinsot [*Log.* I, *Summul*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 10a : « Signum instrumentale est, quod ex praeexistente cognitione sui aliquid aliud a se repraesentat ».

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 53 : « tout signe demande une distinction entre la chose représentante & celle qui est représentée ».

deux idées montre également que le signe n'est pas une idée. Inversement, l'idée n'est jamais citée comme exemple de signe. Le seul cas pouvant faire problème est celui de l'homme qui, alors qu'il est dans sa chambre, se représente comme prêchant. Mais il s'agit plutôt ici d'une métaphore intégrée dans la formulation de la deuxième maxime, qui constitue de plus le passage où se mêlent de façon la plus caractéristique les termes de 'signe', 'représentation' et 'figuration'.

Tous les autres exemples sont des exemples de signes sensibles : sont cités tout au long du chapitre les cartes, les tableaux, la respiration, la pâleur, l'air du visage, les symptômes, l'arche, les « temples matériels », la colombe, le « lavement du baptême », les « sacrifices de l'ancienne loi », la cendre, la « forme empruntée par l'ange », les « symboles eucharistiques », les « couleurs de l'arc-en-ciel », l'« image dans un miroir », et enfin les mots, et les « caractères » (autrement dits les traces écrites)[1].

Mais surtout, la quatrième maxime indique expressément le caractère essentiel de la sensibilité du signe : « 4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste, c'est-à-dire tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose seroit détruite en sa propre nature »[2]. C'est le cœur de la démonstration de la *Perpétuité de la foi* qui est reformulé ici. Le parallélisme avec la définition du *De Doctrina Christiana* est flagrant, et le passage est très clair : l'idée de signe surgit d'une impression des sens. Le signe est toujours sensible au sens littéral du terme : non pas parce que la chose qui fait signe est matériellement présente, mais parce que ce que les sens en reçoivent est effectif.

Le chapitre IV de la première partie de la *Logique de Port-Royal,* connu pour être l'exemple le plus fameux de la conception classique des signes, concorde donc avec un retour à une conception strictement instrumentale du signe. Cependant, et c'est là le paradoxe de ce passage, le chapitre IV ne contient aucune référence à Augustin.

---

[1] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 52-54.

[2] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 54.

L'éclipse augustinienne

Au début de ce chapitre, nous avions convoqué le texte d'Arnauld, issu de la *Défense* dans lequel apparaissait la définition augustinienne du signe, explicitement citée. Nicole, que l'on considère en général comme l'auteur des additions du cinquième état de la *Logique*, et donc comme celui du chapitre 4 de la première partie, cite lui aussi, à plusieurs reprises une telle définition[1] :

> S. AUGUSTIN dit qu'un signe *est quod praeter rem quam exhibet sensibus, aliud animo repraesentat*.
>
> Il faut donc deux idées pour un signe, l'une pour le signe représentant, l'autre pour la chose représentée, que l'on connoist par le signe. Le signe excite l'esprit mais il faut qu'en vertu de cette excitation, il se forme une idée distincte de la chose représentée ; mais si on n'a qu'une seule idée, on ne voit point du tout la chose représentée, parce qu'on ne voit point le signe comme signe, mais comme chose

Dans cette lettre à Arnauld de 1684, Nicole reformule un an après la parution de l'édition augmentée de la *Logique*, le passage de la définition. Ce texte complète le passage, justifiant ainsi l'origine – si celle-ci était encore à démontrer – de la conception port-royaliste du signe. La citation cependant est loin d'être exacte. Ceci est d'autant plus frappant qu'Arnauld dans la *Défense*, citait le texte avec une fidélité bien plus grande[2]. Dans la lettre de Nicole, la structure syntaxique est calquée sur celle de la définition du *De Doctrina Christiana*[3]. Lexicalement la première partie est assez similaire, à l'exception du verbe « exhibet » qui remplace l'original « ingerit ». Leurs sens se recoupent, mais l'*exhibere*, attenant au vocabulaire de la représentation, y compris dans son sens le plus concret de spectacle, constitue un témoin supplémentaire du repli de la signification sous la représentation. La

---

[1] Nicole [*Lettre à Arnauld du début février 1684*] dans Malebranche [*Correspondance et Actes*], *OC*, t. 18, p. 288. Voir aussi Nicole [*Lettre à Arnauld du 12 avril 1684*] dans Malebranche [*Correspondance et Actes*], *OC*, t. 18, p. 303-304 : « L'idée commune que l'on a d'une chose qui represente, *c'est-à-dire d'un signe* est celle meme que St. AUGUSTIN en a eue lorsqu'il définit un signe *quod praeter speciem quam exhibet sensibus aliud quid animo repraesentat*. Ainsi un signe ou chose representative renferme necessairement deux qualitez I° d'estre connû par l'Esprit comme chose, 2° et de passer l'esprit à une autre chose par le rapport qu'elle y a. Or la perception semble manquer de la 1re qualité. Elle connoist mais elle n'est pas connue. Elle montre le but mais elle ne se montre pas elle meme. On voit l'objet par elle mais on ne voit point l'objet en elle, et par le rapport qu'elle y a. Elle est donc simplement perceptive mais elle n'est pas representative parce que pour estre représentative il faut estre connu et faire connoistre ». Robinet en note à l'édition critique renvoie pour ces deux textes au passage d'Arnauld [*Défense*], (1775-83), t. 38, p. 587, pour la citation de la définition augustinienne, sans référence cette fois. Voir aussi Meier-Oeser (1997), p. 374-375.

[2] Arnauld [*Des Vraies et des fausses idées.* Annexe 2. *Défense d'Arnauld*] (2011), p. 244, déjà citée : « la définition célèbre, qu'a donnée S. Augustin du signe sensible, se peut appliquer à toutes les autres sortes de signes. *Signum est quod praeter species quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in cognitionem venire*. »

[3] Augustin [*De Doctrina Christiana*, II, 1, 1] (1962a), p. 32 : « Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire ».

seconde partie est profondément reformulée. On perd le « aliquid aliud » qui visait la diversité de la chose signifiée et de la chose qui fait signe, sans doute pour permettre, tout en maintenant la duplicité, d'affirmer qu'une chose dans un état peut représenter la même chose dans un autre état[1]. Le reste est raccourci et simplifié : « anima » remplace « cogitatio », et le « repraesentare » fait finalement écho à l' « exhibere » qui débutait la définition. Dans le chapitre 4 comme dans la lettre de Nicole nous avons donc affaire à une définition reformulée en fonction de l'aplatissement du vocabulaire de la signification sur celui de la représentation, mais néanmoins cohérente avec l'essence de la définition augustinienne, à savoir le caractère sensible du signe et sa duplicité. Il est donc d'autant plus frappant de constater, dans le chapitre de la *Logique*, la disparition de toute référence à Augustin.

Certes le rapport des modernes non scolastiques aux autorités est rarement explicite, ce en quoi ils se démarquent des scolastiques. Ces derniers accordent une importance extrême à la légitimation auctoriale de leur doctrine (il est important de ne pas introduire d'éléments nouveaux, ou tout du moins de ne pas paraître le faire), et avec le temps et l'intérêt croissant pour la philologie, ces références tendent à se faire de plus en plus précises (le *corpus conimbricensis* en est un exemple). D'autre part, on doit bien admettre que le chapitre 4 ne contient de référence à aucun auteur, bien qu'Arnauld et Nicole aient pu faire usage d'autres autorités, comme on a pu le voir à travers les diverses provenances des exemples.

Cependant, si l'un des caractères de la modernité de l'*art de penser* de Port-Royal est la condensation des développements de la logique et l'allègement des références, cette dernière n'est en aucun cas une règle absolue. Sans faire une liste exhaustive des nombreuses références revendiquées par Arnauld et Nicole, on compte un nombre conséquent de références à Montaigne, Descartes, Pascal, Gassendi chez les modernes[2]. En ce qui concerne

---

[1] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 4] (2012), p. 54.

[2] Clair et Girbal (2012), p. 423-429 donnent un index des personnes et des ouvrages cités dans la *Logique de Port-Royal.* On compte 7 références explicites à Montaigne. Les renvois à Descartes sont peu nombreux mais très précis. Voir en particulier Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, 5] (2012), p. 56 (renvoi au chap. 2 de la *Dioptrique*) et, à propos de l'analyse, Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, IV, 2] (2012), p. 300, note : « la plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions, a été tiré d'un manuscrit de Descartes, que M. Clerselier a eu la bonté de prêter ». L'index recense 4 références à Pascal, avec des renvois explicites à *De l'esprit géométrique*, au *Traité de la pesanteur de la masse d'air*, et aux *Pensées*. Dans le premier discours, les auteurs revendiquent l'emprunt pascalien, en particulier pour ce qui concerne le chapitre 9 de la première partie, sur les définitions de noms et les définitions de choses : Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, Discours I] (2012), p. 21. On compte enfin 7 références explicites à Gassendi, avec des renvois à l'*Examen R. Fluddi*, à l'*Institutionis Logicae*, et à la *Physicae*. Ajoutons, entre autres les noms de Francis Bacon, Campanella, Clauberg (« Clauberge », p. 237), Fludd, Galilée, Lulle, Paracelse, Ramus, Vanhelmont, Vaugelas. On ne relève pas de renvoi aux commentaires ou aux manuels des auteurs de la scolastique tardive que nous avons étudiés.

les antiques, on note d'abord qu'Aristote est cité tout au long de la *Logique*[1], ensuite qu'on assiste à une expansion magistrale des références latines : Virgile, Cicéron et Quintilien sont parmi les auteurs les plus cités, et fournissent à la *Logique* de nombreux exemples[2]. Enfin, Arnauld et Nicole mentionnent les différents courants de la philosophie antique, en évoquant les opinions des « pyrrhoniens », des « académiciens », des « épicuriens »[3].

Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal ne sont donc en rien avares de références. Et ceci vaut également vis-à-vis d'Augustin qui est sans doute l'autorité citée, littéralement, la plus abondamment (près de trente fois) et la plus précisément, en latin ou traduit en français. Il est notamment utilisé dans des passages-clefs, comme par exemple dès l'ouverture de la *Logique*, lorsqu'il s'agit de définir, négativement, les idées[4].

Et pourtant le chapitre 4 ne fait pas référence à l'autorité augustinienne. Certes, en dépit de l'élision du nom d'Augustin, on aurait pu y trouver un calque même inexact, de la définition du signe du *De Doctrina Christiana* ou du *De Dialectica.* Mais ce n'est pas le cas. On doit donc conclure à une conception strictement instrumentale du signe à l'œuvre dans le texte paradigmatique du chapitre 4 de la première partie de la *Logique* de Port-Royal, cette conception concordant avec l'augustinisme affiché des auteurs, rendant ainsi l'absence de toute référence explicite à l'évêque d'Hippone dans ce passage encore plus caractéristique.

Port-Royal aura ainsi traversé de part en part ce chapitre consacré aux absences du signe à l'Âge classique. Cette présence lui restitue son rôle de paradigme, mais de paradigme paradoxal. A travers un regard complexif, qui englobe, non seulement le texte de la *Logique*, mais aussi ceux des *Vraies et des fausses idées* et de la *Défense* d'Arnauld, ainsi que de sa *Perpétuité de la foi*, on met au jour l'opération de recouvrement de la signification par la

---

[1] Parmi les très nombreuses références à Aristote (l'index de Clair et Girbal (2012), p. 423, en recense 48), notons le renvoi aux *Analytiques*, qui contiennent « presque tout ce qu'on sait des règles de la logique » (Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, Discours II] (2012), p. 27), et à la *Rhétorique,* sur le traitement aristotélicien des passions (Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, Discours II] (2012), p. 27) et confrontée aux *Topiques* (Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, III, 18] (2012), p. 241). Le traité *Peri Hermeneias* n'est jamais cité.

[2] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*] (2012), p. 278, 336, 353, 166, 139, 220, 235, 250, 96, 273, 143, pour Virgile ; p. 23, 220, 257, 277, 336, 52, 308, 236, 256, 233, 97, 219, 84, 76, 106, 107 pour Cicéron ; p. 233, 236, 234 pour Quintilien.

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*] (2012), p. 19, 139, 280, 292 pour les pyrrhoniens ; p. 19, 138, 139, 292, 308 pour les académiciens ; p. 75, 254, 256 pour les épicuriens.

4 Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, I, chap. 1] (2012), p. 40. Voir ensuite dans l'index, p. 423-424, et en particulier les renvois et citations aux textes (nous citons d'après les titres donnés par les auteurs) : « l'*Utilité de la créance* », p. 52 et 336 ; « *La Cité de Dieu* », p. 72-73, 294, 344-345 ; « *La Genèse à la lettre* », p. 73 et 90 ; « *De la Trinité* », p. 127 ; ainsi que « le livre du Mensonge », p. 221 ; et une longue citation du *Contra Julianum Pelagianum* (le titre n'est pas cité), p. 229.

représentation, dans une pensée du signe respectant par ailleurs les critères augustiniens qui l'avaient fondée. On se retrouve ainsi avec d'un côté une pensée sémiotique explicite, dans laquelle le signe est sensible et instrumental et de l'autre avec l'idée étrange d'un signe formel, puisqu'Arnauld y fait référence, répondant à un dédoublement – typiquement augustinien – mais qui ne se joue qu'à l'intérieur même de la représentation.

Si cette conclusion rend justice à la lecture qu'avait donnée Foucault du passage du chapitre 4 de la *Logique,* il faut marquer son ancrage historique dans la tendance, que l'on a vu se diffuser chez les scolastiques tardifs, à un retour au signe instrumental. Mais la rectification que l'on veut proposer par rapport à la lecture foucaldienne n'est pas seulement celle d'une remise en contexte historique.

En premier lieu, et c'est la conclusion de ce chapitre, le recouvrement de la signification par la représentation qui apparaît clairement chez Port-Royal, en fait le modèle qui permet d'expliquer à rebours les trois niveaux d'effacement du signe à l'Âge classique que nous avons développés dans ce chapitre : de l'absence d'Augustin dans le chapitre 4 de la *Logique,* c'est-à-dire là où il aurait été le plus attendu, on retourne à la disparition de l'appellation de 'signe formel', et surtout, à l'effacement du signe comme notion explicitement systématisée.

Le débat scolastique sur la définition du signe en général et sa division en signe formel et signe instrumental disparaît dans la philosophie moderne non scolastique, non pas seulement en raison d'un changement de *style* mais parce que les modernes utilisent la *métaphore* sémiotique pour parler des idées et des sensations (c'est le cas chez Descartes) renvoyant ainsi le thème du signe dans la sphère de l'implicite et de l'indéfini. Le concept de signe perd ainsi en systématicité ce qu'il gagne en pouvoir opératoire, ce qu'illustre bien le cas de Locke : le « père de la sémiotique » n'aura pas, en fin de compte, défini le signe. Le signe n'est plus thématisé, et l'on se trouve ainsi devant une sémiotique dont l'implicite permet de maintenir son efficacité instrumentale pour penser le langage et la communication.

Mais, en second lieu, le paradigme de Port-Royal n'est pas unique. Plus exactement, s'il est utile pour comprendre la façon dont l'Âge classique pense la représentation mentale, autrement dit le rapport de l'idée à la chose, il l'est moins – parce qu'il est peu explicite – pour expliquer la nature même du signe et ses relations tant aux choses qu'aux idées. On proposera ainsi de le remplacer par le paradigme d'une sémiotique alternative, que l'on

qualifiera d'épistémologique, tout à fait explicite pour sa part, qui se manifeste chez trois auteurs : Gassendi, Hobbes et Bayle.

CHAPITRE 4

TRANSLATIO SIGNORUM

Bayle, Gassendi, Hobbes : un nouveau paradigme

Que sont les signes à l'Âge classique ? Indubitablement, le signe est encore un mot. En témoigne la recherche active d'un nouveau lieu de traitement systématique des signes dans la scolastique tardive, qui le trouve notamment dans le premier chapitre du *Peri Hermeneias.* En témoigne encore l'*Essai* de Locke, ainsi que les usages implicites, en particulier chez Descartes et Cordemoy. Ensuite, on peut se demander si les idées sont des signes. C'est la tâche que se donnent les scolastiques tardifs, qui assimilent et modèrent tout à la fois les derniers développements du nominalisme, avec la notion de signe formel et la tendance à revenir aux sources de la doctrine des signes, et en particulier à la définition augustinienne. La prudence semble gagner les modernes non scolastiques, qui ne feront pas entrer dans leurs débats sur la nature des idées le terme de 'signe'. Mais la tendance globale à considérer le signe comme quelque chose de sensible ne suffit pas à caractériser notre période. D'abord parce que cette conception se fait sous-jacente et implicite et que le signe n'est pas thématisé. Ensuite parce que le signe reste dans de tels cas imperturbablement pensé d'abord dans un contexte logico-linguistique aux enjeux théologiques, ce qui fait la cohérence au retour à une conception augustinienne du signe.

Or, parmi les modernes non scolastiques, nous avons jusqu'à présent sciemment laissé de côté trois auteurs, dont nous savons qu'ils ont compris le signe comme un objet à traiter explicitement, comme une thématique philosophique à part entière. Gassendi, Hobbes et Bayle, pour commencer par les citer dans cet ordre chronologique, définissent explicitement le signe, l'analysent selon des divisions clairement exposées et ceci correspond par ailleurs à une large utilisation de ce concept dans leurs œuvres.

En cela ils se détachent clairement du large ensemble d'auteurs pris en compte dans le chapitre précédent. D'autre part, ces trois auteurs s'opposent nettement tant à la tradition scolastique qu'à Locke et à Port-Royal, en ceci qu'on y observe un déplacement majeur de la thématique du signe, du contexte logico-sémantique à un contexte épistémologique. On passe ainsi, pour penser les signes en général d'un modèle formé sur le signe communicatif à un modèle construit sur le signe naturel.

C'est cette *translatio* que nous allons étudier ici, car c'est en elle que nous voyons la caractéristique, la différence spécifique de la « sémiotique » de l'Âge classique : celle-ci effectue pleinement le retour à un signe conçu comme strictement instrumental tout en mettant cette fois de manière décisive la définition augustinienne de côté, pour la remplacer par de nouvelles références antiques, utilisées par les auteurs en faveur de leur prédilection pour la valeur indiciaire du signe.

Alors que le modèle sémantique (où le signe est pensé sous le paradigme du signe langagier) avait largement prédominé jusque-là (le texte de référence étant celui du début du *Peri Hermeneias*, où Aristote traite précisément du rapport entre mots, choses et affections de l'âme), Bayle, Gassendi et Hobbes offrent une pensée du signe, relativement unifiée, qui s'ordonne sous le modèle d'un signe indiciaire ordonné à la connaissance de la nature. La réflexion linguistique, cependant, loin d'être évacuée, se trouve intégrée et repensée sous ce modèle plus large. Nous montrerons que nos auteurs effectuent ce transfert à travers la reconfiguration d'une tradition, en particulier celle d'un Aristote logique qui n'avait été que peu utilisé jusque-là.

Le corpus de ces trois auteurs s'unifie donc d'un côté par opposition au corpus scolastique de nos deux premiers chapitres, en ce qu'ils ne reprennent pas la division entre signe formel et signe instrumental, ou la modifient de façon trop essentielle pour que l'on puisse parler de « reprise » dans le cas de Bayle, seul à reprendre l'appellation de 'signe formel'. En second lieu, ces auteurs se distinguent de la majorité des auteurs modernes non scolastiques de notre chapitre 3, en ce qu'ils définissent clairement le signe et le traitent de façon systématique. Enfin, ils s'opposent à l'analyse port-royaliste du signe par une reconfiguration significative des références sur lesquelles repose leur doctrine du signe, qui passe ainsi d'une réflexion linguistico-théologique à une sémiotique logique à visée épistémique[1].

Gassendi et Hobbes sont tous deux rattachés au courant empiriste. Cette étiquette pose davantage de difficultés dans le cas de Bayle. On pourrait cependant y voir un critère

---

[1] Cfr. Michael (1997). Cet article caractérise la logique moderne des XVIIe et XVIIIe siècles comme « logique des idées » par le passage de la linguistique à l'épistémologie, en opposition tant à la logique scolastique médiévale qu'à la logique renaissante. Il prend pour modèle de ce passage l'*Institutio logica* de Gassendi et la *Logique de Port-Royal*, celle-là étant le modèle de celle-ci, bien qu'elles se distinguent sur leur contenu précisément en raison de leurs conceptions opposées de la théorie des idées. Nous adhérons à la thèse d'un tel passage du logique-linguistique à l'épistémologie, en nous dégageant toutefois d'une analyse compacte des textes de Gassendi et d'une assimilation de la représentation et de la signification, qui pousse l'auteur (p. 10-11 et 14) à y voir l'affirmation que les idées sont des signes.

d'unification de ce pôle d'auteurs. La thèse selon laquelle on doit aux empiristes du XVIIe siècle l'entrée dans un nouvel âge linguistique n'est pas nouvelle. Nous nous inscrivons ainsi de ce point de vue dans la lignée d'Aarsleff et de Formigari, pour ne citer que ceux-là. Ils font en particulier de Locke la figure originelle de la linguistique telle qu'elle est conçue du XVIIe siècle aux Romantiques, et qui sera le modèle pour un XVIIIe illustré notamment par les figures de Du Marsais, Condillac et Vico[1]. Nous reprenons l'esprit d'une telle interprétation, appliquée dans les années 70 à l'histoire de la linguistique, pour rendre compte de sa validité dans celle, différente, de la théorie des signes[2]. Car il s'agit précisément de montrer l'émancipation du signe par rapport au langage, ou plus exactement, la subordination du linguistique au signe en général. C'est sur ce point précis, beaucoup plus que sur le critère historiographique de l'empirisme, que s'unifiera le corpus d'auteurs de ce dernier chapitre. Contrairement à Locke, qui en dépit du poids de la redéfinition de la logique comme sémiotique, à la fin de l'*Essai*, ne donne pas du signe un traitement explicite, on veut voir dans ce qui rassemble Bayle, Hobbes et Gassendi, une réflexion qui fait du signe naturel le modèle d'une pensée systématique du signe.

Une précision méthodologique s'impose avant de terminer cette introduction. Contrairement au chapitre 3, qui montrait un effacement de la thématique du signe au sein d'un corpus très large d'auteurs modernes non scolastiques, nous avons préféré ici traiter de ces auteurs séparément. La fluidité de la lecture favorisait un tel choix, qui reflète mieux la diversité des réponses de Bayle, Gassendi et Hobbes au problème de l'analyse du signe. Il faut cependant bien garder à l'esprit que l'on vise en premier lieu ce qui fait l'unité d'une telle pensée.

De plus, nous aborderons ces trois auteurs selon un ordre non chronologique. Il ne s'agit pas en effet de montrer la progression temporelle d'une pensée. Bayle, bien qu'il soit le plus tardif, tient la position la plus traditionnelle du trio. Ceci tient en grande partie à la visée pédagogique du cours qu'il a tenu à Sedan qui constitue le texte dans lequel il définit et

---

[1] Voir Aarsleff (1970), (1971) et (1982). Celui-ci construit son étude sur une opposition nette à l'idée chomskienne de « linguistique cartésienne ». Cfr. plus haut, chap. 3, p. 287, en note, pour d'ultérieures références bibliographiques en réaction à Chomsky et à son idée de linguistique cartésienne. Formigari adopte un point de vue historique plus large et moins polémique dans (1970), p. 149 et (2004), p. 103, où elle montre comment la grammaire générale des modernes se conçoit comme une science inductive. Elle développe en particulier la linguistique vichienne dans Formigari (1993), p. 63-89.

[2] Outre l'article cité de Michael (1997), mentionnons également l'ouvrage de Darmon (1998) qui défend la théorie du signe développée chez Gassendi, négligée par les études qui, sous l'impact des travaux de Marin et de Foucault, ont fait de Port-Royal le paradigme de la pensée représentative du signe. Voir Darmon (1998), p. 33.

classe les signes. Nous montrerons quels changements il apporte au cadre classique en mesurant des différences relatives par rapport à la tradition. Gassendi traite également du signe dans le contexte d'une logique, mais nous verrons à quel point les changements doctrinaux qu'il apporte sont radicaux. Enfin, Hobbes déplace tant le lieu de définition du signe que les références doctrinales qui fondent la doctrine.

§. 1 Bayle et la dernière péripétie du signe formel

Pierre Bayle définit le signe dans le chapitre 5 de la *Logique* de son *Système abrégé de Philosophie,* le chapitre étant lui-même intitulé « Des signes ». C'est à ce texte, édité de façon posthume, et dont on date la première rédaction en 1677, pendant la seconde année d'enseignement de son auteur à l'Académie de théologie protestante de Sedan[1], que nous nous intéresserons en premier lieu, et ce bien que Bayle soit infiniment plus connu pour son *Dictionnaire historique et critique*, et pour *Les Pensées diverses sur la comète.*

Le premier ne sera pas pris en compte en raison de son caractère tardif par rapport à notre corpus, associé au caractère non central des signes comme thème dans cette œuvre colossale[2]. Il en va tout autrement des *Pensées diverses*, publiées pour la première fois et anonymement à Rotterdam en 1682[3]. Cet ouvrage en forme de lettres fictives traite en effet abondamment et directement des signes, puisqu'il s'agit de montrer que les comètes en question ne sont pas des signes des malheurs à venir des hommes[4]. Et cependant le signe n'y est pas défini, et les différentes divisions du signe ne sont ni explicites, ni systématiques. Nous nous attacherons néanmoins à la fin de ce paragraphe à évaluer la cohérence de Bayle en comparant le traitement explicite des signes dans le traditionnel cours de logique et son traitement implicite dans les *Pensées diverses sur la comète.*

---

[1] Labrousse (1964), p. 138-139 et 142. Le texte sera corrigé par Bayle jusqu'en 1680. On le trouve dans le tome IV de Bayle [*Œuvres diverses*] (1737), p. 199-524. Nous nous référons à la deuxième édition des 4 tomes, que nous notons *OD*, édités à La Haye (en réalité Trévoux, comme le note Labrousse (1964), p. VII), Par la Compagnie des Libraires. Ces *Œuvres diverses* ont été imprimées pour la première fois en 1731. Sur la période pendant laquelle Bayle exerce comme professeur à Sedan (1675-1681), voir Labrousse (1985), p. 131-167.

[2] Voir Labrousse (1985), p. 235-271, sur la période de rédaction du *Dictionnaire* de 1693 à 1706. La multiplicité des perspectives dans le *Dictionnaire* accroît la difficulté de l'extraction de la pensée sémiotique que Bayle y développerait personnellement. Il y aurait cependant beaucoup à faire, en étudiant ponctuellement les différents lieux où le signe intervient. Voir en particulier l'article « Rorarius », qui concerne le problème de l'âme des animaux, et le commentaire de Leibniz à ce texte. Voir Bayle [*Dictionnaire historique et critique*, « Rorarius »] (1820-24), Paris, Desoer, t. 12, p. 588-622. Cfr. Leibniz [*Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l'Edition de l'an 1702 avec mes remarques*] (1880), p. 541 : « Quoyque l'homme raisonne sur des choses abstraites et qui surpassent l'imagination, il ne laisse pas d'avoir dans l'imagination des signes qui y repondent, comme sont les lettres et les caracteres ». Il s'agit du tome 4 des *Philosophischen Schriften* (édition Gerhradt). Voir Meier-Oeser (1997), p. 404.

[3] Labrousse (1985), p. 180. Sur la genèse des *Pensées diverses*, voir aussi l'introduction de Joyce et Hubert Bost à l'édition Flammarion : Bayle (2007), p. 10-14. Il est frappant de constater que, malgré la présence évidente du thème chez Bayle, la critique ne semble pas s'y être intéressée. Chez Meier-Oeser (1997) par exemple, Bayle n'est cité que dans quelques notes de bas de pages, en référence à Leibniz. Il est également absent du volume « *Signum* » édité par Bianchi (1999). Enfin, parmi les ouvrages de référence consacrés à Bayle, on n'a pas trouvé d'intérêt marqué pour sa réflexion sémiotique.

[4] Voir par exemple Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. CCLXIII : « Abrégé de tout l'ouvrage »], *OD,* III, p. 159 : « Parce que les Cometes ne sont ni un signe naturel, ni un signe d'institution de quelques malheurs ».

§. 1.1. L'allure de la tradition

La *Logique* constitue la première partie du *Système abrégé de Philosophie*. De taille modeste, elle est composée de 10 chapitres[1]. Ceux-ci sont précédés d'une partie introductive (« Discours Préliminaire sur la Philosophie ») qui présente la logique elle-même et les divisions de la philosophie. Le premier chapitre est consacré à la finalité de la logique, le chapitre 2 traite des universaux, le chapitre 3 des catégories, le chapitre 4 des opposés. Le chapitre 5 est consacré aux signes. Il est suivi des chapitres sur l'énonciation (chap. 6), la définition (chap. 7), la division (chap. 8), l'argumentation ou le syllogisme (chap. 9). La *Logique* se conclut par un chapitre sur la méthode (chap. 10). On la qualifiera ainsi de logique aristotélicienne simplifiée, à laquelle s'ajoute une influence cartésienne visible dans le dernier chapitre.

Le chapitre « Des signes » : de Coimbra à Sedan

L'ordonnancement décrit ci-dessus ne reflète en aucun cas le cadre des logiques humanistes, dont le *De inventione dialectica* de Rudolph Agricola est le modèle, celles-ci se démarquant, par opposition à la logique aristotélicienne, par la distinction entre l'invention, qui trouve le sujet de l'argumentation, et le jugement[2]. Malgré une influence nette, et reconnue par la critique, de Port-Royal sur Bayle, sa *Logique* reste également plus traditionnelle que celle des Messieurs, bien plus étendue, et qui s'articulait systématiquement, sans référence à l'ordre de l'*Organon*, sur les quatre opérations de l'esprit : concevoir, juger, raisonner et ordonner[3]. On caractérise en effet la *Logique* du cours de Bayle par son traditionnel aristotélisme, qui s'explique tant par la prudence à laquelle est astreint son auteur que par l'enseignement qu'il a reçu à Toulouse, chez les Jésuites[4].

---

[1] Voir la table des matières au début du t. IV de Bayle (1737), *OD*, IV (sans pagination).

[2] Ashworth (2008), p. 625.

[3] Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, Préface] (2012), p. 37 : « Cet art [la logique ou l'art de penser] consiste dans les reflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales operations de l'esprit, *concevoir, juger, raisonner, & ordonner* ». La première partie concerne ainsi les idées, la deuxième les jugements, la troisième le raisonnement et la quatrième la méthode. Labrousse (2003), p. 20 qualifie ainsi la logique de Bayle comme « fidèle à la logique aristotélicienne, revue par Port-Royal ». Pour la diffusion humaniste de l'ordonnancement de la logique, d'origine médiévale, selon les opérations de l'esprit et la différence avec la *Logique de Port-Royal*, voir Michael (1997), p. 9 et 13-14.

[4] Labrousse (1964), p. 142-143. Le cours dans son ensemble est plus moderne que la seule *Logique*. La troisième partie, sur la physique est particulièrement développée. Elle est encadrée d'une *Morale* très courte et d'une *Métaphysique* d'une taille à peu près égale à la *Logique.*

En fait, si l'on considère le plan de la *Logique* baylienne, en regard de la *Summa Quaestionum et articulorum in totam dialecticam* qui figure au début de la logique de Couto, on constate que les différentes parties, qui sont chez Bayle, détachées, du moins apparemment, de tout commentaire aux œuvres aristotéliciennes qui constituaient traditionnellement le *cursus*, correspondent à cet ordonnancement classique : l'« In Prooemio » du jésuite correspond aux deux chapitres introductifs de Bayle, intitulés : « idée courte & générale de la Logique » et « de quelle manière on divise la Philosophie », ainsi qu'au chapitre 1, « Du genre, de l'objet, & de la fin de la Logique, de la nécessité de la Logique » ; le commentaire à l'*Isagoge* de Porphyre correspond au chapitre 2, « Des Universaux » ; le commentaire au *Catégories* trouve son analogue dans les chapitres 3 (« Des Categories ») et 4 (« Des opposez ») ; le commentaire au *Peri Hermeneias* coïncide avec les chapitres 5 (« Des Signes »), 6 (« De l'Enonciation ») et 7 (« De la Division ») ; et les commentaires aux *Analytiques* avec le chapitre 9 (« De l'Argumentation ») qui expose la doctrine du syllogisme[1].

La ressemblance avec le commentaire de Couto pourrait n'être qu'un symptôme de la structure très traditionnelle du cours de Bayle, malgré son aspect abrégé ainsi que l'absence de toute référence, dans les titres, aux œuvres du corpus aristotélicien. Mais le titre « Des signes », ou « *De Signis* », puisque le texte est donné en « Latin et & en François »[2], apposé au chapitre 5, le rapproche précisément de ce texte scolastique en particulier. Ceci n'a rien d'étonnant en ce qu'on sait, comme on l'a dit, que Bayle a étudié chez les Jésuites, à un moment où le *Cursus conimbricensis* s'était déjà largement répandu[3], mais aussi parce l'on connaît la façon dont le modèle pédagogique jésuite a été assimilé dans les milieux scolastiques protestants[4]. Bayle avait donc toutes les raisons, tant à cause de sa formation

---

[1] On confronte la table des matières de Bayle [*Système abrégé de Philosophie*], OD, IV, sans pagination, au début du volume et Couto [*Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritæ. Summa Quaestionum et articulorum in totam dialecticam* = Index] (1607b), sans pagination, au début de l'ouvrage.

[2] Bayle [*Système abrégé de philosophie*], *OD*, IV, sans pagination, au début du volume. Le texte figure sur deux colonnes, le latin est en italique.

[3] Bayle arrive à Toulouse pour suivre les cours de philosophie du collège des Jésuites en 1669. Labrousse (985), p. 62.

[4] Voir par exemple Laplanche (1996).

personnelle qu'à cause de son public à Sedan, de construire son propre cours sur un tel modèle[1].

Il ne s'agit pas là d'une simple ressemblance formelle, car, malgré l'absence absolue de référence à toute *auctoritas* et la liberté apparemment conquise sur le genre du commentaire, c'est bien le texte du début du *Peri Hermeneias* qui apparaît en filigrane, dès l'ouverture du chapitre : « On traite en Logique de l'interprétation, ou des signes par lesquels l'homme explique ses pensées »[2]. L'interprétation assume ici son sens large, boécien, de signe linguistique[3]. La définition du signe en général répond ainsi à la volonté de contextualiser les signes linguistiques qui sont l'objet de la logique, à savoir les noms et les verbes[4]. Le texte se construit sur un mouvement de rétrécissement progressif : à partir des signes définis en général, la taxinomie établie par Bayle permet de définir lesquels parmi l'ensemble de ces signes, sont l'objet de la logique.

En effet, les signes ne sont à proprement parler que l'objet de la première moitié du chapitre, la seconde étant consacrée exclusivement au nom et au verbe et à leurs définitions. Le chapitre 5 de la *Logique* de Bayle résume ainsi non pas les premières lignes mais l'ensemble des trois premiers chapitres du traité aristotélicien. Cette tendance à la synthèse caractérise l'ensemble du *Cours* de Bayle, il est de ce fait même encore plus significatif que le titre choisi pour ce chapitre ait été « Des signes ».

Au confluent de deux versions de la tradition

Venons-en à la définition. Elle vient immédiatement après l'annonce de l'objet de la logique, citée précédemment : « En général le signe est ce qui tombe sous les sens, & qui présente à l'entendement la chose dont il est le signe, comme le son d'une cloche qui nous avertit

---

[1] Pour une comparaison entre Bayle et les Jésuites de Coimbra, voir de Carvalho (2013). Cet article établit un parallèle entre le Commentaire au *De Anima* des portugais et l'article de Bayle sur Averroès dans son *Dictionnaire historique et critique.*

[2] Bayle [*Système abrégé de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 236. Le texte en latin donne : « Agitur in Logica de interpretatione, sive, de signis quibus mens suas cogitationes enuncias ».

[3] Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Primae editionis*, I] (1877), p. 32 et Boèce [*In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Secundae editionis*, I] (1880), p. 8, déjà cité chap. 1, p. 59, en note. Le sens de l'interprétation large est en rapport au rétrécissement à l'*enunciatio* qui aura lieu au milieu du XIIIe siècle.

[4] Bayle [*Système de philosophie*. *La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237 : « entre les paroles articulées, elle [la logique] ne considere que le nom & le verbe dont les propositions sont composées », soit en latin : « *sed inter articulatas, nomen & verbum, ex quibus fiunt propositiones* ».

lorsque nous l'entendons qu'il faut aller au Temple », soit en latin : « *Signum in communi est, quod se ipsum sensibus, & id, cujus est signum, intellectui, offert, ut sonus campanae, qui auditus nos docet eundum esse in templum* »[1]. Cette définition est une variante de la définition augustinienne : on y retrouve la référence au sensible et la distinction entre le signe et « ce dont il est signe », sans toutefois qu'il y ait insistance sur la différence ontologique entre ces deux choses, comme c'était le cas en vertu de la forme « aliud aliquid » que présentait le texte du *De Doctrina Christiana*[2]. On n'y trouve pas non plus le « aliquid » du texte du *De Dialectica*[3], dont la formulation latine de la définition de Bayle est cependant la plus proche.

On sait que Couto avait reformulé ces définitions au début de son commentaire au *Peri Hermeneias*. Toutefois, autant la structure du chapitre 5 de Bayle était proche du commentaire du jésuite au chapitre 1, ces versions de la définition augustinienne sont assez différentes[4]. En fait, très probablement, la source directe de cette définition doit être identifiée dans celle que donne Franco Burgersdyck dans ses *Institutionum logicarum*, Bayle se référant souvent à cet auteur et le prenant explicitement pour modèle dès l'*Idée courte et générale de la logique*, qui ouvre le *Cours*[5].

Burgersdyck est un théologien et philosophe protestant, enseignant à Leyde une logique aristotélicienne, dans la lignée de la scolastique tardive hispanique, nuancée par un traitement de la démonstration et de la méthode inspiré de Zabarella[6]. Ses *Institutionum logicarum,* publiées pour la première fois en 1626, connaîtront une diffusion remarquable, comme en témoigne l'ordre donné en 1635 aux Pays-Bas d'utiliser ce texte pour l'enseignement de la logique.

---

[1] Bayle [*Système de philosophie*. *La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 236.

[2] Rappelons le texte d'Augustin [*De Doctrina Christiana,* II, 1, 1] (1962a), p. 32 : « Signum est enim res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire ».

[3] Augustin [*De Dialectica,* chap. 5] (1975a), p. 86 : « Signum est et se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit ».

[4] Rappelons pour mémoire le texte de Couto [*Conimb*., *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1] (2001), p. 38 : « quam D. Augustinus lib. 2. de doctr. Christ. Cap. 1. Ad hunc modum instituit. Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire. Eodem sensu libr. de Principiis Dialecticae, cap. 5. ait, signum esse, quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo repraesentat ».

[5] Bayle [*Système de philosophie. La Logique. Idée courte et générale de la logique*] (1737), OD, IV, p. 206-207.

[6] Sur cet auteur, nous suivons Ashworth (1974), p. 8 et Nuchelmans (1980), p. 195-200, ainsi que Spruit (1995), p. 422-425, en particulier sur sa conception des *species*. Ajoutons que Burgersdyck, dans ses aspects humanistes, est directement influencé par le très influent Barthold Keckermann, qui combine lui-même Zabarella et Melanchthon. Voir Michael (1997), p. 9.

Le signe est défini de façon quasi identique chez Bayle et chez Burgersdyck, à ceci près que l'exemple qui suit, dans le texte de ce dernier, n'est pas celui du son des cloches qui appelle au temple mais ceux de l'aurore qui annonce le lever du soleil, des empreintes de pas, et du lierre suspendu qui signifie la vente de vin[1]. Tous ces exemples sont cependant absolument classiques.

En revanche, Burgersdyck définit le signe dans un chapitre consacré au sujet et à l'adjectif[2] et non dans un chapitre consacré aux signes et répondant comme un calque au commentaire au *Peri Hermeneneias*. Bayle, empruntant sa définition au texte de logique de référence pour les académies protestantes, le déplace ainsi dans l'ordonnancement de la logique jésuite de Coimbra. Il n'est pas excessivement important de savoir ici avec certitude si les textes sur lesquels s'appuyait Bayle étaient effectivement le commentaire de Couto et la logique de Burgersdyck en particulier. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que Bayle combine ici deux sources différentes, et néanmoins toutes deux parfaitement académiques, et, surtout, prenant pour même base de définition du le signe, le texte du *De Dialectica* d'Augustin.

D'autre part, comme Burgersdyck, et au contraire de Couto, Bayle ne cite pas explicitement cette référence augustinienne. On a vu dans le chapitre 2 que cette attitude était répandue, parmi les différents cas de figure identifiés, de la citation expresse, avec ou sans critique, à la référence implicite. Il faut néanmoins caractériser plus spécifiquement cette absence chez Bayle.

En effet, la totalité du texte du *Cours* n'offre presque aucune référence précise. Bayle cite ponctuellement différents noms d'auteurs, parmi lesquels, pour n'en mentionner que quelques-uns, Aristote, Platon, Zénon, Epicure, Cicéron, ou les plus modernes Descartes,

---

[1] Burgersdyck [*Institutionum logicarum synopsis sive Rudimenta logica,* I, cap. 19, *Quid est signum?*] (1659), Amstelodami, Apud Aegidium Valckenier, p. 27 : « Signum est, quod sensibus se ipsum, & id cujus signum est, intellectui offert. Sic aurora est signum orituri solis ; vestigium pedis ; haedera suspensa, venalis vini ». Nous n'avons pas pu consulter les *Institutionum logicarum* sous leur forme intégrale originelle. Nous citons ici le texte des *Rudimenta logica,* qui forme un *Synopsis* de l'œuvre, fournissant une liste détaillée de l'ensemble des questions qui y sont traitées. Nous nous réfèrerons également à une traduction anglaise du texte intégral : Burgersdyck [*An Introduction to the art of logick. Composed for the benefit of young scholars and others, who have not the opportunity of being instructed in the Latin tongue*] (1701), London, disponible sur *Eighteenth Century Collections Online. Gale*, Université de Genève, 17 Juillet 2015

<http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=ugd&tabID=T001&docId=CW116900933&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>

[2] Le chapitre 19 dans le texte anglais est intitulé « *Of Subject and Adjunct* », Burgersdyck [*An Introduction to the art of logick*] (1701), p. 72.

Gassendi, Pascal, Galilée, Harvey, Kircher[1]. Mais le plus souvent, les autorités sont regroupées selon des factions (les « Anciens » et les « Péripatéticiens », ainsi que les « Scholastiques », s'opposent aux « Modernes » et aux « Cartésiens » ; les « Athées » sont confrontés aux « Philosophes Reformez » et aux « Catholiques »), ou selon ce qui ressemble davantage à des corps de métiers (« les Rhéteurs et les Logiciens » côtoient « les Géographes » ainsi que « les Médecins » et « les Teinturiers »)[2]. On trouve enfin au *summum* de la généralité, l'appellation fréquente « les Philosophes » ou les « Savants »[3]. Les seuls titres d'œuvres cités sont ceux des *Méditations* de Descartes, des *Œuvres* de Suárez[4], sans plus de précision, ainsi que, plus exactement, les œuvres des cartésiens Antoine le Grand et Rohaut[5]. Cette présentation des références tient moins au rapport présumé des modernes aux autorités qu'à la nature même du texte de Bayle : il s'agit avant tout d'un support à usage personnel destiné à l'enseignement, et non pas d'une œuvre destinée à la publication.

Cependant, Augustin est cité au moins une fois, en conclusion de la *Morale*, et il est donc notable qu'il ne le soit pas en ce qui concerne la définition du signe[6]. Le caractère traditionnel du texte s'en trouve accru.

Le chapitre « Des signes » de la logique de Bayle a donc d'emblée une allure très traditionnelle. A l'image de Couto, le philosophe traite des signes dans un contexte qui

---

[1] Bayle [*Système de philosophie*] (1737), *OD*, IV, p. 206, 249, pour Aristote ; p. 257 pour Platon ; p. 286 et 293 pour Zénon qui est cité dans la *Physique* comme « inventeur de la logique » ; p. 259 pour Epicure ; p. 262, 266, pour Cicéron ; puis en ce qui concerne les Modernes : « le célèbre Descartes », p. 256 ; « le célèbre Gassendi », p. 301 ; « l'illustre Mr. Pascal », p. 311 ; « le docte et célèbre Galilée », p. 425 ; et p. 455 pour Harvey ; p. 331 pour Kircher.

[2] Bayle [*Système de philosophie*] (1737), *OD*, IV, p. 289 et p. 305-306 pour les « Cartésiens » et les « Péripatéticiens » ; p. 242 pour « les Scholastiques » ; p. 287 et 507 pour « les Catholiques » et « les Reformez » ; p. 522 pour « les Athées ; p. 251 pour « les Rhéteurs et les Logiciens » ; p. 353 « les Géographes » ; p. 386 pour « les Médecins » et « les Teinturiers ».

[3] Bayle [*Système de philosophie*] (1737), *OD*, IV, p. 228, 239, 265, et Bayle [*Système de philosophie, Physique particuliere,* traité 1, sect. 2, chap. 2] (1737), *OD*, IV, p. 376 : « Quant à la première objection, on peut répliquer que des Savants d'une extrême exactitude ont calculé ». Voir aussi Bayle [*Système de philosophie, La Métaphysique*, chap. 2], p. 470 : « Quelques-uns définissent l'essence » au début de la *Métaphysique*.

[4] Bayle [*Système de philosophie, Métaphysique particuliere,* chap. 3, art. 2] (1737), *OD*, IV, p. 520. Descartes et Suárez sont cités ensemble, aux côtés de Thomas d'Aquin (sans référence), au sujet des preuves de l'existence de Dieu.

[5] Bayle [*Système de philosophie, Physique particuliere*, traité 1, sect. 3, chap. 3] (1737), *OD*, IV, p. 426 : « Il n'y a qu'à consulter Antoine le Grand, partie sixieme, article douzieme, & Rohaut partie seconde de sa Physique, chapitre dernier, & voir la figure que celui-ci a donnée du tourbillon de la Terre ». Il s'agit d'Antoine le Grand de Douai et de Jacques Rohaut d'Amiens. Sur ce dernier voir Agostini (2009), p. 146.

[6] Bayle [*Système de philosophie, Ethique, « Des actions humaines »*] (1737), *OD*, IV, p. 267 : « C'est pourqui [sic] Saint Augustin disoit, Seigneur, tu nous as fait pour toi, & ainsi notre cœur n'est point en repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi ». Sur Bayle et Augustin, d'un point de vue moral et théologique, voir Mori (1999), p. 321-343, ainsi que Labrousse (2003).

reproduit l'ossature du *Peri Hermeneias*. A l'inverse cependant, et suivant en cela Burgersdyck, Bayle ne définit le signe que suivant un modèle augustinien incontesté, tout en restant implicite. La question est alors de savoir, au confluent de ces deux positions traditionnelles, comment Bayle assume l'intégration du signe formel dans sa classification, sans pour autant se départir de la définition générale qui fait du signe « ce qui tombe sous les sens, & qui présente à l'entendement la chose dont il est le signe ».

§. 1.2. Révolution silencieuse chez Bayle : le signe formel comme subdivision du signe naturel

Nous présenterons ici la taxonomie présentée par Bayle dans sa cohérence avec la pleine acceptation de la définition augustinienne. Il s'agira donc d'expliquer comment le signe formel, explicitement intégré dans la classification, peut apparaître dans un cadre où le signe a été défini comme quelque chose d'exclusivement sensible.

On a pu voir que le texte de Bayle était proche tant du commentaire de Couto au *Peri Hermeneias* que de la logique de Burgersdyck. Or, si le premier critique la définition augustinienne et défend l'existence des signes formels, le second adopte une attitude paradoxale puisqu'il ne cite qu'une seule définition, conçue sur le modèle du *De Dialectica* d'Augustin, dans laquelle le signe est sensible, et qu'il propose ensuite parmi les divisions énumérées celle du signe formel et du signe instrumental. Nous comparerons les deux textes, de façon à montrer l'originalité relative de Bayle et la transformation qu'il opère sur la notion de signe formel.

La classification baylienne des signes : les limites de la reconstruction

Le classement proposé par Bayle est systématique, au sens où à partir d'une division première, les autres s'ordonnent hiérarchiquement. Mais il se démarque des taxonomies scolastiques par son caractère implicite et ponctuellement désordonné.

Immédiatement après avoir défini le signe en général, Bayle écrit que le signe est « ou naturel, ou institué »[1]. Le critère premier est celui de la volonté des hommes, ce en quoi la division semble plutôt devoir être ramenée à la division augustinienne entre *signa naturalia* et *signa data* : « Le signe naturel est celui qui signifie quelque chose indépendamment de la volonté des hommes » [2]. A cette définition suivent des exemples classiques : la fumée est un signe naturel du feu et l'aurore est un signe naturel du lever du soleil. Par opposition, mais Bayle ne donne pas d'exemple, les mots, qui sont l'objet de la logique, sont des signes institués. Une seconde caractéristique est ajoutée en conclusion de cette division : « le signe

---

[1] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 236, soit en latin : « Signum aliud est naturale, aliud ex instituto ».

[2] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 236, soit en latin : « Naturale est quod independenter à voluntate hominum significat aliquid ». Cfr. Meier-Oeser (1997), p. 180-181.

naturel signifie par tout, & en tout tems »[1]. On en déduit que les signes institués varient selon les lieux et les époques. Mais nous y reviendrons.

Entre ces deux caractéristiques, Bayle place une sous-division fondée sur le critère de la ressemblance : « Lorsque le signe est semblable à la chose signifiée, on l'appelle formel »[2]. L'exemple donné est celui des empreintes (« vestiges », « *vestigium* ») de pas par rapport à la plante des pieds. Le texte français s'arrête là. Mais le texte latin ajoute la contrepartie de la division : quand il n'est pas semblable à la chose signifiée, le signe naturel est appelé 'matériel', comme la fumée l'est pour le feu[3].

La dénomination de 'matériel' ne doit pas nous arrêter. On avait déjà vu qu'à la fin du siècle, le *Lexicon philosophicum* d'Etienne Chauvin faisait apparaître en ces termes la division, et posait explicitement la synonymie entre 'signum materiale' et 'signum instrumentale'[4]. C'est donc bien notre fameuse division qui se trouve insérée dans la classification de Bayle. Le critère est cependant bien différent : il n'est pas question ici de *duplex notitia* ou de connaissance préalable, mais de ressemblance.

Le paragraphe suivant est consacré au signe d'institution, celui « qu'il a plû à des hommes de choisir pour lui faire signifier une autre chose »[5]. Les exemples qui suivent sont classiques : le bouchon accroché à une porte indique le vin à vendre et le son des cloches signale le temps de la prière. De manière parallèle au paragraphe précédent, Bayle conclut en qualifiant ces signes selon la variabilité. Il n'y a apparemment pas ici de sous-division. Celle-ci vient en fait dans la suite du texte, constituée d'exemples qui précisent ces deux paragraphes.

Les premiers exemples de signes institués étaient des exemples qui n'impliquaient pas de situation de communication. A l'inverse, les gestes et les paroles composent cette sorte de signe institué « dont il a plû aux hommes de se servir pour se communiquer leurs pensées »[6].

---

[1] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « Signum naturale apud omnes gentes, & omni tempore significat ».

[2] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « Quando simile est significato, vocatur formale ».

[3] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « quando non est simile, vocatur materiale, ut fumus respectu ignis ».

[4] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692). Voir chap. 2, §. 2.2.

[5] Bayle [*Système de philosophie*. *La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « *quod placuit assumere quibusdam hominibus ad denotandum aliud* ». On retrouve ici le « ad placito » boécien.

[6] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « quibus placuit uti hominibus ad sibi mutuò declaranda sensa animi ».

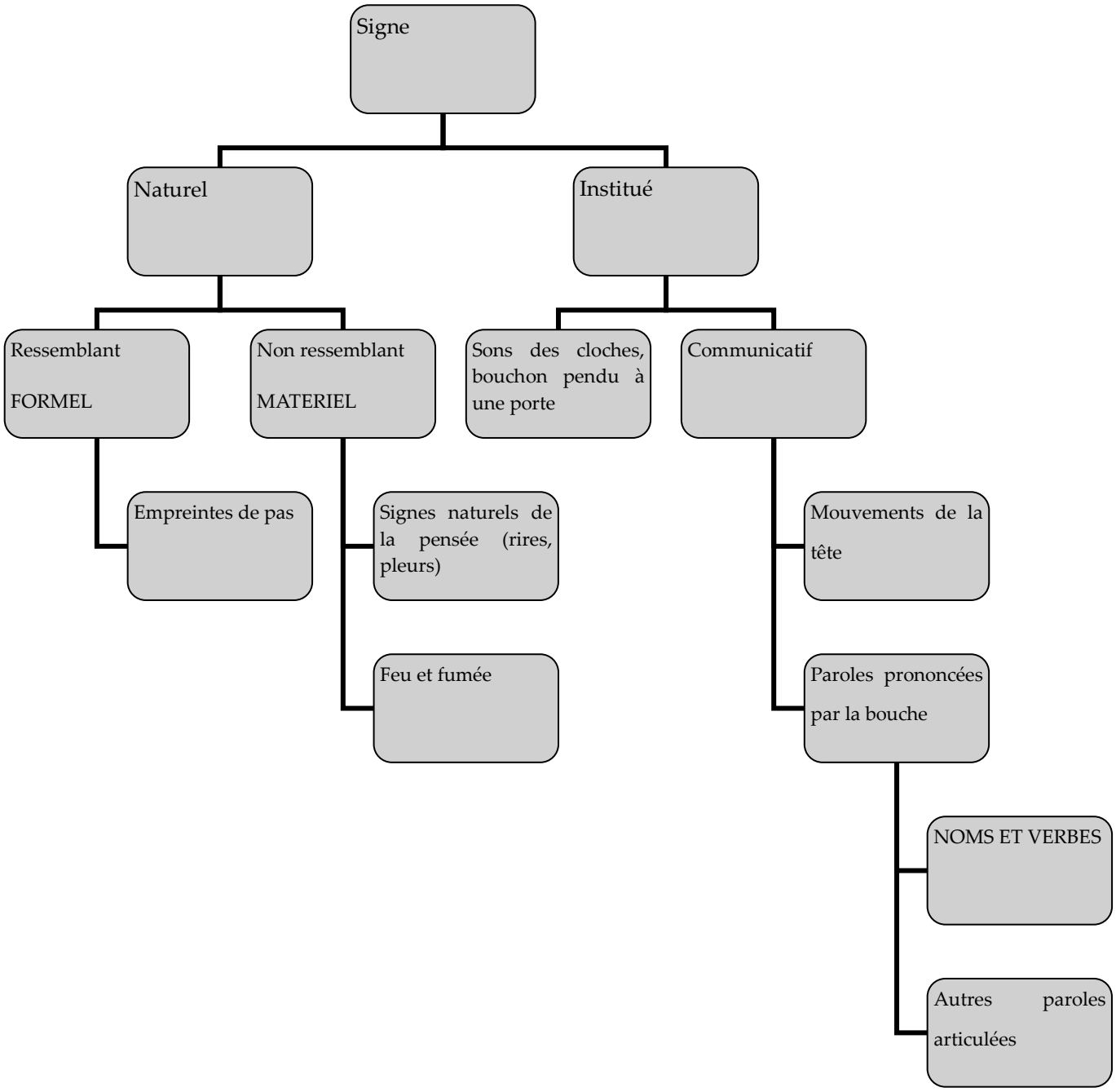
Bayle peut alors en venir au but du texte, qui était de définir l'objet de la logique : « Ces derniers signes sont les seuls que la Logique considere, & même elle ne les considere point tous, puisqu'entre les paroles articulées, elle ne considere que le nom & le verbe dont les propositions sont composées »[1].

Nous représentons la classification baylienne dans le schéma suivant. Avant d'en venir aux signes communicationnels, Bayle précisait qu'il existait dans l'homme « quelques signes naturels de sa pensée »[2], bien que la plupart soient institués. L'exemple fourni était celui du rire comme signe naturel de la joie et des larmes comme signe naturel de douleur. Nous avons intégré ce type de signe au schéma dans la sous-division des signes naturels non-ressemblants.

---

[1] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « Omnium horum signorum solas voces considerat Logica, ac ne illas quidem omnes, sed inter articulatas, nomen & verbum, ex quibus fiunt propositiones».

[2] Bayle [*Système de philosophie. La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237, soit en latin : « quaedam naturalis cogitationis ».



Ce schéma frappe par l'hétérogénéité formelle entre les dénominations techniques de divisions et les simples mentions d'exemples. Mais il se démarque aussi par une hétérogénéité conceptuelle qui atteint les divisions du deuxième niveau (ressemblance d'un côté et communication de l'autre). On pourrait dès lors être tenté de reconstruire le schéma en reportant le critère de la ressemblance comme sous-division immédiate des signes institués, pour obtenir un troisième niveau, qui s'appliquerait tant aux signes naturels qu'aux signes institués.

Certes les rires et les pleurs sont des signes communicatifs, la fumée par rapport au feu ne l'est pas. De l'autre côté, on pourrait classer les empreintes de pas, qui est l'exemple baylien du signe formel, comme signe non communicatif, par opposition aux idées, qui rentreraient

finalement dans ce schéma, comme signe communicatif « dans les hommes », au titre de discours intérieur, reprenant ainsi la conception scolastique, dont Ockham était le représentant le plus radical, qui fait des concepts les signes naturels des choses.

L'avantage de cette reconstruction, complétant le schéma, est que l'on retrouverait un schéma traditionnel, qui tient les idées pour des signes et que l'on rendrait visible, en résolvant les hétérogénéités apparentes du texte, le début du *Peri Hermeneias* qui agit en sous-main. Et pourtant le schéma tel qu'on l'a représenté correspond à ce que nous dit Bayle. Le modifier, en remplir les vides, poserait un problème majeur : comment, dans une logique qui se veut classique, l'intégration des idées comme signes formels pourrait-elle correspondre à la définition du signe comme strictement sensible ?

Nous soutiendrons donc que l'ajout des idées dans le schéma baylien reviendrait à outrepasser les limites de la reconstruction. L'absence de la mention des idées, en tant qu'exemple, dans ce texte, n'est pas dûe à une précaution pédagogique mais à la cohérence de la pensée sémiotique de Bayle.

Cohérence de Bayle contre Burgersdyck

Pour montrer la cohérence entre la définition du signe comme quelque chose d'exclusivement sensible et sa taxonomie, nous le confronterons à celui de Burgersdyck qui témoigne au contraire, en ce qui concerne la doctrine des signes d'un glissement contradictoire caractéristique.

Nous avons vu que Burgersdyck prend pour point de départ la même définition que celle de Bayle, à savoir une définition calquée sur le modèle augustinien du *De Dialectica*, au point que l'on peut penser que celle-là est le modèle de celle-ci. Le hollandais distingue ensuite 4 divisions du signe, énumérées mais non hiérarchisées les unes par rapport aux autres : le signe est naturel ou arbitraire, formel ou matériel, antécédent, conséquent ou conjoint, et enfin nécessaire ou contingent[1]. L'appellation est la même : le 'matériel' est utilisé en lieu et place d''instrumental'. Ce n'est pas cependant la seule ressemblance qui va définir la

[1] Burgersdyck [*An Introduction to the art of logick*, chap. 19] (1701), p. 75-76 : « *Ax.* 22. Sign is *divided many Ways*, and first into *Natural and Arbitrary* […] *Ax.* 25. Secondly, Sign is divided *into Formal and Material* […] *Ax.* 28. Thirdly, Signs are divided *into Antecedent, Consequent and Conjoyn'd* […] *Ax.* 29. Fourthly and Lastly, Signs are divided into *Necessary* and *Contingent* ».

différence, mais la représentation[1]. Le signe formel représente la chose, alors que le signe matériel, s'il indique bien la chose signifiée, en revanche ne la représente pas.

Remarquons d'abord que Burgersgdyck se démarque par rapport aux scolastiques que nous avons étudiés précédemment en ce qu'il élimine le critère de la connaissance préalable pour le remplacer par celui de la ressemblance. Chez Couto par exemple le signe formel est ce qui porte à la connaissance de quelque chose d'autre tout en ne requérant pas lui-même d'être d'abord connu, le signe instrumental au contraire exige cette connaissance[2]. Chez Burgersdyck, la ressemblance devient synonyme de représentation, ce qui permet de compter comme signes formels, outre les conceptions de l'esprit, les tableaux, et les empreintes de pas. Le 'signe formel' ne tire plus son sens de ce qui « forme » l'entendement, mais de ce qui « prend la forme » de la chose signifiée. Ceci aboutit à faire du signe formel un signe plus complexe, plus conditionné que le signe matériel. Tous deux *indiquent* la chose signifiée, mais le signe formel, en plus, la *représente*, c'est-à-dire lui *ressemble*.

L'intégration de la division signe formel / signe instrumental implique dans le texte de Burgersdyck une incohérence par rapport à la définition générale du signe. Il n'est nulle part question de critiquer cette définition, ni de l'élargir de façon conséquente pour permettre de considérer les signes formels comme signes. A moins de considérer que les conceptions de l'esprit s'offrent elles-mêmes aux *sens* (ce dont il n'est pas question non plus), il est difficile de ne pas voir dans les exemples de signes formels une hétérogénéité qui accuse la contradiction : « Ainsi, le tableau est signe de *la chose peinte* ; l'empreinte, du pied ; les conceptions des *choses*, etc. *Aristote* appelle ceci *ὁμὸιωμα*, c'est-à-dire *ressemblance*, *chap.* 2. De l'Interprétation »[3]. On ne sait d'ailleurs pas ce que recouvre la locution *et cetera*, ni si le renvoi à Aristote s'applique seulement aux conceptions des choses, ou indifféremment aux trois exemples.

La distorsion par rapport aux scolastiques classiques est d'autant plus nette si l'on compare avec le texte du *Lexicon* de Chauvin, qui se servait de la même version de la définition, mais

---

[1] Burgersdyck [*An Introduction to the art of logick*, chap. 19] (1701), p. 76 : « *Ax.* 25. Secondly, Sign is divided *into Formal and Material. Ax.* 26. The Formal is that which represents the thing. […] *Ax.* 27. A Material is that which does *indicate the thing, indeed, but does not represent it.* I. §. So the Rainbow is a Sign of *Rain*, Smoak of *Flame* ; Pale Moon, of *Winds*; Red, of *fair Weather*, &c. ».

[2] Couto [*Conimb.*, *In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1] (2001), p. 58. Voir le début de notre chapitre 1 et son §. 2.2.

[3] Burgersdyck [*An Introduction to the art of logick*, chap. 19] (1701), p. 76. Nous traduisons : « I. §. So a Picture is a Sign of *the thing painted* ; the Footstep, of the *Foot* ; Conceptions of *things*, &c. It is call'd by *Aristotle ὁμὸιωμα*, that is, *Resemblance*, *Cap.* 2. Of the Interp. »

qui la faisait suivre de sa contrepartie critique qui donnait lieu à une définition plus large, de manière à faire des espèces et des concepts des signes formels, qui se distinguaient des signes matériels à partir du critère de la connaissance préalable[1].

Le texte de Burgersdyck nous permet de mieux comprendre celui de Bayle. Le syntagme qu'il choisit pour donner l'exemple du signe formel, les « vestiges des pas » font ainsi écho aux *ὁμὸιωμα* aristotéliciennes du texte du hollandais. A travers le critère de la ressemblance qui divise le signe formel et le signe matériel, et la caractéristique de la variabilité du signe institué qui s'oppose à l'universalité du signe naturel[2], c'est le texte du *Peri Hermeneias* qui apparaît en sous-main : les sons articulés et les marques écrites varient, alors que les concepts et les choses sont identiques[3]. Mais justement, Bayle se cantonne à cet exemple. Il ne fait pas entrer en ligne de compte les rapports entre mots, concepts et choses. La description des signes institués ne vient qu'après et ce sera seulement d'eux – et seulement de certains d'entre eux, dont il sera question en logique. Tous les exemples du texte, rapportés à tous les types de signes répertoriés, sont d'ailleurs des exemples de signes sensibles.

Bayle ne débarrasse pas seulement sa description de toute allusion aux idées, il ôte également la notion de représentation, évitant ainsi tout amalgame, et parle simplement et seulement de ressemblance pour définir *son* 'signe formel'. Ceci explique qu'il ne mentionne pas non plus l'exemple périlleux du tableau[4]. Il est ainsi cohérent avec l'attitude de critique radicale envers les espèces intentionnelles des scolastiques, et sa conséquence paradoxale qui l'amène à finalement en dire très peu sur la nature même des idées[5].

Tout ceci donne au texte de Bayle, au regard de celui de Burgersdyck, une apparence de netteté et une volonté de systématicité qui invitent à surpasser l'impression d'incomplétude que dégageait sa classification. Le choix prudent des exemples et l'adoption du critère de la ressemblance pour définir la division entre signe formel et signe matériel, permet à Bayle de rester cohérent avec une et une seule définition. Il livre ainsi à ses élèves une doctrine des

---

[1] Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, « *Signum* »] (1692). Voir plus haut, chap. 2, §. 2.2.

[2] Bayle [*Système de philosophie*. *La Logique*, chap. 5] (1737), *OD*, IV, p. 237 : « le signe naturel signifie par tout, & en tout tems », soit en latin : « *Signum naturale apud omnes gentes, & omni tempore significat* ».

[3] Nous rappelons le texte : Aristote [*De l'Interprétation* 1 / 16a] (2008), p. 89 : « Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images ». Cfr. plus haut, chap. 1, §. 1.2.

[4] De la même façon il n'utilisera pas l'exemple du sacrement, qui illustrait chez Burgersdyck le signe institué.

[5] Sur ce point voir Labrousse (1964), p. 154.

signes claire et homogène, doctrine dans laquelle le signe est exclusivement quelque chose d'accessible aux sens, et qui, bien que subordonnée à un but qui est celui de définir l'objet de la logique, prend soin de donner une place de choix au signe naturel sensible.

Certes on discerne dans le texte de Bayle des indices d'une volonté de ne pas insister sur les problèmes que peuvent poser des dénominations telles que celle de 'signe formel', l'omission dans le texte français du 'signe matériel' qui lui est opposé en est un. On pourrait toujours objecter que Bayle adopte une définition transformée du signe formel dans la seule optique d'une cohérence témoignant d'une prudence toute didactique. Mais si Bayle considérait, sans le dire, les idées comme des signes formels, le texte se construirait alors sur un implicite flagrant et en fin de compte, anti-pédagogique. Il aurait pu, de plus, ne pas parler des signes en cet endroit, ou se contenter d'une simple définition, sans taxonomie. On veut donc conclure à la transformation, par Bayle, du signe formel en un signe naturel ressemblant, qui s'insère dans le cadre général d'une définition du signe conçu comme toujours sensible. En transformant le signe dit « formel » en un type de signe instrumental, Bayle peut ainsi être caractérisé comme l'acteur d'une révolution silencieuse. En suggérant un modèle cognitif strictement matériel, il pose le décor de discussions ultérieures, ouvrant la voie à une critique complète de la représentation mentale.

Notons bien que même si l'on finissait par être séduit par l'option de la surinterprétation du schéma taxonomique, cela ne change rien au fait que Bayle, explicitement, marque une conception nette du signe comme strictement sensible, et que, comme nous allons le voir, une telle conception prépare et annonce l'usage caractéristique des signes qui marquera cette œuvre majeure intitulée les *Pensées diverses sur la comète.*

§. 1.3. Les *Pensées diverses sur la comète* ou la fortune du signe naturel sensible

A la cohérence interne que nous voulons voir dans le texte de la *Logique* s'ajoute la constance que nous donne à voir un regard plus large sur le traitement du signe chez Bayle. Pour montrer cette constance, nous nous intéresserons aux usages du terme 'signe' dans *Les Pensées diverses sur la comète*[1] qui visent une réforme générale du maniement des signes tant naturels qu'institués, contre la prolifération superstitieuse des signes surnaturels.

Outre l'intérêt de ce texte qui est celui, de tout le corpus baylien, où apparaît le plus souvent le terme de 'signe', il est apparu nécessaire d'intégrer à notre étude de Bayle un texte plus personnel que celui du *Cours* de Sedan. En effet, bien que ce dernier présente, d'après ce que l'on a pu constater, le seul lieu de définition du signe, on ne peut le considérer, de façon autonome, comme représentatif de la pensée baylienne du signe, en particulier à cause de son aristotélisme classique, que Bayle est bien loin de suivre en d'autres lieux[2].

Dans ce texte célèbre, publié en 1682, Bayle s'attache à détruire la thèse selon laquelle les comètes sont des signes des malheurs des hommes, en montrant tout d'abord qu'elles n'en sont pas des causes efficientes (elles ne les provoquent pas) et qu'elles ne sont pas non plus de nature miraculeuse[3]. Ces deux thèses reviennent en fait à montrer qu'elles ne sont ni signes naturels, ni signes institués des catastrophes présumées. Nous montrerons que l'argumentation de Bayle est sous-tendue par cette division principale qu'il avait présentée dans sa *Logique*, et qu'il vise par sa critique une réforme de la science des signes dans laquelle la sensibilité ou pour mieux dire la perception actuelle du signe devient un facteur essentiel.

---

[1] Etant donné la surprésence du thème et du champ lexical du signe dans cette œuvre, il est étonnant qu'aucune étude critique n'y ait été consacrée. Il y aurait en particulier beaucoup à dire sur la base de la stratégie d'argumentation qui consiste dans les limites tracées entre le miracle, le signe et le prodige. Nous nous éloignerions trop de notre objet en en traitant ici. Voir néanmoins Markovits (2003), p. 183-184.

[2] Sur les critiques de Bayle à l'aristotélisme, en particulier scolastique, voir Paganini (1980), p. 332-335.

[3] Voir en particulier Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. CCLXIII : « Abrégé de tout l'ouvrage »], *OD,* III, p. 159a-b. Cette double réfutation s'accompagne d'un autre argument, dit théologique, qui utilise le paradoxe selon lequel Dieu n'utilise pas les comètes comme miracles car si elles l'étaient, Dieu nous pousserait à une idolâtrie similaire à celle qui sévissait au temps des païens. Voir Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LVII : « *VII. Raison, tirée de la Théologie*. Que si les Cometes étoient un présage de malheur, Dieu auroit fait des miracles, pour confirmer l'idolâtrie dans le monde »], *OD*, III, p. 40a.

Réformer le signe naturel

Il s'agit en premier lieu de redonner son véritable sens au signe naturel. Les paragraphes 53 (« *Que les éclipses ne peuvent pas être le signe d'aucun mal* ») et 54 (« *En quel sens un effet naturel est un signe de quelque chose* »)[1], tout en résumant l'ensemble de l'argumentation, insistent particulièrement sur ce premier type de signe.

Bayle montre d'abord que la régularité et la prévisibilité des éclipses (qui est l'exemple parallèle aux comètes) les classent comme effets naturels d'une cause et qu'elles sont donc « une suite nécessaire & naturelle du mouvement des astres », indépendante des actions particulières des hommes au temps où elles se produisent. Si elles sont un effet de la nature, elles ne sont donc que le signe de ce dont elles sont l'effet, ou encore de ce qu'elles causent à leur tour, ou de ce avec quoi elles partagent une cause[2] :

> De plus il faut renoncer à la Raison, ou demeurer d'accord qu'un effet de la Nature ne peut être le signe de quelque chose, si ce n'est lorsqu'il produit cette chose-là, ou qu'il en est produit lui-même, ou qu'ils dépendent tous deux d'une même cause. […] Pour le présent je me contente de dire, que les éclipses ne signifient point les maux à venir, en aucune de ces manieres, puisque j'ai montré qu'elles ne sont point la cause d'aucun mal.

Il ne s'agit donc pas de dire que les éclipses ou les comètes ne sont pas des signes, mais de refonder le sens du signe naturel et d'en établir les conditions d'utilisation. En clair, il s'agit de poser les fondements d'une épistémologie. C'est pourquoi Bayle va montrer pourquoi il est erronné de penser qu'une chose n'est plus signe si l'on en explique la cause.

Il reprend cet argument à Plutarque dont il cite la *Vie de Périclès*[3], qui montrait en effet l'accord possible entre les interprétations du devin Lampon et d'Anaxagore, devant une tête de bélier unicorne. Le devin en tire la prédiction du futur pouvoir de Périclès, le physicien la dissèque et retrace l'enchaînement des causes qui ont donné lieu à cette malformation. Bien que cette explication satisfasse les spectateurs, la prédiction du devin s'étant ensuite réalisée,

---

[1] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIII et LIV], *OD,* III, p. 38a-39a.

[2] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIII et LIV], *OD,* III, p. 38b.

[3] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIII], *OD,* III, p. 38b : « Mais comme je me souviens d'un passage de * [note : en la vie de Périclès] Plutarque, qui porte que les Philosophes ont tort de penser qu'en expliquant la cause naturelle d'un effet, on lui ôte toute sa vertu significative, j'en toucherai ici quelque chose ». Plutarque [*Vie de Périclès*] (1964), dans *Vies III : Périclès - Fabius Maximus ; Alcibiade - Coriolan*, trad. fr. par R. Flacelière et E. Chambry (éds.), Paris, les Belles Lettres, p. 20 : « Ceux qui prétendent que trouver la cause d'un signe équivaut à le détruire ne réfléchissent pas qu'avec les signes envoyés par les dieux ils rejettent également ceux que donnent les instruments de fabrication humaine, comme le son des disques, la lumière des torches et l'ombre de l'aiguille des cadrans solaires, toutes choses produites en vertu d'une cause, mais aussi en vue de servir de signes. Mais ces considérations seraient peut-être mieux à leur place dans un autre genre d'ouvrage ».

Plutarque conclut à la coïncidence, dans ce cas, de l'explication causale et de la signification prophétique, la première ne portant pas atteinte à la dernière, car dans le cas contraire on verrait poindre le risque de voir s'effondrer, avec les signes divins, le système des signes de convention sur lequel repose notre communication.

En d'autres termes, il ne s'agit pas de défendre la possibilité de la divination, mais de soutenir l'édifice des signes institués. Car si l'on dit que la connaissance de la cause réduit à néant le signe, l'ensemble des signes institués, dont on connait en général le fonctionnement puisqu'ils dépendent des hommes, ne sauraient plus fonctionner comme signe : on connait les principes sur lesquels fonctionnent un cadran solaire, mais cela ne nous empêche pas de nous signifier l'heure de telle activité.

Bayle restitue ce raisonnement mais le radicalise de façon à le retourner finalement contre les pseudo-signes de divinations. Non seulement, dans le cadre des signes institués, « qu'encore qu'on sache comment une chose se fait, on ne doit pas nier qu'elle ait été faite pour être le signe d'une autre », mais surtout, dans le cadre des signes naturels, la connaissance de la cause permet de séparer les véritables signes naturels des « superstitions des anciens païens ». Si je connais la cause commune à la pluie et aux mouvements des bêtes dont on dit qu'ils la présagent, je serai justifié dans mon usage de ce mouvement comme signe naturel[1]. La connaissance de la cause devient ainsi le critère d'identification des véritables signes naturels et la condition qui justifie leur usage épistémologique.

Or, pour retourner au fil de l'argumentation, comme nous ne connaissons pas de lien causal entre les éclipses et les maux des hommes, ce serait une erreur de les considérer comme signes. En effet[2] :

> Si donc les éclipses étoient des présages des maux à venir, il faudroit que Dieu nous les eût données pour signes ; ou en nous faisant connoître que ces maux dépendent des éclipses comme de leur cause naturelle ; ou en nous disant qu'il veut que nous soïons avertis de nos malheurs par le moïen des éclipses.

---

[1] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIV], *OD,* III, p. 38b : « Je dis donc que pourvû que les Philosophes n'excluent pas les évenemens qui dépendent de cette même cause naturelle, ils ont raison. Par exemple, si aïant trouvé la véritable cause des mouvemens de certaines bêtes, que l'on dit présager la pluie, ils trouvoient que cette même cause produit la pluie, ou qu'elle a une liaison nécessaire avec celle qui produit la pluie, ils auroient tort de nier, que les mouvemens de ces bêtes présagent la pluie ; autrement ils seroient fort bien de le nier ; car c'est sur ce pied-là que l'on a raison de rejetter les superstitions des anciens Païens, qui s'imaginoient que le vol d'un oiseau présageoit le gain ou la perte d'une bataille ».

[2] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIV], *OD,* III, p. 38b-39a. Cfr. Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. CCLXIII], *OD,* III, p. 159b-160a.

Bayle s'est servi du modèle du signe institué pour mettre la connaissance de la cause à la base du fonctionnement du signe naturel. Ce type de signe va maintenant lui servir à établir les conditions dans lesquelles on peut parler de signe surnaturel, autrement dit comment caractériser une situation de communication entre Dieu et les hommes.

Le signe institué et son destinataire

Après avoir établi que les comètes ne sont pas des signes naturels des malheurs des hommes, Bayle doit montrer qu'elles ne sont pas non plus des signes surnaturels : « les Cometes ne peuvent être des signes du mal à venir sans être formées miraculeusement »[1]. Que l'ordre naturel se distingue de l'ordre surnaturel est depuis Augustin un *topos* de la théologie. D'autre part, il faut rappeler que le miracle est conçu comme un signe, quand son acception religieuse (qui se démarque de son sens premier de merveille ou d'étrangeté) se précise aux alentours des XIIe et XIIIe siècles[2]. Mais plus précisément, chez Bayle, cet usage de 'signe' comme 'signe surnaturel' donne à la conception sémiotique des *Pensées diverses* une empreinte sceptique qui fait écho à celle qu'on avait déjà notée chez Bacon, ainsi qu'à la forte tradition forte anti astrologique chez les Protestants[3].

Mais il s'agit bien plus de réformer la science des signes que de la démanteler. Comme pour le signe naturel, Bayle impose dans le cas du signe envoyé par Dieu des conditions qui en restreignent le champ. Il va d'une part comprendre le signe surnaturel sous la catégorie du signe institué, pour d'autre part introduire un nouveau critère pour reconnaître ce dernier : il faut que le signe institué soit perçu comme tel par son destinataire.

---

[1] C'est le titre du paragraphe 59 : Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIX], *OD*, III, p. 41b. Voir aussi [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LXXIV : « Que les Cometes ont des caracteres particuliers, qui montrent qu'elles ne sont pas des signes »], *OD*, III, p. 48b et Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. CCIV : « I. Reponse. Qu'afin que les Cometes soient des signes de ce qui doit arriver après leur apparition, il faut necessairement qu'elles soient formées par miracle »], *OD*, III, p. 128b.

[2] Dans la Bible, les épisodes miraculeux sont désignés surtout sous le nom de 'prodiges' ('τέρατα') ou des 'signes' ('σημεῖα'). Voir surtout dans l'Evangile selon Saint Jean, II, 11-18-23, III, 2, IV, 48-54, VI, 2-14. Augustin conçoit le miracle dans une acception très large et utilise de nombreux synonymes du terme : 'signa', 'prodigia', 'virtutes signorum', 'monstra', 'magnalia', 'mirabilia', 'ostenta', 'mira portenta'. Il le définit ainsi : « miraculum voco, quidquid arduum est aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet ». Voir Augustin [*De utilitate credendi*, I, cap. XVI, 34] (1865), dans *Opera Omnia*, t. 8, dans *Patrologia Patrologiae Cursus Completus (Series Græca)*, vol. 42, J.-P. Migne (éd.), Paris, col. 90. Pour d'ultérieures références, nous renvoyons à l'entrée « miracle » du *Dictionnaire de Théologie catholique*, et Boureau (1994), pour ce qui concerne le développement d'une première critique rationaliste au sein de l'Eglise catholique médiévale.

[3] Voir plus haut, chap. 3, §. 2.3, pour Bacon. En ce qui concerne la tradition protestante, on renvoie au texte de Calvin [*Avertissement contre l'astrologie judiciaire*] (1985), O. Millet (éd.), Genève, Droz.

L'assimilation du signe surnaturel au signe institué n'est pas explicite. Bayle dans *Les Pensées diverses* ne répète ni ne retravaille un classement systématique des signes, pas plus d'ailleurs qu'il ne les définit. Mais le fil de l'argumentation fait apparaître la première division des signes exposée dans la *Logique*, celle qui distingue signe naturel et signe institué, comme une division univoque, au sens où les deux catégories sont absolument exclusives l'une de l'autre : ou Dieu nous fait connaître que les comètes sont causalement liées aux malheurs des hommes ou il nous avertit que les comètes nous sont montrées en vue de nous avertir d'un malheur[1]. Or, il ne fait ni l'un ni l'autre. Les comètes ne sont donc ni signe naturel, ni signe institué. Par suite, elles ne sont en aucun cas signes des malheurs des hommes.

Dans le second cas, Dieu se poserait en émetteur direct du signe et les hommes (qui doivent être punis) en destinataires. Le premier critère est celui de la rareté ou plutôt de la non régularité du signe institué. Il correspond à l'arbitraire qui régit ce type de signe. Comme il a plu aux hommes de choisir certains mots et de les prononcer pour communiquer leurs pensées[2], Dieu choisirait un événement pour nous avertir d'une calamité prochaine qui nous est destinée. Mais comme le choix du signe institué est arbitraire, son émission doit dépendre d'une volonté particulière qui ne s'accorde pas avec la régularité des phénomènes naturels : « Avoüez-moi, Monsieur, que ces circonstances ne conviennent gueres à un signe que Dieu fait exprès pour nous avertir de nos malheurs. Faut-il que les signes soient si fréquens ? Ne perdent-ils pas leur force dès qu'on s'y accoûtume ? »[3]. De la même façon que si l'on répète un mot de façon régulière, indépendamment de tout contexte communicationnel et pragmatique, il perd sa signification, les soi-disant signes surnaturels, qui se reproduisent dans le temps au point qu'on peut les prédire à l'avance, n'ont en réalité aucune valeur sémiotique. Le « par tout et en tout temps » du signe naturel dans la *Logique* prend alors un sens différent de celui qui renvoyait au *Peri Hermeneias*. Le signe naturel se produit de

---

[1] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LIV], *OD,* III, p. 38b : « Il n'y a que Dieu qui puisse nous en donner des présages, ou en nous en faisant connoître les causes d'où ces évenemens dépendent nécessairement, ou en nous avertissant que telle chose nous est montrée pour nous avertir de tel malheur ».

[2] Bayle avait d'ailleurs utilisé cet argument pour montrer l'arbitraire des noms des constellations : Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. XIX], *OD,* III, p. 20b : « car outre que le signe du Taureau n'a pas plus de relation, ni plus de conformité avec l'animal que nous appellons ainsi, qu'avec un arbre, & qu'il y auroit autant de raison de donner le nom & la figure d'un Saint à chaque signe, comme § quelques-uns ont fait, que le nom & la figure d'autre chose ». Cfr. Arnauld et Nicole [*Logique de Port-Royal*, Premier Discours] (2012), p. 17 : « Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'Astrologie judiciaire […] Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelques personnes de nommer Balance, & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent ; la balance est le symbole de la justice : donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes et équitables ».

[3] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LVI], *OD*, III, p. 39b.

manière régulière et fréquente par opposition au signe surnaturel – non pas parce qu'il est surnaturel mais parce qu'il est institué, autrement dit parce qu'il dépend du vouloir de son émetteur.

Le second critère est celui de la perception actuelle du signe par son destinataire. Dans le paragraphe 55 (« Remarques pour connaître si une chose est un signe envoyé de Dieu »), Bayle montre ainsi que pour que les comètes puissent être tenues pour des signes institués, il faudrait montrer 1) qu'elles ne sont pas des signes naturels (les deux catégories sont exclusives l'une de l'autre) et 2) « qu'elles soient absolument visibles »[1]. Cette absolue visibilité devient ainsi le critère distinctif du signe institué.

Ce critère n'est pas absolument nouveau. L'importance du spectateur par rapport à l'émetteur du signe est mise en avant dans la version anglaise du *Leviathan*[2]. Mais on trouve des antécédents d'une telle insistance dès le Moyen-Âge. Roger Bacon, en particulier, au début de son traité *De Signis*, se démarquait par le privilège qu'il accorde à la relation du signe à celui pour qui il signifie, aux dépens de la relation du signe à ce qu'il signifie : « Car s'il n'y avait pas quelqu'un pour concevoir [quelque chose] au moyen d'un signe, celui-ci serait inutile et vain, ou plus exactement ce ne serait pas un signe »[3]. La question de la double relation du signe s'insérait dans le cadre de la doctrine sacramentelle. Bacon insiste sur la présence de celui qui réalise le processus sémiotique, c'est-à-dire de celui dont l'intellect parvient à la connaissance de quelque chose à partir du signe. Bayle insiste quant à lui sur l'actualité de la perception du signe. Il faut plus précisément, dans le cas des comètes, que le signe soit effectivement vu, au risque de n'être qu'un « signe perdu », ce qui revient à n'être pas un signe du tout, car il est inconcevable que Dieu échoue à ce qu'il se propose de faire[4].

---

[1] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LV], *OD*, III, p. 39a : « Il faut qu'ils ne paroissent pas dépendre purement & simplement du cours naturel des causes secondes, et qu'ils ne se produisent pas sous des nuages, ou de nuit, pendant que les hommes sont couchez ».

[2] Hobbes [*Leviathan*, II, chap. 31] (2012), vol. 2, p. 562 : « a signe is not a signe to him that giveth it, but to him whom it is made ; that is, to the spectator ». Ce texte est absent de la version latine. Voir plus loin dans ce chapitre, p. 368.

[3] La traduction est de Rosier (1994), p. 321. Pour le texte original, voir Roger Bacon [*De Signis*, I, 1] (1978), p. 81 : « Quia nisi posset aliquis concipere per signum, cassum esset et vanum, immo non erit signum ». En renvoie en outre à Rosier (1994), p. 117 ; Marmo (2010), p. 15-16 et p. 82 ; ainsi qu'à Cesalli et Rosier-Catach (à paraître). Sur Roger Bacon voir en particulier dans notre chap. 1, p. 33 et 88.

[4] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LVI], *OD*, III, p. 39b : « N'est-ce pas un signe perdu que celui-là, & qui frustre la Providence des fins que l'on dit qu'elle se propose ? ».

En plus de devoir rendre visible le signe non naturel, son émetteur doit s'insérer dans une véritable situation de communication. Autrement dit, il doit choisir son destinataire, et on peut imaginer qu'un émetteur tel que Dieu le choisirait judicieusement : « Comment se peut-on imaginer que Dieu nous envoye des signes invisibles, ou que voulant les faire connoître à deux ou trois personnes, il choisisse justement des Astronomes qui n'y ont aucune foi, & qui assûrément n'exhorteront personne à la répentance ? »[1]. La conséquence serait encore plus grave dans le cas où le phénomène serait perçu par tous. La visibilité indifférenciée du signe aboutirait en effet à le rendre irrémédiablement équivoque, au sens où il présagerait à la fois la ruine des uns et la fortune des autres, ce qui en détruirait inévitablement l'efficacité[2].

Finalement, c'est en montrant que les signes surnaturels sont à considérer comme des signes institués que Bayle montre *qu'il n'y a pas* de signes surnaturels, du moins pas dans le cas des comètes, des éclipses et des autres phénomènes célestes qui se produisent dans les conditions décrites.

Le signe institué est un signe arbitraire : celui qui le donne doit décider opportunément du moment et du lieu de son émission, ce qui conditionne sa non régularité et lui permet d'être effectivement perçu par son destinataire. Ajoutons que l'émetteur doit aussi faire un choix pertinent de la chose même qui signifie : celle-ci devra détenir quelque caractéristique qui fasse paraître clairement au destinataire sa relation avec la chose signifiée. Dans le cas des mots c'est l'institution et l'habitude qui en découle qui en décide, dans le cas de supposés signes surnaturels, ceux-ci devraient porter quelque « marque de ce qui doit effectivement arriver, plutôt que de ce qui n'arrivera point »[3]. L'hypothèse d'une tierce catégorie du signe n'est qu'apparente, car le type de signe alors décrit rentrerait toujours sous les conditions du signe institué, la divinité de l'émetteur (et donc la possibilité de la révélation) mise à part

L'insistance sur le spectateur revient donc à montrer la nécessité de l'actuelle visibilité du signe. Le signe naturel comme le signe institué, pour présenter à l'entendement la chose dont

---

[1] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LVI], *OD*, III, p. 39b.

[2] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LXXIV], *OD*, III, p. 39a : « Comment ne voit-on pas qu'une chose qui arrive tous les ans, ne peut pas moins être prise pour un signe de bonheur, que pour un signe de malheur ? ».

[3] Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. LXXIV], *OD*, III, p. 49a : « Que ce sont des signes si généraux & si obscurs, qu'on n'y voit aucune marque de ce qui doit effectivement arriver, plutôt que de ce qui n'arrivera point », ou encore Bayle [*Pensées Diverses sur la comète*, §. CCLXIII], *OD*, III, p. 159 : « Parce que si les Cometes étoient un signe de quelques malheurs différent des signes naturels, & des signes d'institution, il faudroit que Dieu leur imprimât certains caracteres tout particuliers, qui les rendissent significatifs, au défaut d'une révélation expresse ».

ils sont le signe, doivent être sensibles. La démonstration de Bayle contre le soi-disant pouvoir sémiotique des comètes repose ainsi sur la division principale du signe entre signe naturel et signe institué, et sur la cohérence avec la définition du signe, conçu comme strictement sensible, qu'il donnait dans son *Cours.*

En outre, dire que les signes doivent être perçus comme choses par ceux pour qui ils sont signes, c'est adopter une conception strictement instrumentale du signe en général, en conformité avec le critère de *duplex notitia* qui la définit.

Enfin, les *Pensées diverses sur la comète*, où la critique de la superstition passe par la réforme d'une science des signes, illustre un scepticisme sémiotique que l'on avait déjà vu à l'œuvre, en particulier chez Francis Bacon et chez Locke[1]. L'Âge classique, et en particulier l'empirisme de l'Âge classique, se caractérise en effet par une méfiance indéniable par rapport aux signes, tant langagiers qu'épistémiques. Un tel scepticisme est compensé par une optique thérapeutique à l'égard de la communication comme de la connaissance. Chez Bayle, cette volonté de réforme est systématisée en ce qu'elle s'ordonne au concept de signe, nettement défini et à la division entre signe naturel et signe institué qui en constitue le pilier. Il s'agit de réformer d'une part les conditions d'utilisation du signe naturel, son usage épistémologique étant justifié par le lien causal entre signe et signifé, et d'autre part de restreindre le champ des signes institués, qui doivent s'insérer dans une situation de communication rigoureusement établie, afin de mettre à l'écart tout danger d'équivocité.

[1] Cfr. plus haut, chap. 3. §. 2.3.

§. 2. Gassendi historien de la pensée des signes

Malgré la transformation majeure appliquée au signe formel, la pensée baylienne du signe se caractérise encore par une fidélité relative à la tradition, notamment en ce qui concerne la définition du signe et la terminologie utilisée dans les divisions. Gassendi et Hobbes présentent en revanche un traitement thématique du signe en net contraste avec celui du cadre scolastique traditionnel. Les définitions et les divisions sont tirées de traditions bien différentes, que nous nous efforcerons de mettre en lumière. Non seulement, le 'signe formel' disparaît complètement[1], mais la définition même du signe sera désormais construite sur le modèle du signe inférentiel, et à comprendre dans une rupture radicale par rapport au modèle linguistique qui prédominait jusqu'alors.

Gassendi cependant demeure conforme au cadre formel du discours sur les signes puisque c'est dans le cadre de la *Logique* du *Syntagma philosophicum* qu'il les définit et en répertorie les différents types. Le *Syntagma* est une œuvre majeure de Gassendi, publié de façon posthume en 1658 (Gassendi meurt en 1655). Ce texte est considéré comme l'aboutissement de la pensée de son auteur, mais aussi comme un de ses textes les plus personnels, où il prend soin – par contraposition en particulier avec le *Philosophiae Epicuri syntagma,* qui constitue un appendice aux *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* – de séparer nettement ce qui a trait à sa propre réflexion et ce qu'il restitue des auteurs plus anciens[2].

C'est par conséquent sur ce texte, et plus exactement sur le chapitre 5 du livre II de la première partie[3], que nous nous appuierons ici pour montrer comment Gassendi, dans ce cadre traditionnel, se pose en historien de la pensée des signes pour refonder la logique à partir d'une tradition radicalement différente de celle issue du *Peri Hermeneias*, puisque c'est

---

[1] Nous avons effectué un relevé complet des occurrences de 'sign-' sur une partie significative des œuvres de Hobbes et de Gassendi et nous n'avons pas trouvé d'expression équivalente à celle de 'signum formale' : Gassendi [*Opera Omnia in sex tomos divisa*] (1658), Lugduni, Henrici Ludovici, Haberti Mon-Morii, sumptibus Laurentii Anisson & Ioan. Bapt. Devenet, réimpr. 1964, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag ; Hobbes [*The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*] (1839-1845b), W. Molesworth (éd.), 11 vols., London, J. Bohn. La recherche a également été effectuée sur Bayle [*Œuvres diverses*] (1728-37), 4 t., La Haye (Trévoux), La Compagnie des Libraires, et a abouti à l'unique occurrence du *Cours.*

[2] Voir Joy (1987), p. 80, et Jones (1981), p. XLI. On se réfèrera en général à l'introduction que donne Jones à son édition de la partie de la logique du *Syntagma* que constitue l'*Institutio logica*

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, Pars I, *Logica*, 2, *De Logicae fine, liber alter*, cap. 5] (1658), I, p. 79b-86a. Le *Syntagma* est publié en 1658 avec le reste des *Opera Omnia* en 6 volumes par Sorbière et Montmor, dont il constitue les deux premiers (voir Lolordo (2006), p. 18). Le chapitre 5 a été traduit en anglais par Craig B. Brush : Gassendi [*The Selected Works*] (1972), New-York / London, Johnson Reprint Corporation, p. 326-349. On doit citer en outre sur ce passage Bloch (1971), p. 145-146, et surtout Darmon (2001), publié auparavant dans Darmon (1998), p. 55-70.

un autre Aristote, celui des *Analytiques Premiers*, qu'il prend pour point de départ, en lui adjoignant les sémiotiques stoïciennes, sceptiques et épicuriennes. Nous intégrerons néanmoins d'autres textes, d'abord pour caractériser la réflexion sémiotique du *Syntagma* comme l'aboutissement d'un parcours où la pensée du philosophe s'émancipe, que pour montrer, pour clôre cet examen, que l'autonomisation du thème du signe par rapport à celui du langage travaille l'ensemble du corpus gassendien.

§. 2.1. La définition des « Anciens »

Le *Syntagma,* conçu par Gassendi entre 1649 et 1655[1], est constitué d'un livre introductif sur la nature de la philosophie, d'une première partie logique qui inclut l'*Institutio logica*, insérée à la fin de cette partie[2], d'une physique et d'une éthique. La *Logique* est divisée en deux livres. Le premier « De l'origine et de la variété de la Logique », décrit les différentes logiques antiques et modernes[3]. Gassendi accorde une large importance à la logique pré-aristotélicienne et même présocratique puisqu'il consacre un chapitre à Zénon et un autre à Euclide[4]. Viennent ensuite Platon et Aristote, ainsi que les Stoïciens et les Epicuriens. Les quatre derniers chapitres sont consacrés aux modernes, soit respectivement Lulle, Ramus, Bacon et Descartes.

Dans ces deux livres, Gassendi compile de longs passages déjà composés, en particulier dans les *Animadversiones* et dans la *Logique de Carpentras,* avec des éléments nouveaux[5]. Le traitement systématique du signe dans le chapitre 5 du livre II est un de ces éléments. Mais ce passage est le seul qui offre une formulation complète de la doctrine des signes. On ne trouve en effet nulle part ailleurs dans les œuvres de Gassendi d'autre lieu de définition générale du signe. Nous chercherons donc dans un premier temps à quoi est ordonnée cette innovation, pour montrer ensuite de quelle façon Gassendi rompt décidément avec le cadre traditionnel, dans son traitement de la définition du signe.

---

[1] Taussig (2012), p. 14.

[2] Ce dernier texte a été édité et traduit par Howard Jones, voir Gassendi (1981).

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 1] (1658), I, p. 35-66.

[4] Sur la catégorie « présocratique » au XVIIe siècle, voir Mehl (2001), p. 211-212.

[5] La première partie des *Animadversiones* est la traduction du livre X des *Vies* de Diogène Laërce, qui correspond à la vie d'Epicure, la seconde partie la commente en un exposé doctrinal. Elle restitue la logique, la physique (qui contient en outre une météorologie) et l'éthique épicuriennes. Comme le note Gregory (1961), p. 138, note 32, les *Opera Omnia* donnent seulement la partie philologique du texte alors que c'est la partie doctrinale qui a été restituée dans le *Syntagma*. Nous nous référons à la première édition, en trois volumes : Gassendi [*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii qui est De Vita, Moribus, Placitis que Epicuri*] (1649), Lugduni, apud Guillelmum Barbier. Gassendi développe rapidement la division entre signe nécessaire et signe probable au début de la *Canonica* : Gassendi [*Animadversiones*, I Pars Canonica, De Sensu, Criterio primario] (1649), I, p. 132-133. En ce qui concerne la *Logique de Carpentras*, le passage traitant des signes est le chapitre 7 du livre X : voir Jones (1981), p. XLV. Les livres IX à XI (Carpentras. Bibliothèque Inguimbertine. Ms. 1832, fol.205r – 259r) ont été éditées par S. Taussig (l'entête, tout au long du volume, prête à confusion en ne mentionnant que le livre IX) : Gassendi [*Logique de Carpentras*, X, cap. 7] (2012), trad. fr. par S. Taussig (éd.), Turnhout, Brepols, p. 210-227. Ajoutons que le relevé des occurrences de 'sign' dans les œuvres de Gassendi a confirmé que le chapitre 5 du *Syntagma* constituait bien l'unique exposition systématique complète du signe.

Le signe réhabilité dans la « voie médiane »

Le chapitre 5 du livre II du *Syntagma* est intitulé « Que quelque vérité peut être connue par un signe et déterminée par un critère »[1]. Il s'agit de trouver un juste milieu entre les dogmatiques et les sceptiques. Contre ces derniers, Gassendi défend la possibilité de connaître avec certitude certaines choses de la nature, et veut démontrer que la vérité est, au moins en partie, accessible et qu'il existe un critère pour la déterminer.

La position de la voie médiane (« media quaedam via ») n'a cependant pas toujours été celle que Gassendi a défendue. Plus généralement, il faut préciser qu'il est d'usage de distinguer deux phases dans la pensée gassendienne, la première étant marquée par une forte adhésion au scepticisme, la seconde à un scepticisme « mitigé » ou « constructif », qui donne lieu à l'empirisme[2]. Afin d'introduire le texte du chapitre 5, nous mesurerons ici les différences avec trois écrits antérieurs de Gassendi : les *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos*, les *Animadversiones*, et la *Logique de Carpentras*.

L'abbé philosophe commence en effet par contrer violemment les « dogmatiques », et en premier lieu Aristote, en proclamant son adhésion au scepticisme. Le texte paradigmatique à cet égard est celui des *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos*, dont le premier volume paraît en 1624[3]. L'objectif est alors de nier toute possibilité de connaissance scientifique par les moyens de la syllogistique[4]. Notre savoir se restreint à l'apparence des choses et nous

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 79b. Nous traduisons : « *Posse aliquam veritatem signo aliquo innoscere, et criterio dijudicari* ». Rappelons que Gassendi définit, d'après Epicure, trois critères de vérité : la perception sensorielle (*sensio*), la prénotion (*anticipatio* ou *praenotio* ou encore *notitia*, d'après Cicéron) qui est le concept mental commun à tous les individus, et enfin la passion (*passio*), le plaisir et la douleur étant les arbitres de ce qu'il faut poursuivre ou fuir. Voir Taussig (2012), p. 17-18 ainsi que Lolordo (2006), p. 65.

[2] Jones (1981), p. XLII. Cette interprétation trouve son point de départ dans l'étude fondatrice de Berr (1960) (le texte allemand original date de 1898), mais c'est en particulier la thèse de Popkin (1960), p. 101-111 et p. 131-153, ainsi, de façon plus continuiste que de Gregory (1961), et plus récemment de Lolordo (2006), voir p. 94. Nous suivons globalement cette interprétation. Pour une proposition de retour critique sur ces positions, voir Bellis (à paraître).

[3] Gassendi [*Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos*] (1658), III, p. 97-210. Des sept parties que Gassendi avait prévu de publier, seules les deux premières sont effectivement parues. Le second volume ne paraît que dans l'édition posthume des *Opera Omnia* (1658). Voir Taussig (2012), p. 9 et Popkin (1960), p. 102-103. Les *Exercitationes* ont été traduites en français par Bernard Rochot. Voir Gassendi [*Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*] (1959), Paris, Vrin. Pour la posture critique de Gassendi par rapport à la logique aristotélicienne, et pour une confrontation avec les critiques humanistes, voir Michael (1997), p. 9-10. Au sujet de l'adhésion première du philosophe au scepticisme, notons qu'elle est si remarquable que Bayle [*Dictionnaire historique et critique*, « Pyrrhon »] (1820-24), t. 12, p. 102a, lui attribue l'introduction de Sextus chez les Modernes. Voir Popkin (1960), p. 102 et Gregory (1961), p. 122, qui corrige l'attribution baylienne en renvoyant à Pic de la Mirandole, qui sera suivi des premiers traducteurs de Sextus.

[4] On retrouve la critique humaniste à une logique qui échoue à être un instrument de découverte. Gassendi [*Exercitationes*, II, Exer. 1 : « *Quod nulla sit necessitas, utilitasque Dialecticae* »] (1658), III, p. 149 et (1959), p. 234.

devons donc nous résigner à ne jamais accéder à une connaissance de ce qui dans la nature nous reste caché[1].

Gassendi développe cette thèse en se proclamant disciple des académiciens et des pyrrhoniens[2], fait ainsi pleinement siens, dans ce contexte polémique, les arguments sceptiques en faveur de l'impossibilité de la connaissance [3]. Or, de tels arguments reposent, comme on le verra, sur la division entre signe remémoratifs, qui se rapportent aux choses temporairement cachées et signes indicatifs, qui se rapportent aux choses naturellement cachées. Si les sceptiques admettent que l'on puisse se servir des premiers, ils nient en revanche toute valeur aux seconds[4]. Mais, tant qu'il tient une position d'entière adhésion au scepticisme, Gassendi n'insiste pas sur la doctrine du signe. On ne trouve pas de passage développant peu ou prou la thématique dans les *Exercitationes*. On peut donc penser que l'évolution doctrinale de Gassendi, le pousse à revenir sur la doctrine des signes, et à en déterminer, finalement, une définition, car celle-ci est ordonnée à l'affaiblissement de l'argument sceptique.

La situation est sensiblement différente dans les *Animadversiones*, où Gassendi présente la division entre signe probable et signe nécessaire. Ce développement prend place dans la logique ou *Canonica* épicurienne, qui traite des critères et donc de la possibilité de la connaissance. Le premier de ces critères est la sensation[5] et la raison formule donc des jugements à partir des expériences immédiates qui constituent en ce sens des *signa.* Gassendi rappelle alors dans ce contexte la différence entre *τεκμήρια* et *σημεῖα* en citant Quintilien, qu'il oppose à Epicure qui ne reconnaît pas ladite division entre signes nécessaires et signes probables[6]. Les « démonstrations », en raison de leur fondement empirique, n'ont aucune

---

[1] Gassendi [*Exercitationes*, II, Exer. 6, art. 6] (1658), III, p. 203 et (1959), p. 486.

[2] Gassendi [*Exercitationes, Praefatio*] (1658), III, p. 99 : « Quamuis porrò ubique angustiae : illud tamen ingenuè fateor, nihil unquam mihi perinde arrisisse ex omnibus, ac laudatam illam Academicorum, Pyrrhoneorúmque ἀκαταληψίαν », et (1959), p. 6.

[3] Gassendi [*Exercitationes, Praefatio*] (1658), III, p. 98-104 ; Gassendi (1959), p. 2-21. Voir aussi la dernière *Exercitatio*, pour une présentation des modes sceptiques. Gassendi [*Exercitationes*, II, 6] (1658), III, p. 192-210 et (1959), p. 434-517.

[4] Sextus Empiricus [*Esquisses pyrrhoniennes*, II, 97-133] (2000), p. 92-101 et [*Contre les logiciens*, II, 151-158] (2006), p. 119-120. Nous y revenons plus loin dans ce chapitre, §. 3.1.

[5] Gassendi [*Animadversiones*, I Pars Canonica, De Sensu, Criterio primario] (1649), I, p. 125. Voir Gregory (1961), p. 140-141.

[6] Gassendi [*Animadversiones*, I Pars Canonica, De Sensu, Criterio primario] (1649), I, p. 132 : « Et non contenderim quidem Epicurum ad distinctionem hanc respexisse ; sed dici tamen potest illum Demonstrandum ita usurpasse signum ». Gassendi se réfère à la *Lettre à Hérodote* d'Epicure et cite justement Quintilien [*Institutio*

nécessité et Gassendi insiste ainsi sur le caractère seulement probable de toute la physique. On retrouvera les éléments principaux de ce passage dans celui du *Syntagma*, à ceci près que Gassendi ne formule pas, dans les *Animadversiones*, de définition générale du signe. Tout ce qu'on apprend de la nature du signe réside dans la citation de Sextus, qui restitue l'assertion d'Epicure selon laquelle le signe est toujours quelque chose de sensible[1].

Howard Jones, dans son introduction à sa traduction de l'*Institutio logica* compare le chapitre 5 du *Syntagma* avec le chapitre 7 du livre X de la *Logique de Carpentras,* montrant que celui-ci est le modèle de celui-là, malgré des variations notables[2]. Gassendi affirme dans les deux cas son attirance pour la position sceptique qui veut que nous ne puissions prétendre à la vérité mais seulement à la probabilité[3]. Dès le chapitre 7, Gassendi fait suivre divers arguments d'Epicure pour contrer la radicalité des sceptiques : il est indéniable qu'il existe quelque chose et il est indéniable qu'on puisse apprendre quelque chose en inférant ce qui est invisible de ce qui est immédiatement visible, comme l'existence des pores de la peau est inférée correctement par la transpiration. Gassendi va alors jusqu'à parler d'un savoir certain et vrai[4]. On retrouve la même ligne d'argumentation dans le chapitre 5, mais celui-ci donne une version allongée, enrichie d'exemples[5], et surtout une version plus systématique, intégrant en particulier une classification ainsi qu'une définition générale du signe, ou, plus exactement, un répertoire historique de définitions du signe.

Ainsi, dans les textes de la *Logique de Carpentras* et du *Syntagma*, est esquissée la possibilité d'une voie médiane. Comme dans les *Exercitationes*, les sens, sur lesquels repose toute notre connaissance, ne nous renseignent que sur l'apparence des choses[6], mais on se détache cette

---

oratoria, V, cap. 9] (2003), R. Faranda et P. Pecchiura (éds.), 2 vols., Torino, Unione Tipografico - Editrice Torinese, p. 578. Pour les sémiotiques antiques, nous nous référons à Manetti (1987), ici, pour Quintilien p. 222-223 et p. 161-179 pour Epicure.

[1] Gassendi [*Animadversiones*, I Pars Canonica, De Sensu, Criterio primario] (1649), I, p. 132 : « *signum rem sensibilem esse* ». Cfr. Sextus Empiricus [*Contre les logiciens*, II, 177] (2006), p. 124.

[2] Jones (1981), p. XLIII-XLVIII. Sur le livre X de la *Logique de Carpentras*, voir aussi Taussig (2012), p. 15-16. Cfr. Gassendi [*Logique de Carpentras*, X, cap. 7] (2012), p. 210-228 ; et [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 79b-86a.

[3] Gassendi [*Logique de Carpentras*, X, cap. 7] (2012), p. 212 ; et [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 79b : « Et quod pars quidem maxima eorum, quae scire se Dogmatici putant, reipsa ignorentur ; nimis-quam saepe occurret occasio declarandi in Physicis, ubi beati simus, si non quid sit verum, sed quid verisimile consequamur ».

[4] Sur ce point voir Roux (1998), p. 8.

[5] Notons en particulier les exemples tirés de la science contemporaine du microscope et du télescope. Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 82a.

[6] Gassendi [*Exercitationes*, II, Exer. 6, art. 6] (1658), III, p. 203 et (1959), p. 486.

fois du *nihil sciri* qui caractérisait les premiers écrits de Gassendi[1]. Après la critique radicale des *Exercitationes*, Gassendi adopte une attitude plus positive qui consiste non plus à mettre en avant les arguments des sceptiques contre la dialectique aristotélicienne, mais à lui substituer la philosophie concurrente de l'épicurisme[2].

Mais si la *Logique de Carpentras,* dont la rédaction est datée de 1636[3], peut à juste titre être qualifiée d'état préparatoire de la partie logique du *Syntagma*, elle n'en reste pas moins une *restitution* de la *Canonica* épicurienne. Par opposition, le *Syntagma* se détache de cette seule référence, et ce même si Gassendi reste attaché de manière privilégiée à la philosophie du jardin[4]. Ceci justifie l'élargissement des références et l'approche historique, aux multiples points de vue, de la définition du signe.

Cet aperçu des différentes phases de l'approche gassendienne de la logique nous permet de reconstruire un processus en trois étapes : de la critique sceptique du livre I des *Exercitationes*, conçues dans un cadre polémique, à l'adoption d'une voie médiane contenue en germe dans le livre II, déjà présente dans la *Logique de Carpentras,* et parvenant à un stade final dans le *Syntagma*, où Gassendi élargit les références et incorpore à la question de la possibilité de la connaissance un traitement systématique de la doctrine des signes. La transformation du titre « *Est aliquid verum quod possit diiudicari et sciri* », du passage du chapitre 7 du livre X de la *Logique de Carpentras*, à celui du chapitre 5 du livre II de la logique du *Syntagma*, « *Posse aliquam Veritatem signo aliquo innotescere et criterio dijudicari* », est à cet égard paradigmatique[5].

Nous voyons donc deux raisons au traitement approfondi du signe dans cette œuvre de la maturité que constitue le *Syntagma*. D'abord le retour de Gassendi sur le scepticisme dans une visée modératrice requiert de contrer l'argument de Sextus sur l'inexistence des signes indicatifs. Ensuite, Gassendi s'extirpe du cadre épicurien de reformer une logique plus

---

[1] Gassendi [*Exercitationes*, *Praefatio*] (1658), III, p. 102 et (1959), p. 12, et [*Exercitationes*, II, Exer. 6, art. 6] (1658), III, p. 203-206 et (1959), p. 486-503. On doit cependant noter que si le livre I des *Exercitationes* constitue proprement la *pars destruens* de la logique aristotélicienne, Gassendi, dans le livre II, défend une science fondée sur l'expérience. Taussig (2012), p. 10-11 et 18-19. De l'écrit anti-aristotélicien à la *Logique de Carpentras*, Taussig note le changement de ton dans la référence aux arguments sceptiques : quand Gassendi semble y adhérer pleinement dans le contexte des *Exercitationes*, il y reconnaît, par la suite, une « restriction agaçante ».

[2] Taussig (2012), p. 11.

[3] Taussig (2012), p. 14.

[4] Le retour au nom même de *logica*, par rapport à la *canonica* épicurienne, en témoigne.

[5] Jones (1981), p. XLIII : Gassendi [*Logique de Carpentras*, X, cap. 7] (2012), p. 210-211 et [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 79b.

personnelle, mais en un sens plus conforme aux logiques traditionnelles relativement à ses écrits plus précoces.

Restriction du sens du signe dans un réseau de références implicites

Revenons donc, exclusivement cette fois, au texte du chapitre 5 du *Syntagma* : « Que quelque vérité peut être connue par un signe et déterminée par un critère »[1]. Ce qui frappe de prime abord, par opposition aux logiques traditionnelles, c'est le point de vue essentiellement épistémologique selon lequel la réflexion sur le signe est déployée. S'il s'agit toujours, d'une certaine manière, d'interprétation, il n'est pas question dans ce texte du langage ni des idées, mais des sciences et de la nature. Ceci correspond à la restriction épicurienne de la logique à la *canonica*, déjà présente dans les dans les *Animadversiones.* La logique est alors conçue comme instrument propédeutique à la physique, et Gassendi l'oppose à la dialectique aristotélicienne, en la libérant de sa partie « grammaticale » superflue[2].

Dans un second temps, ce texte se caractérise par une approche doxographique à plusieurs niveaux. Le philosophe y opère en effet un véritable travail d'historien. Il contre le danger sceptique, celui de croire qu'on ne peut entrevoir qu'une légère image de la vérité, ou même seulement son ombre et jamais son corps même, en utilisant les arguments mêmes des sceptiques. Il écarte donc ce qui pourrait concerner une vérité générale concernant l'existence ou concernant les jugements ou les déclarations pour se concentrer sur celle qui repose sous les apparences. En effet, les sceptiques ne peuvent nier qu'il existe une vérité qui concerne les apparences, ni même qu'il existe quelque chose sous ces apparences elles-mêmes. Il faut donc chercher s'il est possible de connaître cette vérité par un certain signe et si nous pouvons disposer d'un critère qui nous permette de reconnaître ce signe.

---

[1] Pour une analyse de l'argumentation de Gassendi dans ce chapitre 5, voir Lolordo (2006), p. 95-99 ainsi que Darmon (2001), p. 224-231. Selon Darmon, la référence à Epicure sert à passer de la bipartition « stoïcienne » à la théorie gassendienne du double critère des sens et de la raison. Auparavant, ce passage avait été utilisé par Bloch (1971), p. 145-146, pages que Darmon (2001), p. 224, note 6, cite en ces termes : « pour une interprétation globale de la théorie gassendienne des signes, évoquée le plus souvent de façon synthétique – et allusive ».

[2] Gassendi [*Animadversiones, Quid Epicuro Philosophia sit, & quas parteis habeat*] (1649) I, p. 115. Voir Gregory (1961), p. 139.

C'est donc en s'appuyant sur l'autorité de ceux qu'il appelle « les Anciens », que Gassendi donne non pas une mais trois définitions du signe[1] :

> Mais nous devons d'abord savoir ce que les Anciens appelaient ordinairement *Signe* et combien de types de signes il y avait. On peut universellement appeler *Signe*, ce qui désigne ou signifie quelque chose de différent de soi ; ou si on veut, ce qui une fois connu nous porte à la connaissance de quelque autre chose ; mais plus spécifiquement, selon l'acception présente, ce n'est rien d'autre que ce qui est vulgairement appelé *moyen terme* ou *argument.*

L'absence de référence précise est importante, en ce qu'on sait que Gassendi fait habituellement preuve d'un souci de précision et d'exhaustivité, entraînant d'ailleurs la lenteur qui contrariera la rédaction de ses travaux[2]. Ce passage définitionnel contient pourtant tout un réseau de références enchevêtrées.

Les deux premières versions de la définition rappellent indubitablement le modèle augustinien. Toutes deux affirment la nécessité de la différence entre signe et chose signifiée. En particulier la deuxième version fait apparaître le critère de la connaissance préalable : le signe doit être d'abord connu pour ensuite porter à la connaissance de la chose signifiée.

Cependant, aucune mention n'est faite de la sensibilité (ce qui l'aurait renvoyé de façon plus manifeste à Augustin) et d'un autre côté il n'est pas non plus fait usage du terme de 'représentation' (ce qui l'aurait rapproché plus clairement des définitions scolastiques traditionnelles du type de celle des *Conimbricenses*). Ces définitions semblent ainsi être un mélange de définitions issues des logiques aristotéliciennes traditionnelles, telles qu'on les trouve dans la scolastique tardive, empreintes toutefois d'une influence qu'on peut reconduire à la tradition nominaliste ockhamiste, où le « ducere in notitiam » s'était substitué comme équivalent au « facere in cogitationem venire », notamment dans sa version radicalisée par Pierre d'Ailly[3].

On ne peut croire que Gassendi ait ignoré l'origine augustinienne de ces définitions du signe. L'indétermination de la référence aux « Anciens » est d'autant plus remarquable qu'on connaît comme on l'a dit, l'habituelle précision érudite de l'abbé philosophe. On verra trois

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b. Nous traduisons : « Praenoscendum est verò, quid, quotupléxque sit, quod solemne fuit Antiquis appellare *Signum*. Universè itaque dici Signum potest, quod quidpiam à se diversum designat, aut significat ; seu mavis, id, quod notum cùm sit, in alterius rei notitiam nos ducit : speciatim verò, ac prout hoc quidem loco accipitur, nihil aliud reipsa est, quàm quod vulgò *Medium*, seu *Argumentum* vocant ».

[2] Taussig (2012), p. 12.

[3] Cfr. plus haut, p. 56 et 96-97.

raisons à cette absence. D'une part, alors qu'il ne fait aucun doute que le signe soit chez Gassendi quelque chose de sensible, l'omission de toute référence à Augustin permet de faire d'Epicure, et de lui seul, la référence pour affirmer la sensibilité du signe, ce qui adviendra pourtant seulement dans la suite du texte, et non dans le passage proprement définitoire[1]. Ici, il s'agit d'en arriver à une définition purement logique, caractérisant la place du signe dans le raisonnement (comme moyen terme). L'allusion vague à ces « Anciens » qui n'en sont pas vraiment, s'explique ainsi d'autre part par l'utilité d'une reprise à la scolastique contemporaine d'une définition diffusée du signe, et qui plus est une définition assez large, utilisée dans la logique du texte comme contre point à la définition plus spécifique qui suivra. Enfin, l'omission augustinienne permet de barrer la route à toute intrusion possible du linguistique dans ce texte.

Gassendi veut donc, par ces deux formulations traditionnelles, en venir à l'acception plus particulière de signe comme « moyen terme », qui correspond au contexte dans lequel il entend l'utiliser ici, à savoir le contexte épistémique de la recherche d'un critère de vérité. Or, cette acception du signe est celle que l'on trouve chez Aristote dans le dernier chapitre des *Analytiques Premiers*[2] :

> Il faut diviser le 'signe' de cette façon, et considérer que, dans < chacune de > ces formes, c'est le moyen terme qui est la 'preuve' (*tekmerion*) – en effet on dit que la 'preuve', c'est ce qui nous fait savoir, or c'est surtout le moyen terme qui a cette qualité ; ou bien il faut appeler < simplement > 'signe' les inférences à partir des termes extrêmes, et 'preuve' celles qui se font à partir du moyen terme

Aristote distingue ici deux acceptions de la 'preuve' : dans un sens général, elle est un des éléments du signe, et c'est ce qu'on appelle le 'moyen terme' par rapport à sa place dans le syllogisme, mais elle est aussi à comprendre dans un rapport d'espèce à genre par rapport au signe probable, ou 'σημεῖον', selon la division en fonction du degré de probabilité qui avait été effectuée plus haut dans le texte[3].

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 6] (1658), I, p. 81b : « idcirco observandum est recte videri Epicurum apud Empiricum dixisse, ἀισθητὸν ειναι τὸ σεμεῖον, *signum rem sensibilem esse* ».

[2] Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70b] (2000), p. 22. Nous citons la traduction de M. Crubellier de ce passage, dans « Aristote et l'inférence au moyen des signes », *Oriens – Occidens. Sciences, mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, n°3, p. 21-24. La traduction de J. Tricot entraîne pour nous des confusions importantes en traduisant 'τεκμήριον' par 'indice' et non par 'preuve'. Voir Aristote (2007), p. 362.

[3] Nous suivons ici l'interprétation de Crubellier (2000), p. 16, qui a bien montré la difficulté de ce passage, tentant en partie à l'équivocité de 'moyen' et à la duplicité des définitions de la 'preuve' dans les lignes citées ci-dessus. Plus généralement, sur la théorie de l'inférence par les signes chez Aristote, voir Allen (2001), p. 13-86.

Le sens spécifique de 'signum' chez Gassendi correspond au 'τεκμήριον' aristotélicien, entendu dans le premier sens. Le signe au sens étroit est donc une partie du processus sémiotique, c'est-à-dire qu'il est le fait singulier qui fournit l'implication nécessaire à l'énonciation d'une proposition générale.

La définition en sous-main du texte du *Syntagma* apparaît ainsi être finalement, non pas la définition traditionnelle scolastique, citée par Gassendi sous ses deux formulations, et qui se rattachaient implicitement au contexte linguistique du *Peri Hermeneias*, mais la définition générale du signe inférentiel posée dans les *Premiers analytiques* : « le signe veut être une prémisse démonstrative, soit nécessaire, soit probable »[1]. Ceci se trouve confirmé par la citation explicite de cette définition, dans la suite du texte[2], et par les divisions du signe qui seront exposées.

Avant d'en venir à celles-ci, il faut préciser ce qu'implique la synonymie posée entre 'medium' et 'argumentum'. On sait que le latin 'argumentum', appliqué au signe, remonte à la très fameuse *Rhetorica ad Herennium*, longtemps attribuée à Cicéron[3]. Il s'insère dans le raisonnement indiciaire propre à l'enquête criminelle. Mais on trouve également le terme 'argumentum' chez Martianus Capella et chez Boèce[4], utilisé au sens de conditionnel qui sert à établir la vérité du conséquent (celui-ci étant un 'axiome' non évident). Nuchelmans suggère à cet usage du terme une influence stoïcienne, à partir de l'équivalence que ces derniers posent entre 'σημεῖον' et 'αξιωμα'[5]. La suite de texte du *Syntagma* confirme cette proposition, Gassendi se référant à Sextus pour opposer Aristote, pour qui le signe est une proposition, et les Stoïciens, qui précisent que le signe est un *axiome* qui est l'antécédent dans une proposition conditionnelle valide et vraie, et qui révèle le conséquent[6]. On pourra ainsi

---

[1] Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70b] (2000), p. 21.

[2] Gassendi [Syntagma philosophicum, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b : « Signum propositionem esse demonstrativam, aut necessariam, aut probabilem ».

[3] Cicéron [*Rhetorica ad Herennium*, II, V] (1954), trad. angl. par H. Caplan, London / Cambridge, William Heinemann LTD / Harvard University Press, p. 70 : « Argumentum est per quod res coarguitur certioribus argumentis et magis firmam suspicione ». Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a : « Notandum autem Ciceronem pro Tecmerio dicere, *Propria note argumentum, quod,* inquit, *nunquam aliter fit certumque declarat, ut fumus ignem* ».

[4] Boèce [*In Topica Ciceronis Commentaria*, I] (1847), col. 1048 A.

[5] Nuchelmans (1973), p. 126, et p. 75-87, sur l''αξιωμα' stoïcien en général. Pour l'incorporation de l''αξιωμα' stoïcien comme innovation terminologique au début de l'âge moderne, voir Nuchelmans (1980), p. 149-151.

[6] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b : « Tamet si enimtam Stoici, quàm Aristoteles esse Propositionem dicant dum illi apud Empiricum Signum esse Axioma definiunt, quod in sano, & vero

caractériser d'ores et déjà la définition gassendienne du signe, dans son usage spécifique, par son origine aristotélicienne ainsi que par la coloration stoïcienne dont elle se pare.

Ceci nous permet de conclure au nouveau sens que l'on peut donner à la dénomination des « Anciens » auxquels faisait allusion Gassendi. Aristote, les Stoïciens et les rhéteurs latins, apparaissent en filigrane derrière la définition spécifique du signe auquel le texte veut arriver, de façon bien plus pertinente que les échos scolastiques des deux formulations de la définition générale du 'signe', et ce d'autant plus que la consonance tardo-nominaliste de ces formulations renvoient à des sources qui, à l'aune de Gassendi, sont somme toute assez récente. Dans ce réseau intriqué de références implicites, les termes semblent s'inverser : les « Anciens », qui seront, comme on le verra, cités par la suite, se déplacent aux sources de la seconde définition, contextuellement orientée, alors que les deux premières formulations sont retranchées au rang de « ce qui n'est rien d'autre qu'une vulgate » (« quàm quod vulgò »), sans référence.

---

coniuncto est antecedens, ad id detegit, quod est definiens, ut in hoc coniuncto, *Si Sol lucet dies est*, illud, *Si Sol lucet* ; signum enim est huius, *Dies est* ».

2.2. L'inférence par le signe

Le contexte traditionnel de thématisation du signe était un contexte théologico-linguistique. La définition de référence, même implicite et même corrigée, était celle d'Augustin, et le cadre de la définition renvoyait toujours plus ou moins exactement au contexte du début du *Peri Hermeneias*. La portée de cette caractérisation est encore plus large que l'identification d'un « cadre traditionnel » puisque l'on a vu que pour la plupart des modernes non scolastiques (qui en général ne définissaient ni ne classifiait les signes) le signe était avant tout conçu comme signe linguistique ou théologique (c'est encore le cas, par exemple, à Port-Royal).

Avec Gassendi, c'est une rupture radicale qui se met en place, puisque le signe va maintenant être compris dans le cadre d'une théorie inférentielle, autrement dit dans un contexte logique, expurgé de tout élément linguistique. Cette rupture va se manifester par un retour au texte fondateur de cette théorie : le dernier chapitre des *Premiers analytiques*, ainsi que par des références aux sémiotiques stoïciennes, sceptiques et épicuriennes. La discontinuité est d'autant plus visible qu'elle prend place au début d'une logique, place habituelle d'exposition des relations sémantiques entre mot, chose et idée. Mais s'agit-il là d'une rupture nette par rapport à la tradition, ou de la reprise d'un lieu différent de thématisation du signe, d'une tradition alternative, à laquelle nous n'avions pas jusqu'à lors eu à faire ? C'est ce que nous verrons, après avoir analysé le traitement des références explicites dans la suite du texte du *Syntagma*, notamment à travers la prise en compte de quelques-uns des traités *De Signis*, qui échappaient à la tradition précédente.

Le problème de la certitude : origines des divisions du signe chez Gassendi

Gassendi, après avoir défini les signes, en expose les divisions. Cette exposition est ordonnée, comme le reste du texte, à la question de la connaissance de la nature et du critère de vérité. Il distingue tout d'abord les signes selon des degrés de probabilité, entre vraisemblable (« τὸ εἰκὸς ») et signe (« σημεῖον ») d'une part ; et entre signes nécessaires (« τεκμήρια », la preuve) et signes non-nécessaires (« σημεῖα », le signe probable)[1].

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b-81a.

Ces divisions sont effectuées en référence à Aristote et aux deux passages parallèles du chapitre 27 du livre II des *Premiers Analytiques*, et du chapitre 2 du livre I de la *Rhétorique*[1]. Ces passages fournissent une nouvelle version, dans le texte de Gassendi, de la définition spécifique du signe : « le signe est une proposition démonstrative, soit nécessaire soit probable »[2]. Cette citation explicite fait ainsi apparaître plus manifestement, s'il en était besoin, la source aristotélicienne qui sous-tendait la première exposition des définitions.

Seul le signe nécessaire, traduit, comme c'est souvent le cas par 'indicium'[3], produit une connaissance certaine. Il faut pouvoir le reconnaître. Car bien que Gassendi ouvre le discours sur le signe par la référence à Aristote et aux Stoïciens, sa cible principale, sur la question de la vérité du chapitre 5, est le scepticisme. Ces références ont donc une fonction propédeutique, et posent les bases qui serviront à contrer, à l'aide d'Epicure, les arguments sceptiques.

Gassendi introduit alors la division d'origine stoïcienne, reportée et critiquée par Sextus Empiricus, entre signe indicatif (« indicativum ») et signe empirique (« commonefactivum »)[4]. Gassendi rappelle que pour le sceptique, les signes indicatifs n'ont aucune valeur car ils se réfèrent à quelque chose de naturellement caché (la sueur pour les pores de la peau, l'action vitale pour la présence d'une âme et le mouvement pour

---

[1] Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70b] (2000), p. 21 et (2007a), p. 359 et [*Rhétorique*, I, 2 / 1357b] (2007b), p. 133-134. Gassendi cite aussi à propos de cette division Quintilien et Cicéron. Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a. Brush renvoie justement à Quintilien [*Institutio oratoria*, V, 9, l. 3-5] (2003), R. Faranda et P. Pecchiura (éds.), 2 vols., Torino, Unione Tipografico - Editrice Torinese, p. 578. Voir Gassendi (1972), p. 330-331. Gassendi dans une note en marge du passage cité, renvoie lui-même au *De partionibus oratoriae.* Le passage devrait être celui de Cicéron [*De partionibus oratoriae, 34*]. Voir Manetti (1987), p. 211-214.

[2] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b. Nous traduisons : « *Signum propositionem esse demonstrativam, aut necessariam, aut probabilem* », qui correspond à Aristote [*Premiers Analytiques*, II, 27, 70a] (2000), p. 21 et (2007a), p. 359.

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a : « Signum distinguit in Necessarium, quod & *τεκμήριον*, *Indicium* appellari dicit, & Non-necessarium (seu Probabile) ». On rappelle que le sens étroit du 'signe' chez Goclenius utilisait 'indicium'. Goclenius [*Lexicon philosophicum*, « *Signum* »] (1613), p. 1045. Voir chap. 2, p. 88. Ajoutons que cette tradition a perduré puisque c'est celle que suit, comme on l'a noté, J. Tricot, dans sa traduction des *Analytiques premiers*. Voir Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70b] (2007a), p. 359, note 2.

[4] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a. Cfr. Sextus Empiricus [*Esquisses pyrrhoniennes*, II, 97-133] (2000), dans *Outlines of Scepticism*, J. Annas et J. Barnes (éds.), Cambridge / New-York, Cambridge University Press, p. 92-101 et [*Contre les logiciens*, II, 151-158] (2006), dans *Against the Logicians*, trad. angl. par R. Bett (éd.), Cambridge / New-York, Cambridge University Press, p. 119-120. Sextus s'en prend aux philosophes dogmatiques et aux « docteurs » rationalistes. Effectivement, comme le note l'éditeur du texte, l'origine ultime de la division est médicale. Sur la division chez les Stoïciens voir Manetti (1987), p. 147-149. Sur les arguments de Sextus, et pour les différentes références à Galien, voir Allen (2001), p. 106-122. Comme on l'a vu dans le chap. 1, §. 2.1, cette division était déjà présente dans les sémiotiques scolastiques. Gassendi cependant ne se réfère qu'aux philosophes antiques.

l'existence du vide), alors que les signes commémoratifs ou empiriques s'appliquent aux choses temporairement cachées (la fumée pour le feu, le lait pour la grossesse passée, la cicatrice pour la blessure, l'aube pour le soleil qui se lève)[1]. Pour contrer la division, Gassendi va s'attacher à chaque exemple de signe indicatif :

- dans le premier cas, à l'appui des récentes inventions scientifiques, il montre qu'en réalité ce que l'on pensait naturellement caché ne l'était que temporairement, ainsi le microscope fait apparaître les pores de la peau ;
- dans le second, il s'applique à montrer que, si la nature de l'âme est inconnue, on peut être assuré de sa présence par ses effets, comme en est un le mouvement autonome ;
- dans le troisième, il s'appuie sur Epicure pour montrer comment, à partir du mouvement, on peut déduire l'existence du vide.

Gassendi transforme ainsi des exemples classiques à travers une relecture moderne, témoignant d'un enthousiasme manifeste pour les avancées techniques de son temps. Ainsi, quand l'exemple des pores de la peau est un exemple fréquemment cité par Sextus[2], Gassendi l'utilise comme un pivot autour duquel il multiplie les exemples, de l'infiniment petit des acariens, observables grâce au microscope, à l'infiniment lointain de la voie lactée, rendue visible par le télescope[3].

Le texte s'achève ainsi sur la triple conclusion de l'existence de la vérité, l'existence des signes et l'existence du critère[4]. Contre Sextus, Gassendi utilise Epicure pour introduire sa propre doctrine du double critère constitué des sens et de la raison. Mais surtout ce double critère a un effet rétroactif sur la nature même des signes[5]. La division entre signes commémoratifs et signes indicatifs devient caduque par le simple fait que

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a : « Ea supponit factam iam antè occultarum rerum, quarum veritas quaeritur, divisionem ; aliae nempe natura occultae, & aliae occultae ad tempus sunt : ἐνδεικτικὰ *indicativa*, alia ἐωομνηςικὰ *commonefactiva* dicuntur ».

[2] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81b : « Si quaeratur enim imprimis, Sit-ne cutis tota continua, an porulis, meatulisve innumerabilibus interrupta ? ». Cfr. par exemple Sextus Empiricus [*Esquisses pyrrhoniennes*, II, 98] (2000), p. 92. Voir Allen (2001), p. 95. Notons que Bayle reprend cet exemple et son utilisation dans [*Système de philosophie*. *La Logique*, chap. 1] (1737), *OD*, IV, p. 217. L'enjeu du texte est toujours de définir la fin de la logique.

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 82a.

[4] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 85b-86a.

[5] C'est ce que montre Darmon (1998), p. 63-64 et (2001), p. 230, que nous suivons ici.

certains signes peuvent brusquement, souvent en raison d'une avancée technique particulière, changer de catégorie. La sueur pour les pores de la peau était ainsi un signe indicatif jusqu'à l'invention du microscope. Une fois que celui-ci nous a permis de vérifier la véracité d'un tel signe, ce dernier devient commémoratif.

Sans s'attarder davantage sur le détail de ce texte très dense, ce mouvement argumentatif nous indique qu'il faut revenir à la référence aristotélicienne aux *Analytiques Premiers*. Celle-ci en effet fournissait comme on l'a vu le modèle originaire de la définition spécifique du signe et la division, qui demeure, entre la preuve et le signe probable.

L'autre affluent aristotélicien de la pensée sémiotique :* Premiers Analytiques *II, 27

Alors que les trois formulations de la définition du signe, au début du chapitre 5, sont rapportées de manière indéterminée aux Anciens, l'unique référence explicite à une définition est une référence à la définition inférentielle du signe du dernier chapitre des *Analytiques Premiers*. Alors que la division entre signes indicatifs et signes commémoratifs, d'origine stoïcienne, est finalement contrée au fil de l'argumentation, pour justifier le raisonnement par les signes, la division aristotélicienne, issue du même chapitre des *Analytiques* et répétée dans la *Rhétorique,* entre signes certains et signes probables, demeure valable. La conception aristotélicienne du signe comme inférence a donc une place privilégiée et même paradigmatique dans l'exposition de la doctrine du signe chez Gassendi. Au début de la logique, le passage du chapitre 5 s'inscrit ainsi en contraposition avec le traitement traditionnel du signe, qui faisait y figurer une définition d'origine augustinienne, en rapport avec l'exposition des relations sémantiques telles qu'elles figurent au début du *Peri Hermeneias*.

Ce contraste se présente d'emblée comme une rupture nette par rapport à la tradition, étant donné que les passages cités des *Analytiques Premiers* et de la *Rhétorique* ont pâti d'une réception fort tardive. Certes, les exemples du dernier chapitre des *Analytiques Premiers* sont rapidement devenus topiques[1]. Ce sont ceux-là mêmes que cite Gassendi immédiatement après la référence à la définition aristotélicienne, et qu'il développe au

[1] Sur les autres lieux du signe du lait dans l'Antiquité, voir Ebert (2000).

fil du texte : la présence de lait est signe de gestation (passée) chez la femme, et la bonté du sage Pittacos, est un signe probable de la bonté des sages en général[1].

Ces exemples se répandent d'abord et surtout dans la lignée du texte de la *Rhétorique*, dans laquelle s'inscrit en particulier la rhétorique latine de Quintilien et de Cicéron, également cités par Gassendi. En effet, bien que la *Rhétorique* n'ait pas connu le succès immédiat du *Peri Hermeneias*, elle est néanmoins traduite et commentée dès le XIIIe siècle[2]. Malgré ces traductions et un certain nombre de commentaires, elle semble susciter peu d'intérêt jusqu'au XIVe siècle, moment auquel elle cesse d'être considérée comme un texte de logique, aux côtés des *Réfutations sophistiques*, des *Topiques* et des *Analytiques*[3]. Pendant la Renaissance, le traité est répandu de manière diffuse, mais peu précise[4]. La diffusion du texte au XVIIe siècle progresse, mais le courant est toujours dominé par la forte influence des rhéteurs latins. Quoiqu'il en soit, une telle réception est d'une importance mineure en ce qui nous concerne puisque chez Aristote, le texte évoquant la division des signes dans la *Rhétorique*, consiste surtout en une reprise du passage des *Analytiques*, dont il reprend les exemples et la division du signe en probable et certain, mais pas la définition du signe inférentiel[5].

Le texte des *Analytiques Premiers*, 70a, se caractérise de façon encore plus décisive par le peu d'intérêt qu'il semble susciter. Certes, dès Boèce, le traité a été traduit et commenté[6].

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b.

[2] La traduction de Guillaume de Moerbeke est la plus connue. S'y ajoutent une traduction anonyme et celle (de l'arabe) d'Herman l'Allemand. Le texte a été notamment commenté par de Gilles de Rome. Sur la réception de la *Rhétorique*, voir Fredborg (1987) ; Dahan et Rosier-Catach (éds.) (1998) et en particulier les articles de Dahan et Marmo (pour le Moyen-Âge), Mack et Meerhoff (pour la Renaissance) et Douay-Soublin (pour le XVIIe siècle).

[3] Biard (1998), p. 137.

[4] Voir Green (1994).

[5] Aristote [*Rhétorique* I, 2 / 1357b] (2007b), p. 133-134 : « Parmi les signes, l'un présente le même rapport que quelque chose de singulier à l'universel, l'autre le même rapport que quelque chose d'universel au particulier. Parmi eux, le signe nécessaire est une preuve (*tekmèrion*), celui qui n'est pas nécessaire n'a pas de nom exprimant la différence. Or, j'appelle nécessaires les signes dont naît un syllogisme. […] Quant à celui des signes qui présente le même rapport que le singulier à l'universel, c'est comme si l'on énonçait comme signe que les sages sont justes : '(car) Socrate était sage et juste' : C'est assurément un signe, mais il est réfutable, même si ce qui est dit en l'occurrence est vrai, car on ne peut pas en faire un syllogisme ». Suivent les exemples de la fièvre comme signe nécessaire de maladie, et du lait comme preuve de l'enfantement, opposés à la respiration haletante comme signe probable de fièvre.

[6] Les *Analytiques Premiers* ont été d'abord connus des lecteurs latins au IVe par Prétextat qui adapte le commentaire de Themistius. Mais déjà ce travail, dont on n'a pas trace aujourd'hui, ne concerne que le premier livre. On recense la traduction complète de Boèce (en deux rédactions), celle d'un anonyme du XIIe siècle (qui prend fin en 69b15), une traduction anonyme, longtemps ignorée, du XIVe siècle, une traduction

En particulier, la traduction boécienne fait apparaître le 'signum' en titre du passage de 70a : dans la version dite *carnutensis*, le passage est intitulé « De Signo et Ikote », donnant ainsi un calque du grec 'εἰκὸς' ; dans la version florentine le terme est traduit et le titre devient « De verisimile et signo »[1]. Ces deux versions datant du XIIe siècle, on sait par conséquent que dès cette époque, le passage a été considéré comme un lieu de développement de la thématique du signe. La définition du signe est ainsi parfois citée, notamment dans les florilèges, qui fournissent aux étudiants des citations destinées à illustrer une doctrine[2].

Et pourtant, le texte du dernier chapitre a été peu commenté. Bien que l'*Averroes latinus* donne un commentaire exhaustif du texte, on n'a en effet aucun commentaire des *Analytiques Premiers* de Thomas d'Aquin. Albert le Grand, malgré une tentative notable de conciliation de la définition augustinienne avec cette définition aristotélicienne du signe, se concentre sur la syllogistique modale du premier livre. Il en va de même des commentateurs majeurs du traité, parmi lesquels l'influent Robert Kilwardby[3]. De façon générale, la définition de

---

d'Argyropoulos datant des alentours de 1450, et une autre, peut-être perdue, d'Ermolao Barbaro au XVe siècle. Nous renvoyons à l'édition de Minio-Paluello de l'*Aristoteles latinus*, voir Aristote [*Analytica Priora translatio Boethii (recensiones duae), translatio Anonyma, Pseudo-Philoponi Aliorumque Scholia, Specimina Translationum Recentiorum*] (1962), Minio-Paluello (éd.), Bruges / Paris, Desclée de Brouwer, p. 429-442 en particulier, pour les différents textes se référant à l'œuvre, qui montrent bien que l'intérêt s'est surtout focalisé sur la théorie du syllogisme et non sur la fin du texte et la définition du signe. Voir aussi Minio-Paluello (1972), p. 229-241, pour les citations de l'œuvre chez Abélard ; p. 310-327, pour une présentation des traditions syriaques et latines du texte ; p. 377-387, pour les deux rédactions boéciennes ; p. 347-356 pour le commentaire de Boèce et ses sources grecques ; et p. 425-441 sur les traductions perdues des *Analytiques Premiers.* Il est notamment remarquable que le traité n'ait vraisemblablement pas été traduit par Guillaume de Moerbeke, alors que ce dernier avait traduit l'ensemble de la *Logique* (exception faite, outre les *Analytiques Premiers*, des *Topiques*) mais aussi le *Peri Hermeneias*, la *Politique*, et la *Rhétorique.*

[1] Aristote [*Aristoteles latinus. III I-4. Analytica priora, translatio Boethii (recensiones duae)*] (1962), p. 189 pour la rédaction *carnutensis* (appelée ainsi car elle se trouvait complétée de l'*Heptateuchon* de Thierry de Chartres) ; et p. 137 pour la rédaction florentine. Dans la rédaction *carnutensis*, le chapitre se compose de deux parties « *De Signo et Ikote* », paragraphe duquel se détache une sous-partie intitulée « *De Enthymemate* », et « *De Naturam cognoscere* ». Dans la rédaction florentine, on trouve un premier paragraphe, « *De verisimili et signo* », un deuxième « *De Enthymemate* », et un troisième « *Quomodo est natura colligere* ». Voir aussi Minio-Paluello (1972), p. 62 et p. 377.

[2] Hamesse (1974), p. 310 : « Signum est propositio demonstrativa et necessaria et probabilis ».

[3] Notons le titre du dernier chapitre dans la traduction latine du commentaire d'Averroès [*Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, part. 1, *Media expositio in libros Priorum resolutoriorum*] (1562), Venetiis, vol. I. 1, réimp. 1962, Frankfurt am Main, Minerva, fol. 166 : « Cap. 23. Tractatus de Signo et verisimili »). Pour les autres commentaires, nous nous référons à Knuuttila (2011) et à Lagerlund (2011a). On mentionnera surtout Albert le Grand [*Commentarius in librum I priorum analyticorum*] (1890), Borgnet (éd.), *Opera Omnia*, vol. I, Paris, Vivès, p. 459-809 et en particulier le passage [*Commentarius in librum I priorum analyticorum,* II, 7, 8] (1890), p. 803a (et sur ce passage voir Marmo (1994), p. 23) ; Robert Kilwardby (sous le nom de Gilles de Rome) [*In libros priorum analyticorum expositio*] (1516) Venetiis, Impensis Octaviani Scoti, réimp. 1968, Frankfurt, Minerva ; et Richard de Campsall [*Quaestiones super librum priorum analyticorum*] (1968), E. A. Synan (éd.), *The Works of Richard Campsall*, vol. 1, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. On attirera l'attention sur la différence entre Kilwardby et le grammairien désigné sous le nom de Pseudo-Kilwardby, qui quant à lui développe dans son commentaire à Priscien, une sémiotique très poussée, basée sur une définition dérivée de celle d'Augustin :

référence du signe est bien celle qui dérive des écrits d'Augustin et elle s'inscrit comme on l'a vu dans un contexte, d'abord théologique, puis linguistique et bientôt psychologique[1].

Il en va de même chez les scolastiques tardifs. Comme on l'avait vu, ceux-ci définissaient le signe et en développaient les divisions dans le cadre de la discussion des termes au début de la logique, ou dans le cadre du commentaire au *Peri Hermeneias.* Relativement aux *Analytiques Premiers*, on constate une subordination implicite du signe inférentiel par rapport au signe linguistique : de la non-prise en compte des *Analytiques* chez Rubio[2] au seul commentaire des premiers chapitres du traité chez Couto[3].

Sans multiplier les exemples et pour en rester à ces œuvres largement diffusées et demeurant assez proches du style du commentaire traditionnel, mentionnons tout de même l'attitude ambivalente de Soto. En effet, on avait vu que le dominicain traitait de la définition et des divisions du signe dans ses *Summulae*[4]. Les références étaient alors Augustin et le *Peri Hermeneias* d'Aristote. En revanche, alors que l'*In Dialecticam Aristotelis Commentarii* ne présentait qu'un court commentaire au *Peri Hermeneias*, dans le cadre duquel il n'était nullement fait référence à une définition du signe[5], on y trouve un commentaire au *Premiers*

Pseudo-Kilwardby [*Commenti super Priscianum maiorem*] (1975), K. M. Fredborg, N. J. Green-Pedersen, L. Nielsen et J. Pinborg (éds.), *The Commentary on 'Priscianus Maior' ascribed to Roger Kilwardby*, dans *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin,* 15, Copenhague, Université de Copenhague. Voir Marmo (2010), p. 70-79, et la bibliographie correspondante.

[1] Il est en ce sens significatif qu'une étude réalisée d'un point de vue sémiotique large (et non orientée sur la thématique du langage) telle que celle de Marmo (2010), ne cite pas les *Analytiques Premiers*, sauf en ce qui concerne l'origine de certains exemples (Marmo (2010), p. 84-86).

[2] Rubio [*Logica mexicana, Index capitum, dubiorum, et quaestionum*] (1615), sans pagination, au début de l'ouvrage. On rappelle que Rubio commente l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories*, et le *Peri Hermeneias.* L'absence du commentaire aux *Analytiques Premiers* est d'autant plus remarquable que le jésuite semble avoir traduit le texte. Voir Aristote [*Aristoteles latinus. III I-4. Analytica priora*] (1962), p. 417-419. Voir page suivante note 2. De façon similaire, Poinsot ne donne du traité qu'un résumé, qui ne mentionne pas la définition du signe. Voir Poinsot [*Log.* II, *Circa Libros Priorum*] (1930), p. 644. Il est vrai que ce texte, dans l'édition Reiser, s'intercale curieusement entre la *Summa* du *Peri Hermeneneias* et les questions consacrées aux signes. L'*index syntheticus* au début de l'ouvrage (p. XXV), peut induire en erreur. Le fait que dans son court résumé, Poinsot ne fait nulle mention de la définition du signe, ni d'ailleurs du dernier chapitre de l'œuvre, fait perdre sa valeur à cette disposition. On note d'ailleurs qu'on ne la retrouve pas dans l'édition de 1653 (Cologne).

[3] Couto [*Conimb*., *In lib. de Priori Resol. Ad caput VII*] (1607b), p. 355. Couto consacre 10 questions aux *Analytiques Premiers*, mais il ne commente que les sept premiers chapitres, s'arrêtant ainsi à la description des modes indirects des trois figures du syllogisme

[4] Soto [*Summule* I, cap. 2, lect. 1] (1554), fol. 2r-4r.

[5] Soto [*In Dialecticam Aristotelis Commentarii, Perihermenias*] (1548), fol. CXXIX-CXXXIII. Voir plus haut, chap. 2, §. 2.1.1.

Analytiques, qui prend en compte le dernier chapitre et en cite la définition du signe[1]. Mais cette position est au fond conforme à une tradition qui ne rapproche pas les deux champs de définition et de division des signes chez Aristote.

Comment expliquer dès lors l'intervention de la référence aux *Analytiques* dans le cadre de la définition du signe chez Gassendi ? Il faut pour cela prendre en compte le changement advenu au texte aristotélicien au cours de la période renaissante. Evidemment, il n'est pas question ici de reconstruire le cadre de la pensée renaissante du signe, comme on l'a fait pour la *doctrina signorum* de la scolastique tardive. Rappelons que nous avions choisi ce dernier comme point de repère et de comparaison à cause du renouveau de l'aristotélisme scolastique au XVIIe siècle, renouveau qui correspond en outre à un recul critique par rapport aux apports de l'humanisme[2]. Nous nous contenterons ici d'un double constat, qui fournira la base d'une explication hypothétique.

On observe en effet que dans les manuscrits des XVIe et XVIIe siècles, le passage de 70b7-70b35 est retravaillé de façon récurrente[3]. Il ne s'agit pas du passage de la définition du signe mais de celui qui la suit immédiatement dans le texte des *Analytiques*, et consiste en un développement sur la physiognomonie, science qui permet de conclure d'après les apparences corporelles d'un individu à des caractéristiques (morales entre autres) invisibles[4].

Or, c'est notre seconde observation, tout un pan de l'histoire de la sémiotique se développe au XVIIe siècle à partir de l'intérêt renouvelé pour ce mode de connaissance probable qui peut s'appliquer aux objets les plus divers et les plus particuliers, malgré un privilège certain

---

[1] Soto [*In Dialect. Priorum* II] (1548), fol. CLI rb-va. Le chapitre est intitulé « *De Eicote seu consentaneo signo : indicio & enthymemate. Cap. 15* ». La définition du signe est la suivante : « Signum autem vult esse propositio demonstrativa vel necessaria vel probabilis ».

[2] Nous renvoyons à notre introduction, p. 43.

[3] Aristote [*Aristoteles latinus. III I-4. Analytica priora*] (1962), p. 395-426. Minio-Paluello recense ainsi les variations de ces traductions ultérieures : « 5. Recensio Iustiniani Chii (*Jc*): ex editione Veneta, 1560 », « 6. Paraphrasis Bricoti (*Tb*) : ex editione Parisina (Mittelhus), 1489 », « 7. Recensio et paraphrasis Lovaniensis (*Lö*) : ex editione Lovaniensi 1560 », « 12. Translatio Rasarii (*Jr*) : ex editione Veneta, 1544 », « 14. Translatio Perionii (*Ip*) : ex editione Parisina, 1548 », « 15-16. Translatio Durii (recensio prior Gruchii, *Fd*), ex editione Parisiensi, 1551-1552 ; et 'Translatio Gruchii' (translationis Durianae recensio posterior Gruchii, *Dg*), ex editione Parisina, 1567 », « 17. Editio Carpentarii (*Ic*) : ex editione Parisiensi, 1567-8 », « 18. Translatio Rubi *(Ih)* : ex editione Duacensis, 1564 », « 19. Translatio Pacii (*Iu*) : ex editione Morgiensi, 1584 », « 20. Translatio Hildenii (*Hd*) : ex editione Beroliensi, 1585-1586 », « 21. Translatio Monlorii (*Im*) : ex editione Francofurtensi, 1593 ».

[4] Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27 / 70b] (2000), p. 22-24 et (2007a), p. 363-365. L'exemple est celui du lion dont on reconnaît le courage au fait qu'il possède de grandes extrémités.

accordé à la connaissance morale des individus. Cet intérêt s'inscrit dans ce que Carlo Ginzburg a qualifié de « paradigme indiciaire »[1].

L'un des textes paradigmatiques à cet égard est la *Sémiotique morale* de Scipione Chiaramonti[2]. Ce fils de médecin présente un art physiognomonique, traité plus particulièrement dans les livres VI et VII, mais qui sera compris tout au long de l'œuvre, divisée en dix livres, en un sens très large, touchant ainsi à des domaines divers, de la médecine à la climatologie, en passant par l'analyse des passions. L'ouvrage, sous-titré *De Signis*, s'ouvre par une analyse en règle de cet objet. Cette fois, c'est clairement en référence aux *Analytiques Premiers* d'Aristote que le signe est défini. Cette référence est complétée par la condition, posée par les médecins, qui impose que le signe soit toujours quelque chose de sensible[3].

Le goût de la physiognomonie n'est donc pas indépendant d'une réflexion sur la nature même du signe. Et l'on peut donc concevoir une redécouverte du passage du dernier chapitre des *Analytiques Premiers*, concomitante de l'imposition d'un paradigme du probable, qui s'oppose au modèle universalisant de la démonstration mathématique. Gassendi s'inscrivant clairement dans un tel cadre, nous parvenons donc à le replacer dans un contexte proche. L'usage de la définition inférentielle du signe est répandu, dans un certain contexte au XVIIe siècle.

Nous pouvons ainsi conclure, historiquement, au sujet du signe dans les *Analytiques Premiers*, à une première thématisation, visible chez Boèce, oubliée pendant un temps, et ressurgissant à partir du thème de la physiognomonie. Ce renouveau peut être propre au XVIIe siècle ou connaître ses premiers développements dans l'aristotélisme renaissant. Une étude

---

[1] Ginzburg (1989), voir en particulier p. 154 : « C'est précisément durant le XVIIe siècle que la greffe des méthodes des antiquités sur le tronc de l'historiographie mit indirectement au jour les lointaines origines indiciaires de cette dernière ». Ginzburg cite dans les pages qui suivent Giulio Mancini, *Alcune considerazioni appartenenti alla pittura come di diletto di un gentilhuomo nobile e come introduttione a quello si deve dire*, qui développe une méthode d'expertise picturale, ainsi que Camillo Baldi, *Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e qualità dello scritore*, consacré à la graphologie. Nous renvoyons aussi à Hamou (2007) et (2010), Calabrese (2001), p. 70-71, ainsi, pour d'ultérieures références qu'à Totaro (1999).

[2] Chiaramonti [*De Coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus σημείωτικη Moralis, seu de Signis*] (1625). Le texte est cité par Hamou (2010), p. 500, ainsi que par Meier-Oeser (1997), p. 344.

[3] Chiaramonti [*De Coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus σημείωτικη Moralis, seu de Signis*, lib. I, cap. 2, §. 1] (1625), p. 2 : « Signum, si exactissime sumatur, est tum sensibile quippiam, tum posterius re indicata. Lac nempe est signum partus, non partus lactus, cuius potius est causa […] Aristoteles a. Priorum Analyt. in hac secunda, significatione signum definivit ; quo existante est, aut quo facto prius, aut posterius, facta res est. Cum autem posterius facta res est, signum tum num posterius est, sed prius. Medici hanc quoque solam sensibilitatis conditionem exigant ».

approfondie de la pensée sémiotique de la Renaissance serait évidemment nécessaire pour répondre à la question de l'origine exacte du resurgissement de cette tradition[1]. Il nous suffit, dans l'optique qui est la nôtre, d'avoir vérifié qu'elle ne fait pas partie, au XVIIe siècle, du cadre traditionnel de la pensée des signes.

D'autre part, même s'il s'avérait que la réhabilitation de la définition inférentielle du signe remonte en réalité à la Renaissance, elle n'est manifestement pas, au XVIIe siècle, répandue de manière significative. Les lexicographes en témoignent : chez Micraelius, comme chez Goclenius et Chauvin, malgré les influences humanistes qu'ils manifestent souvent, la définition de base est dérivée de celle d'Augustin, et jamais l'Aristote des *Premiers Analytiques*, ni sa définition, ne seront mentionnés[2].

Ainsi, Gassendi, dans le chapitre 5 du *Syntagma,* reconstruit le réseau des autorités en matière de sémiotique de façon à donner la primauté à la définition aristotélicienne des *Analytiques Premiers*. De cette façon, s'il s'inscrit en rapport avec un contexte précis qui est celui du renouveau de la physiognomonie, et des différents arts qui s'en inspirent, un tel renouveau est tout de même fort circonscrit. L'attitude spécifique fondamentale de Gassendi dans ce passage où il thématise le signe est donc une attitude de rupture forte par rapport à la tradition. Parmi toutes les références implicites ou explicites du texte, les textes d'Augustin et celui du *Peri Hermeneias* brillent par leur absence. C'est toute la logique qui s'en trouve renouvelée. Son ouverture ne repose plus sur une exposition linguistique et psychologique, mais sur une argumentation qui montre la validité des raisonnements inférentiels. La finalité épistémologique du passage s'appuie ainsi sur une conception du signe qui met de côté le signe langagier, et qui s'ordonne selon le double critère gassendien des sens et de la raison.

---

[1] Meier-Oeser (1997), p. 337-344 ainsi que Demonet (1994) fournissent d'intéressantes références à ce sujet.

[2] Goclenius [*Lexicon philosophicum,* « *Signum* »] (1613), p. 1045-1050, est le plus prolixe en matière de noms d'auteurs : il cite, outre les scolastiques et les grecs en général, Scot, les auteurs dramatiques Corneille et Acolastus, Galien (au sujet de la division entre signe certain et signe probable), Chrysippe, Gabriel Biel, Pic de la Mirandole, Gerson, Agricola, Platon, Démosthène et le *De Mundo* attribué à Aristote. Chauvin [*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus,* « *Signum* »] (1692), ne cite qu'Augustin. Micraelius [*Lexicon philosophicum,* « *Signum* »] (1653), col. 999-1002 ne se réfère que très généralement aux grecs.

2.3. Sensibilité du signe

Nous avons soutenu, en ligne avec Meier-Oeser, que les modernes opéraient un retour à une conception instrumentale du signe, retour cependant marqué par l'abandon de la référence augustinienne. Ce retour était déjà présent, comme tendance, chez les scolastiques tardifs. Que se passe-t-il dès lors dans le cas d'une thématisation telle que celle de Gassendi ? S'il n'est clairement plus question de se référer à Augustin pour définir le signe, que reste-t-il des caractéristiques qui avaient pris pied dans la tradition, à savoir d'un côté la différence entre le signe et la chose signifiée, qui donne lieu à la nécessité d'une connaissance double, ou préalable, et de l'autre la sensibilité du signe ?

Le problème principal réside dans la tension qui existe entre la définition du signe comme proposition selon le modèle aristotélico-stoïcien, ou plus spécifiquement comme moyen terme, c'est-à-dire comme partie d'un syllogisme ou encore partie d'une proposition, et l'affirmation épicurienne de la sensibilité du signe dans la suite du texte, et ailleurs dans le corpus[1]. Nous viserons ici à éclairer cette tension et à montrer la cohérence de Gassendi qui caractérise en fait le signe sous deux aspects, non contradictoires : le signe est d'abord conçu du point de vue de sa place dans le raisonnement, et ensuite en tant que chose qui signifie renvoyant à une chose signifiée. Le signe unifie ainsi les deux critères de vérité que sont la raison et des sens.

Après avoir montré quel était le modèle aristotélicien sur lequel se basait la définition du signe sous le premier rapport, nous montrerons que Gassendi utilise Epicure pour le définir sous le second et que c'est conformément à cette conception qu'il considèrera le signe, comme toujours sensible, dans l'ensemble de son œuvre[2].

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 6] (1658), I, p. 81b. Cfr. Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 89a, en conclusion de la première partie du *Syntagma* ; ainsi que [*Animadversiones*, I Pars Canonica, *De Sensu*, Criterio primario] (1649), I, p. 132, déjà cité.

[2] Précisons qu'il s'agit bien d'éclairer la solution de Gassendi, suivant Epicure, et non la sémiotique de ce dernier, ni même les rapports généraux de Gassendi à Epicure. Par rapport à notre objet, sur Gassendi et Epicure, renvoyons à l'ouvrage de référence de Rochot (1944), en particulier p. 167-200 pour ce qui concerne le *Syntagma*, ainsi qu'à Spruit (1995), p. 404-419 qui oppose, pour analyser la psychologie gassendienne la théorie des *species* du point de vue aristotélicien et épicurien. Précisons que si l'on cite souvent, en matière de sémiotique épicurienne, le traité de Philodème [*De Signis*] (2001), celui-ci n'a été redécouvert que juste après la mort de Gassendi. Voir Lolordo (2006), p. 96.

La double analyse du signe et la résolution « épicurienne »

Ni les deux versions de la définition « universelle » du signe, ni la réduction au « moyen terme » qu'en donne Gassendi, pas plus que la définition aristotélicienne des *Analytiques Premiers*, qu'il cite plus loin, ne font référence au sensible. Mais c'est seulement parce qu'il faut d'abord définir le signe par rapport au raisonnement que la sensibilité n'apparaît pas en premier lieu comme un critère déterminant pour le qualifier le signe.

La définition du signe par rapport à sa place dans le raisonnement prime, parce que c'est là que se situe le risque d'erreur. C'est pour cela que Gassendi insiste sur la restriction du signe entendu comme proposition chez Aristote et les Stoïciens, au signe entendu spécifiquement comme moyen terme[1]. La division qui en émerge est celle qui sépare les signes nécessaires des signes probables, ce qui permet à Gassendi de restreindre son objet au seul signe certain, c'est-à-dire à celui qui « produit la connaissance »[2].

A cet endroit, un renversement de point de vue s'effectue dans le texte, sous la forme d'un ajout, exprimé de façon quelque peu abrupte, entre les signes indicatifs (« *indicativa* ») et les signes remémoratifs (« *commonefactiva* »), que Gassendi présente comme une subdivision des signes certains[3]. Cet ordonnancement se justifie par rapport à la structure argumentative du texte : il s'agit de montrer qu'on peut procéder selon des inférences par les signes, ces signes étant des signes certains et en définitive, en prenant en compte les progrès scientifiques, toujours remémoratifs. C'est ce qu'on a montré plus haut.

En revanche, par rapport à l'exposition des signes en général, il s'agit moins d'une subdivision que d'un changement de point de vue. En effet, tout d'abord, la division ne consiste pas chez Sextus, qui est ici l'autorité de référence, en une subdivision des signes certains[4]. Ensuite, la division repose, toujours d'après Sextus, sur la distinction entre les

---

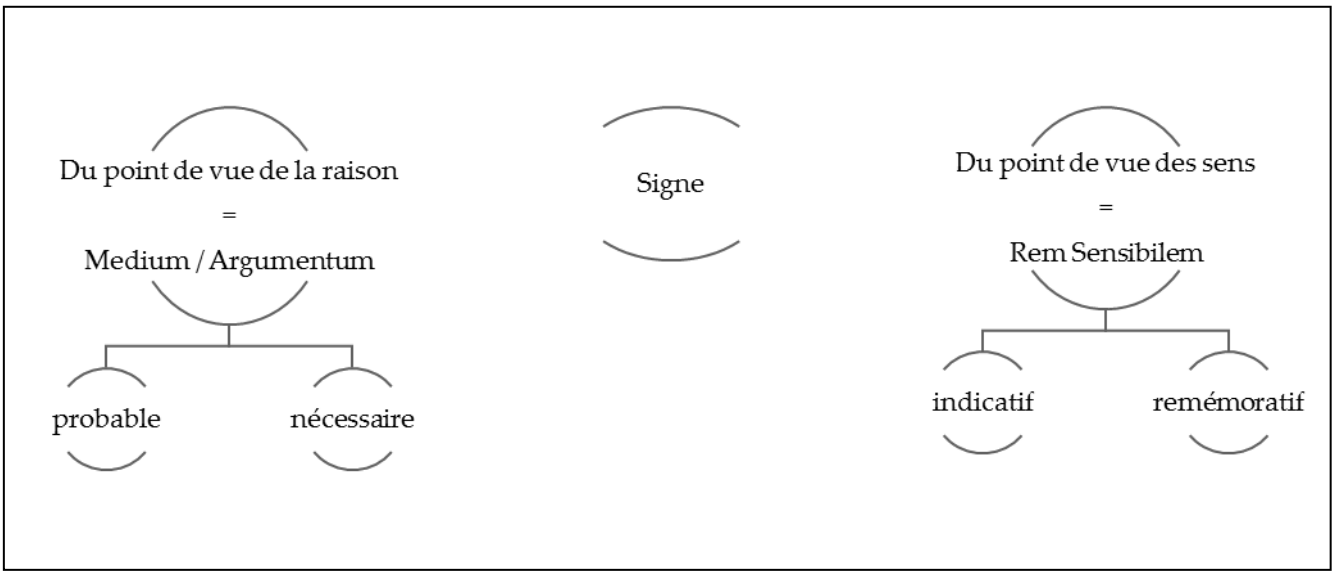
[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 80b : « Tamet si, inquam, ii sic definiant ; non definit tamen signum esse medium, cum utcumque sit propositio, sit tamen etiam conjunctae propositionis pars ».

[2] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a : « Cum heic autem agatur de signo, quod est proprie *τεκμήριον*, quodque, ut Aristoteles habet, *ἐιδέναι ποιων scire faciens* ».

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a : « ajunt ; idcirco subiicienda est, quae est quasi illius propria apud Empiricum subdistinctio ». Le texte est la suite de celui qui est cité dans la note précédente.

[4] Voir par exemple Sextus Empiricus [*Contre les logiciens*, II, 151-158] (2006), p. 119-120.

choses temporairement cachées et les choses naturellement cachées[1]. Il s'agit donc d'une division qui s'effectue par rapport à la nature de la chose signifiée, et qui complète ainsi, de façon systématique, et non plus comme une simple juxtaposition, la division entre signe certain et signe probable, qui s'effectuait, on le comprend maintenant, du point de vue de la raison qui comprend le signe. On a donc chez Gassendi un schéma de ce type :



Ce schéma rappelle sans aucun doute celui qui illustrait la classification systématique des signes chez Poinsot, où la division entre signe formel et signe instrumental s'ordonnait du point de vue du signe considéré en relation à la puissance cognitive par opposition à la division entre signes naturel, conventionnel et *ex consuetudine*, qui s'ordonnait du point de vue de la relation du signe à la chose signifiée[2].

La comparaison toutefois ne doit pas être poussée plus loin. D'une part parce que la duplicité du point de vue donne lieu à une double définition, alors que chez Poinsot le signe en général répondait à l'unique « ce qui représente quelque chose d'autre à la puissance cognitive »[3]. Cela ne veut pas dire que le signe chez Gassendi soit équivoque. Les deux définitions se complètent : d'une part le signe est défini comme moyen terme dans le raisonnement, d'autre part le signe est « une chose sensible » qui conduit l'esprit

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a : « Ea supponit factam jam ante occultarum rerum, quarum veritas quaeritur, divisionem ; aliae nempe natura occultae, & aliae occulte ad tempus sint ».

[2] Voir plus haut, chap. 2, §. 2.1.3.

[3] Poinsot [*Log.* I, *Summul.*, lib. 1, cap. 2] (1930), p. 9a : « Id, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat ».

à la connaissance des choses cachées aux sens[1]. A la fonction épistémologique et logique du signe s'ajoute ainsi son aspect sensible. On trouvait déjà ces deux éléments dans la définition augustinienne, mais celle-ci a cédé le pas à une autre référence, qui restreint en outre la caractérisation du signe à la notion spécifique de moyen terme. La définition « universelle » du signe, qui avait été associée aux « Anciens » au début du texte, et dont nous avions vu la ressemblance avec les définitions scolastiques traditionnelles, est ainsi finalement reformulée en intégrant cette fois la mention expresse du sensible, et associée expressément à Epicure[2].

D'autre part, cette division du signe est fonctionnelle et en quelque sorte provisoire. D'abord, comme on l'a dit, parce que Gassendi restreint sa recherche aux signes nécessaires, en ce qu'ils sont les seuls à produire une connaissance[3]. Ensuite parce que l'argumentation du texte contre les arguments sceptiques va s'attacher à ramener les signes indicatifs dans la catégorie des signes remémoratifs, ou qui du moins pourront l'être un jour. Comme le signe remémoratif fonctionne sur la connaissance que son interprète a tant du signe que de la chose signifiée, celle-ci étant rappelée par celui-là, la réponse à Sextus s'organise donc en un retour à une conception du signe comme strictement instrumental.

En revanche, ce qu'illustre bien et de façon permanente cette classification des signes, c'est la validité du double critère gassendien. Le signe est d'abord défini comme inférence dans le raisonnement. Son caractère sensible est ensuite spécifié pour répondre au premier critère, le plus fondamental parce qu'il ne génère jamais d'erreur, qui est celui de la sensation[4].

De nombreux exemples, ordonnés, dans une perspective matérialiste, à l'enjeu scientifique du chapitre, viennent insister sur la sensibilité du signe. L'exemple d'origine dogmatique de

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81b : « *signum rem sensibilem esse.* […] ideo praeire menti debet signum quoddam sensibile, quo in rei latentis, nec sensu perceptae notitiam ducatur ».

[2] On ajoute la mention que Gassendi fait de Platon à cet endroit, entre parenthèses, précisant que même celui-ci admettait la sensibilité de la connaissance, bien qu'elle soit essentiellement remémorative : « [quippe etiam Plato, dum contendit scientiam nihil esse aliud, quam reminiscentiam, excitari ipsam per ea, quae sensibus percipiuntur, docet] ».

[3] Gassendi ne rappelle pas, dans le *Syntagma*, le rejet chez Epicure de cette division, comme il l'avait dans les [*Animadversiones*, I Pars Canonica, De Sensu, Criterio primario] (1649), I, p. 132, déjà cité. Néanmoins on peut penser que l'acceptation exclusive des signes certains est à comprendre au regard d'une conception globale de la connaissance comme probable, ou tout au plus, quasi-certaine.

[4] Voir Darmon (1998), p. 32.

la sueur pour l'existence des pores de la peau exerce la fonction de fil directeur dans l'ensemble du texte[1]. Il fait partie, ainsi qu'on l'a montré des exemples de signes soi-disant « naturellement cachés », auxquels sont adjoints la démonstration par Epicure de l'existence du vide par le mouvement[2] et les développements sur la présence de l'âme que l'on peut déduire à partir du mouvement du corps[3]. C'est donc en définitive sur Epicure que Gassendi, comme on pouvait si attendre, résoud le problème sceptique et légitime les inférences des apparences aux réalités cachées[4].

Plus généralement, on constate que les exemples astronomiques et optiques sont nettement favorisés. Gassendi montre ainsi ce que l'on peut conclure par l'observation du phénomène de la réflexion sur la nature corporelle de la lumière. Il utilise les récentes découvertes du microscope et du télescope pour montrer que ce que l'on ne pouvait auparavant que deviner à l'aide de signes est maintenant vérifiable directement. Une longue partie est également consacrée aux mouvements des planètes. Enfin, l'ensemble du texte s'appuie sur des exemples variés au sujet desquels Gassendi renvoie aux passages de la *Physique* du *Syntagma*, où ils sont traités de façon plus détaillée[5].

La seconde partie du chapitre privilégie les exemples tirés des sciences naturelles, passant de l'exemple du soleil qui durcit l'argile et qui amollit la cire à la variété des saveurs et des sensations en général. Gassendi montre ainsi que, malgré la variété des effets, il est possible, par ces signes, de remonter à une cause unique[6]. L'ensemble des disciplines, y compris l'éthique, citée à la fin du chapitre[7], s'ordonnent ainsi par rapport à la science positive qu'est la physique.

---

[1] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a. L'exemple est développé p. 81b et Gassendi y revient p. 85b pour revenir et conclure sur le critère de vérité.

[2] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a et 83a.

[3] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 82a-83a.

[4] Sur Epicure et l'argumentation en faveur de l'existence des atomes voir Joy (1987), p. 134, ainsi que le chap. 8 de cet ouvrage, p. 165-194, sur la conception épicurienne de la preuve et son utilisation gassendienne.

[5] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 82a pour l'exemple de la lumière et pour ceux du microscope et du télescope, p. 83a-b pour le mouvement des planètes. Mentionnons aussi p. 82b, sur le magnétisme et les marées, p. 84a-b sur la relativité de la saveur et des sensations en général, p. 84b-85a sur les différences de couleurs et les illusions d'optique dues à la distance.

[6] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 84a.

[7] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 85b : « Sane decimus etiam ille, qui Moralis est, ea continer, quae ut plurimum pendent ex Physica causa ».

Tout ceci montre bien la finalité prioritairement épistémologique des signes chez Gassendi. Les exemples, dans leur multiplicité, insistent sur le caractère sensible du signe. En outre ils témoignent de l'extrême variété de ses champs d'application, desquels se trouve néanmoins effacée, sinon exclue, la réflexion sur le signe linguistique.

Cloisonnement lexical du 'signum'

Le signe se définit donc comme une chose sensible qui nous permet de connaître des choses qui ne le sont pas (du moins temporairement), et il est en ce sens l'outil de la connaissance expérimentale. Ainsi, à l'instar du chapitre 5, le signe est surtout entendu dans l'ensemble de l'œuvre de Gassendi, comme moyen pour les sciences : de l'astronomie à la médecine, en passant par l'analyse des passions, et la physiognomonie, en particulier dans la *Physique* du *Syntagma*[1].

Les écrits antérieurs présentaient déjà de tels usages et l'on constate généralement une grande cohérence de la conception gassendienne du signe. Comme dans le chapitre 5 où Gassendi resserrait l'acception du terme 'signe' à son sens spécifique de moyen dans l'argumentation d'une part, et à sa sensibilité d'autre part, on constate dans l'ensemble de son œuvre des usages nettement délimités du champ lexical du signe.

'Signum' est en effet réservé, comme terme technique, aux applications scientifiques dont on vient de citer des exemples, ainsi qu'à différents emplois au sens d'argument dans un

---

[1] Pour l'astronomie, voir par exemple Gassendi [*Syntagma philosophicum,* II, *Physica,* Sect. III, lib. I, cap. 4] (1658), II, p. 27b. Les occurrences sont nombreuses dans toute la *Physique*. Il s'agit en général de l'acception particulière de 'signe zodiacal', utilisée dans un discours scientifique, comme repère, outil de mesure temporelle et spatiale, mais les signes célestes en général s'insèrent aussi souvent dans une critique de la superstition comme signes d'événements futurs. Voir [*Syntagma philosophicum.* II. *Physica.* Sect. II « *De Rebus Calestibus* », lib. I, cap. 4] (1658), I, p. 495-751. Sur ce sujet, voir Ernst (2008), p. 70-76. Voir aussi Gassendi [*Epistolae. Petrus Gassendus Neuraeo Suo, S.*] (1658), VI, p. 172b, où l'on trouve l'idée, que l'on avait notée chez Bayle, selon laquelle si Dieu avait voulu faire un signe de quelque chose, il aurait rendue évidente cette volonté. Voir plus haut dans ce chapitre, §. 1.3. Pour la médecine, voir Gassendi [*Syntagma philosophicum.* II. *Physica.* Sect. III. Mem. Post., Lib. XII, cap. 5-6] (1658), II, p. 570b-581b. On y trouve aussi un développement sur la théorie des signatures. Mais notons en particulier, p. 577b, où Gassendi définit la sémiotique comme partie de la médecine, comme science des pronostics, p. 577b : « quàm denique Semeioticen, seu contemplationem signorum tum diagnosticorum, quibus morbi discernuntur, agnoscunturque ». L'exposé est traditionnel depuis Galien. On distingue ainsi physiologie, pathologie, sémiotique, thérapeutique et hygiène. Cet ordre classique est légèrement modifié chez Gassendi puisqu'il divise d'abord la médecine en pratique (hygiène et « thérapeuthique ») et théorique (physiologie, pathologie, sémiotique, « prognostique »). Voir French (1998), p. 1354. Pour les signes de la médecine, voir aussi Gassendi [*Syntagma philosophicum,* II, *Physica,* Sect. III, Mem. Post., Lib. XII, cap. 3] (1658), II, p. 562a. Pour l'analyse des passions et pour la physiognomonie, voir Gassendi [*Syntagma philosophicum,* II, *Physica,* Sect. III, Mem. Post., Lib. X : « *De Appetitu & Affectibus Animae*] (1658), II, p. 469a-504b, voir par exemple p. 485a et 504b.

raisonnement en particulier dans la restitution de la doctrine épicurienne du critère[1]. On ne le trouve presque pas, en revanche, dans les lieux où Gassendi traite du langage. En effet, dans le champ linguistique, lieu d'usage traditionnellement privilégié du signe, c'est seulement le verbe 'significare'[2], et non le substantif 'signum' qui sera employé. Ce dernier terme sera réservé au sens, déjà remarqué, de ce qui accompagne les mots[3], ou interviendra dans le cadre de l'analyse de la communication animale[4]. Seulement en de rares occasions quand il s'agira d'insister sur le statut du mot, afin d'éviter des confusions malheureuses, Gassendi s'autorisera à utiliser le substantif 'signum'[5]. Mais on ne trouve jamais de définition des mots comme étant 'signes'.

Il est à ce titre remarquable que, dans le cadre de sa réflexion linguistique, Gassendi consacre divers passages de restitution, dans une perspective critique, de la théorie stoïcienne du *λεκτὸν*, alors qu'il ne s'y référait pas dans le texte du chapitre 5 du *Syntagma*. L'effet de scission entre signe et langage apparaît de façon encore plus manifeste quand on sait le

---

[1] Voir par exemple Gassendi [*Institutio logica* IV, Canon 1] (1658), I, p. 121a et (1981) p. 70, trad. angl. p. 156-157. Le passage est intéressant par la métaphore aux accents baconiens qu'il met en place : on doit agir dans la recherche du moyen terme comme le chien qui flaire sa proie. Si le moyen terme n'est pas immédiatement apparent, il faut se saisir d'un aspect du sujet ou du prédicat qui puisse servir de piste et qui nous mènera à la découverte du moyen terme. Voir aussi [*Philosophiae Epicuri Syntagma*, I. *Canonica*, cap. 3, Canon 4] (1658), III, p. 9a-b et [*Epistolae. Ludovico Valesio, Principi Optimo*] (1658), VI, p. 152b-153a ; ainsi que, sur la valeur démonstrative du signe, dans une opposition entre le domaine de la science et celui de l'opinion [*Epistolae Tres de Motu Impresso* III. Pars III, 23] (1658), III, p. 543b.

[2] On note cette tendance dans l'ensemble des textes où Gassendi restitue la doctrine d'autres auteurs. Par rapport aux Stoïciens, voir Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, *Logica*, Lib I. cap. 6 : « Logica Stoïcorum »], p. 49b. Par rapport à Aristote, voir Gassendi [*Syntagma philosophicum*, II, *Physica*, Sect. III, Mem. Post., Lib. XI, cap. 3 : « *De Voce Animalium* »] (1658), II, p. 522a-524b. Par rapport à Epicure, Gassendi [*Philosophiae Epicuri Syntagma*, Pars II, Sect. III, cap. 20 : « De Motu Voluntario, ac speciatim de Loquutione, Nominumque impositione »], (1658), III, p. 49a-50a. Voir aussi Gassendi [*Syntagma philosophicum*, II, *Physica*, Sectio III, Mem. Post., Lib. II, cap. 3] (1658), II, p. 228b et 236a.

[3] Voir par exemple Gassendi [*De Vita Peireskij*, lib. VI] (1658), V, p. 332b : « signum vel voce ». Voir aussi Gassendi [*Institutio logica*, I, Canon XIV] (1658), I, p. 97a, et (1981), p. 14, trad. angl. p. 95-96, à propos de l'équivocité des noms, où l'on voit bien la séparation du 'significare' utilisé dans le champ linguistique et du 'signum' qui se rapporte aux phénomènes physiques non langagiers : « Perspicuum est enim, si impositum rei nomen ambiguum sit, variaque adeo significet, contingere posse, ut, nomine audito, ideam sub uno eius significatu formemus, quae nobis rem aliam, quam propositam, seu de qua sermo sit repraesentet. Sic, cum Cephalo dicente, *Aura venit* (ut hox ex Poeta exemplum ducatur) Procris ex Aurae nomine audito, finxit sibi Nymphae, non venti ideam, signum sui dedit, ex quo sibi malum accersiit ». L'exemple mythologique rappelle comment Procris, se trompant sur la signification du nom d''Aurore', fait craquer une branche, signe qui révèle à Céphale une présence, et qui la condamnera à la mort.

[4] Gassendi [*Syntagma philosophicum*, II, *Physica*, Sect. III, Mem. Post., Lib. XI, cap. 3 : « *De Voce Animalium* »] (1658), II, p. 523a : « ita Animalia nobiscum versantia ea ad voces adhibent signa, quibus ipsa intelligamus ».

[5] On n'a trouvé que l'occurrence suivante : Gassendi [*Exercitationes*, II, Exer. 4, art. 3-4] (1658), III, p. 177b-178a et (1959), p. 366-369 : « Bene igitur, amice, res habet ; ac dic proinde verbum, *est*, esse non copulam, sed copulae indicium aut signum […] Sed & cum nihil aliud sit, quam copulae nota, aut signum ; quonam modo cum ex vi propriae significationis signum sit rei praesentis, significare poterit rem non praesentem, rem non existentem ».

renvoi explicite au traité *Contre les Logiciens* de Sextus, qu'effectue Gassendi au sujet de la sensibilité du signe, correspond au passage où le sceptique opposait les Epicuriens, pour lesquels le signe est sensible, et les Stoïciens, pour lesquels il est intelligible[1]. Dans le texte du *Syntagma*, Gassendi ne restitue que la position épicurienne, car il s'agit bien de parler des signes en général. Il circonscrira en revanche l'exposition de la doctrine stoïcienne du *λεκτὸν*, à d'autres lieux, spécifiquement consacrés au langage[2].

Que le terme 'signum' ne prenne pas part de façon nette et technique à la réflexion linguistique pourrait cependant ne tenir qu'au fait que, comme l'a montré Olivier Bloch, Gassendi, notamment par opposition à Hobbes, ne confère dans son œuvre qu'un rôle de second plan au langage. Pour Bloch, ce désintérêt relatif s'explique par le nominalisme de concept qui caractérise son auteur, et qui serait une des rares prises de position personnelle que ce dernier aurait tenu de façon durable[3]. Il s'agit de refuser tout statut ontologique attribué aux idées, en s'inscrivant à la fois contre les catégories aristotéliciennes, contre les *λεκτα* des Stoïciens et contre la réalité objective de l'idée chez Descartes. Le problème est que cette présentation de l'ontologie gassendienne du concret et du singulier se conclut chez Bloch sur l'insistance sur le caractère relationnel de l'idée dans l'*Institutio logica*, ceci amenant le spécialiste à affirmer, à travers une rapide allusion au chapitre 5, que Gassendi considère les idées comme des signes et non comme des images[4].

---

[1] Gassendi [*Animadversiones*, I Pars Canonica, De Sensu, Criterio primario] (1649), I, p. 132 cite précisément en marge « 2. Adv. Logic. ». Dans [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a au sujet de la sensibilité du signe pour Epicure, Gassendi renvoie à nouveau à Sextus, sans mention d'œuvre cette fois. Cfr. Sextus Empiricus [*Contre les logiciens*, II, 177] (2006), p. 124.

[2] Voir Gassendi [*De Vita et Moribus Epicuri,* VIII, cap. 7 : « *Ad obiecta de Grammatica* »] (1658), V, p. 231a. Le texte est traduit par S. Taussig : Gassendi [*Vie et Mœurs d'Epicure*, chap. 7] (2006), Paris, Les Belles Lettres, p. 220-231. Voir aussi Gassendi Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 1] (1658), I, p. 68a et [*Epistolae, Petrus Gassendus Mersenno Suo, S.*] (1658), VI, p. 80b. Au début du texte du *Syntagma* quand il s'agit d'évoquer la définition stoïcienne du signe, Gassendi n'utilise que le terme 'axioma'. Gassendi [*Syntagma philosophicum*, I, 2, cap. 5] (1658), I, p. 81a. Ajoutons que les Stoïciens eux-mêmes développent leur sémiotique sur les deux plans séparés de la réflexion sur le langage et de celle qui porte sur l'inférence. Ces deux plans trouvent néanmoins leur point d'attache précisément dans la théorie du *λεκτὸν.* Voir Manetti (1987), p. 135 et 143.

[3] Bloch (1971), voir tout le chapitre « Le nominalisme de Gassendi », p. 110-147. Voir aussi Paganini (2002), p. 38. Sur les difficultés du maniement de l'appellation de 'nominalisme' au XVIIe siècle, voir Armogathe (1997), p. 18.

[4] Gassendi [*Institutio logica,* I, Canon XVII : « *Qualis Idea rei est ; talis intelligitur ipsius ad alia Relatio*] (1658), I, p. 98b-99b et (1981), p. 18-19, trad. angl. p. 99-100. Bloch (1971), p. 143 et 147 : « Le nominalisme de Gassendi, c'est à la fois cette science critique qui nous ordonne de ne jamais céder à l'illusion de prendre nos concepts pour la réalité, cet appel à une ontologie du concret qui respecte la richesse infinie de la nature et des êtres singuliers, cette ébauche d'une logique de la formation et de l'usage d'idées adéquates à l'expérience, d'une logique relationnelle où les concepts ont valeur non d'images, mais de signes des choses ».

Il est clair que le canon XVII a pour but de montrer la nature relationnelle des idées aux autres idées : nous comprenons les choses individuelles par leurs relations à d'autres choses individuelles, ce qui implique le fonctionnement par concaténation des idées. Il ne s'agit donc pas de dire que les idées sont des signes des choses, mais qu'elles fonctionnent sur la base des relations qui les lient les unes aux autres[1]. Ensuite, outre le fait que Gassendi n'expose absolument pas ceci en termes de 'signe', un fonctionnement relationnel suffit-il à faire de l'idée de quelque chose un signe ?

Toutes les relations ne sont pas des signes, il faut qu'un des termes soit caché et que l'autre soit visible. Mais surtout, le signe prend place chez Gassendi dans un raisonnement syllogistique qui se distingue clairement de l'immédiateté du fonctionnement des idées-images dans l'imagination.

Gassendi, à de rares exceptions près, qui ne sont d'ailleurs que des cas d'analogie[2], n'utilise pas le 'signum' à propos de l'idée. On rappelle souvent que Gassendi au début de l'*Institutio logica*, parle d'abord de l''image', pour déclarer qu'il se conformera à l'usage en utilisant le terme 'idée', auquel on peut encore juxtaposer 'espèce', 'notion', 'prénotion', 'anticipation', 'concept' et 'phantasme'[3]. Non seulement le signe est exclu de la liste, mais on voit aussi nettement l'opposition entre ce passage d'énumération et le sens spécifique restreint qui avait été imposé au signe, quelques pages auparavant dans le *Syntagma*.

Ainsi, à moins d'assimiler 'image' et 'signe'[4], ce que Gassendi ne fait pas, on peut bien conclure à une restriction du champ sémiotique chez cet auteur, restriction qui correspond à

---

[1] Gassendi [*Institutio logica,* I, Canon XVII] (1658), I, p. 98b et (1981), p. 18, trad. angl. p. 99 : « Nimirum quodcumque de re aliqua scitur, illud in Idea eius continetur, ex eoque fit, ut quo plurium rerum Ideae in Mente habentur, eo scientia uberior, diffusiorque sit, et quo Ideae singulae clare, et distincte plura continent, eo talis scientia sit simul praeclarior ».

[2] Gassendi [*Syntagma philosophicum,* II, *Physica,* Sectio III, Memb. Post., Lib. VI, cap. 2] (1658), II, p. 339b. Le signe est utilisé comme métaphore pour expliquer ce qu'est l'espèce sensible. Il s'agit de l'exemple du signe laissé par le sceau dans la cire, conformément à Aristote [*De Anima*, II, 12 / 424a] (1988), p. 139, passage cité en marge par Gassendi.

[3] Gassendi [*Institutio logica*, I] (1658), I, p. 92a et (1981), p. 3, trad. angl. p. 83-84 : « Imago porro illa, quae nobis rem quampiam cogitantibus Menti obversatur, ac veluti obiicitur, plerisque etiam aliis donari nominibus solet. Dicitur enim etiam Idea ac Species, & accommodato nomine actionis, etiam Notio, Praenotio, Anticipatio, seu anticipata notio (prout nempe fuit prius acquisita) ac rursus Conceptus, itemque Phantasma, prout sedem habet in Phantasia, facultateve imaginatrice ». Sur l'idée-image chez Gassendi, voir en particulier Lennon (1993), qui soutient que Locke trouve les sources de sa psychologie chez Gassendi. Joy (1987), p. 222 affirmait au contraire que Locke faisait un usage large de l' 'idée' par comparaison à Gassendi qui la restreignait à l' 'image'. Voir aussi Darmon (1998), p. 155-207.

[4] Deux attitudes contradictoires conduisent en fait à la même tendance interprétative. Darmon (1998), illustre ainsi la tendance à concevoir l'idée ou l'imagination de façon sémiotique en regroupant l'analyse des termes

une technicisation du terme de 'signum'. Parce que le signe chez Gassendi renvoie d'une chose visible à une chose invisible actuellement, mais qui l'a été ou qui pourra l'être un jour, sa fonction n'est pas assimilable à la représentation de l'idée-image[1].

D'un côté le signe se voit donc séparé du linguistique en ce qu'il est un phénomène physique sensible de la nature, de l'autre sa place dans le champ psychologique est très limitée puisqu'il est ordonné à une définition inférentielle où la double connaissance, qui était le critère du signe instrumental, apparaît comme un critère essentiel.

Gassendi cependant se place aux antipodes du cadre scolastique et de la référence à Augustin qui servait de base à cette dernière. La posture de rupture virulente qu'avait adoptée le philosophe au début de sa carrière, ainsi que la volonté de faire renaître d'autres traditions expliquent sa position. Mais c'est aussi, et plus précisément, parce que l'ensemble de sa pensée sémiotique rompt clairement avec le modèle linguistique qui régissait ce cadre traditionnel que Gassendi doit adopter d'autres références, qui correspondent cette fois à une conception proprement inférentielle du signe, comme en témoigne le texte du chapitre 5 de la logique du *Syntagma.*

« apparence », « image » « imagination » et « signe » dans un même ensemble (p. 33), même s'il reconnaît qu'ils sont loin d'avoir un sens univoque. L'analyse des signes (p. 55-71) est ainsi ordonnée à la compréhension de l'imagination chez Gassendi (partie 1 : « Apparences, Images et Imagination chez Gassendi », p. 27-207). Bloch (1971), que nous avons cité, soutient au contraire que les idées gassendiennes sont des signes plus que des images, afin de montrer que ceux-ci sont dépourvus – par conséquent par opposition à celles-là –, de tout statut ontologique.

[1] Cfr. Spruit (1995), p. 416.

§. 3. Hobbes ou la modernité du signe

La translation du traitement du signe s'est jouée jusqu'à présent sur un changement de références qui donnait lieu à d'importants glissements conceptuels. Elle demeurait cependant dans le cadre d'une exposition traditionnelle, au moins d'un point de vue formel, de la logique. Avec Hobbes la modification théorique de la réflexion sur les signes s'accompagne d'une rupture forte, dans la forme, par rapport à ce qui précédait. Cette double translation, référentielle et dirons-nous « topique », par référence au lieu de traitement du signe, provoquera plus clairement encore que chez Gassendi une subordination du signe linguistique au modèle indiciaire. Alors que Gassendi tendait à évincer celui-là au profit d'un usage étroit du 'signe' inférentiel, on trouve chez Hobbes une sémiotique globale, où le langage est pleinement intégré, mais dont le paradigme est inversé par rapport à l'approche classique[1].

La critique retient surtout de la pensée sémiotique de Hobbes sa conception de l'arbitraire et donc du signe institué, qui passe par la différence entre 'marque' et 'signe', soit les signes remémoratifs, qu'on fait pour soi-même, et les signes communicatifs adressés aux autres[2]. De ce fait, la « définition » traitée avec le plus d'emphase est celle que l'on trouve dans la version anglaise du *Leviathan* : « Un signe n'est pas un signe pour celui qui le donne, mais pour celui

---

[1] Pour une brève comparaison de Hobbes et Gassendi sur les signes des choses « occultes », voir Paganini (2008), p. 209-213.

[2] Hobbes [*Elementorum Philosophiae*. Sect. I. *De Corpore*, I, cap. 2, §. 3] (1999), p. 20 : « *notae*, ut recordari, *signa*, ut demonstrare cogitationes nostras valeamus ». Le texte anglais se trouve dans Hobbes [*Elements of Philosophy*, I, *Concerning Body*, I, chap. 2, 2], *EW*, I, p. 15 : « marks by which we may remember our own thoughts, and signs by which we may make our thoughts known y others ». Nous nous référons prioritairement au texte latin, celui-ci étant le seul authentiquement de la main de Hobbes. Nous ne mentionnerons l'anglais que lorsqu'il présente une différence. Le latin est cité d'après l'édition de K. Schuhmann, Paris, Vrin, qui correspond, pour le passage cité à Hobbes [*Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*] (1839-45a), I, W. Molesworth (éd.), London, J. Bohn, réimp. 1966, Aalen, Scientia, p. 12-13. L'anglais est cité tel qu'il figure dans Hobbes [*English works*] (1839-1845b), W. Molesworth (éd.), London, J. Bohn. Nous abrévions, comme ci-dessus, *EW*, suivi du numéro du volume et de la page. L'attribution à Hobbes d'un ultra-nominalisme et d'une tyrannie de l'arbitraire trouve son origine dans sa réception immédiate, en particulier chez Leibniz [*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, IV, chap. 5, §. 2] (1990), J. Brunschwig (éd.), Paris, Flammarion, p. 312 et Leibniz [*Sur le style philosophique de Nizolius*] (1880), p. 131-162. Voir Pécharman (2007b), p. 63 et Terrel (1994), p. 72. La critique actuelle tend à tempérer cette caractérisation pour montrer que l'existence de l'accès au réel dans la philosophie hobbesienne : Terrel (1997), p. 51-86, et Pécharman (2007b), p. 57-64.

à qui il est fait ; c'est-à-dire au spectateur »[1]. C'est encore une fois parce que l'on tend à privilégier la sémiotique linguistique développée par l'auteur[2].

Bien que celle-ci soit indéniablement un des pans les plus féconds de la pensée de Hobbes, elle est à distinguer de sa pensée des signes au sens large. Plus précisément, le texte cité du *Leviathan* n'est pas à proprement parler une définition mais une caractérisation du signe, qui semble de surcroît ne correspondre qu'au signe communicatif. En revanche, Hobbes définit véritablement le signe comme antécédent du conséquent ou conséquent de l'antécédent. Cette définition, qui paraît ne correspondre, par opposition à la précédente, qu'au signe naturel, est répétée à plusieurs reprises dans le corpus hobbesien[3].

Or, comme l'a bien montré Pécharman, la définition générale du signe chez Hobbes dérive de sa conception de la discursivité naturelle de l'esprit, celle-ci ne s'assimilant pas à un langage intérieur qui impliquerait des relations de vérité et de fausseté dont il est dénué[4]. Dans ce contexte où les images sont signes naturels les unes des autres, sans lien avec le monde des choses, le signe en général souffre d'une foncière incertitude. C'est, selon Pécharman, le passage au signe arbitraire qui permet alors l'accès à un registre épistémique. Dépassant la critique adressée à Hobbes d'un ultra-nominalisme, le véritable sens du signe arbitraire apparaît ainsi, bien éloigné de mener à l'éclatement d'une vérité qui ne serait que conventionnelle, et dont le premier but est la maîtrise du retour sur ses pensées, au-delà du simple passage d'une intériorité à une extériorité.

Nous nous accordons avec cette interprétation de la pensée sémiotique de Hobbes comme opération de déréalisation du signe. Nous voudrions montrer que celle-ci s'accorde paradoxalement avec une conception sémiotique strictement instrumentale, dans la mesure où la définition du signe comme antécédent du conséquent ou conséquent de l'antécédent assume bien le rôle de définition générale, de laquelle découle l'accent mis sur le caractère

---

[1] Nous traduisons Hobbes [*Leviathan*, II, chap. 31] (2012), vol. 2, p. 562 : « a signe is not a signe to him that giveth it, but to him whom it is made ; that is, to the spectator ». Voir Zarka (1992).

[2] Voir Poliakov (1990), ainsi que, plus généralement Meier-Oeser (1997), p. 392-395 et Calabrese (2001), p. 75-79.

[3] Hobbes [*De Corpore*, I, cap. 2, §. 2] (1999), p. 20 ; [*Leviathan*, I, chap. 3] (2012), vol. 2, p. 44-45 ; [*The Elements of Law Natural and Politics*, I, chap. 4, §. 9] (1889), F. Tönnies (éd.), London, Simpkin, Marshall and Co, p. 15 et [*De Motu, loco et tempore = Critique du* De Mundo *de Thomas White*, chap. 30, §. 13] (1973), J. Jaquot et H. W. Jones (éds.), Paris, Vrin, p. 354-355. Cfr. Hacking (1975), p. 20.

[4] Pécharman (2007b). Voir aussi Pécharman (2004), p. 207, ainsi que (1992) et (2009) plus particulièrement sur le discours mental hobbesien, par opposition à un langage intérieur qui n'existe pas chez le philosophe. Ce point de vue est également tenu par Zarka (2007), p. 79, qui oppose ainsi Hobbes à Ockham : « Le discours mental, préalable et indépendant des mots, n'a pas de structure proprement linguistique ».

essentiellement remémoratif du signe, et qui se voit complétée par la priorité donnée au spectateur, priorité qui s'applique de façon tout aussi générale.

Nous verrons ainsi chez Hobbes le point culminant de la pensée moderne du signe, et ce parce qu'il effectue, par l'intermédiaire d'une translation référentielle, la transposition du signe dans un cadre général, où le signe linguistique s'insère comme une de ses parties, et parce que l'on y trouvera finalement les raisons, formelles et doctrinales, pour lesquelles la sémiotique des modernes non scolastiques a été, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, une sémiotique en grande partie implicite.

§ 3.1. Translation référentielle

Comme Gassendi, Hobbes abandonne la définition traditionnelle du signe pour réhabiliter d'autres sources, en l'occurrence stoïciennes. Mais le rapport aux références du philosophe anglais se situe à l'opposé de la posture historique de celui qui se revendiquait disciple d'Epicure et de Sextus.

Nous voudrions ici éclairer l'arrière-plan stoïcien sur lequel se construit la définition hobbesienne du signe, pour construire le schéma général d'une sémiotique instrumentale, et qui a pour premières conséquences la primauté de la relation du signe à son spectateur et la prédominance du signe remémoratif.

La reconfiguration de la définition stoïcienne

L'utilisation, à plusieurs reprises, d'une seule et même définition du signe par Hobbes indique son caractère générique, auquel succède la division entre signe naturel et signe arbitraire, ce dernier étant à son tour subdivisé en signe remémoratif ('nota' ou 'mark') et signe communicatif ('signum' ou 'sign'). Citons ici le passage du *De Corpore*, où la définition hobbesienne est plus amplement développée[1] :

> Donc, ce que nous appelons *signes* sont les *antécédents de leurs conséquents, et les conséquents de leurs antécédents, aussi souvent que nous observons ce qui précède ou ce qui suit de la même manière*. Par exemple, un épais nuage est un signe de la pluie qui suit, et la pluie est un signe d'un nuage antécédent, pour la seule raison que nous voyons rarement des nuages sans qu'ils soient suivis de pluie, ni de pluie sans qu'à aucun moment un nuage ne soit passé. Et des signes, les uns sont naturels, comme nous venons d'en donner un exemple, d'autres sont arbitraires,

[1] Hobbes [*De Corpore*, I, cap. 2, §. 2] (1999), p. 20 : « Signa autem vocari solent antecedentia consequentium et consequentia antecedentium, quoties plerumque ea simili modo praecedere et consequi experti sumus. Exempli gratia, nubes densa signum est consequuturae pluviae, et pluvia signum antecedentis nubis, ob eam causam, quod raro nubem densam sine sequente pluvia, pluviam autem sine antecedente nube numquam experti sumus. Signorum autem alia naturalia sunt, quorum exemplum est, quod modo dixeramus ; alia arbitraria, nimirum quae nostra voluntate adhibentur, qualia sunt suspensa hedera ad significandum vinum venale, lapis ad significandum agri terminum, et voces humanae certo modo connexae ad significandas animi cogitationes et motus. Notae ergo et signi differentia est, quod illa nostri, hoc aliorum gratia institutum sit ». Le texte anglais se trouve dans Hobbes [*Concerning Body*, I, chap. 2, 2], EW, I, p. 14-15 : « Now, those things we call SIGNS are the antecedents of their consequents, and the consequents of their antecedents, as often as we observe then to go before or follow after in the same manner. For example, a thick cloud is a sign of rain to follow, and rain a sign that a cloud has gone before, for this reason only, that we seldom see clouds without the consequence of rain, nor rain at any time but when a cloud has gone before. And of signs, some are natural, whereof I have already given an example, others are arbitrary, namely, those we make choice of at our own pleasure, as a bush hung up, signifies that wine is to besold there; a stone set in the ground signifies the bound of a field; and words so and so connected, signifiy the cogitations and motions of our mind. The difference, therefore, betwixt marks and signs is this, that we make those for our own use, but these for the use of others ». Nous traduisons.

> c'est-à-dire, ceux que l'on choisit selon notre volonté, comme un buisson suspendu signifie qu'il y a du vin à vendre ; une pierre signifie la frontière d'un champ ; et les mots connectés entre eux d'une certaine façon, signifient les cogitations et les mouvements de notre esprit. La différence entre les marques et les signes est donc que nous faisons les premiers pour notre propre usage, alors que les seconds sont institués à l'usage des autres.

Notons au préalable que la différence entre 'marque' et 'signe' constitue bien un sens ultérieur et secondaire du signe arbitraire, que nous noterons 'signe*', et non d'une caractérisation qui s'ajouterait à la définition générale de signe de manière à la définir comme « antécédent du conséquent (ou conséquent de l'antécédent) effectué à l'usage des autres ». En effet, cette précision n'est faite qu'à la fin et Hobbes parle bien, immédiatement après la définition générique de 'signe' du nuage comme 'signe' de pluie.

Ceci posé, ce texte, comme les autres passages de définition, est dépourvu de toute référence explicite. Pourtant les premiers exemples de signes naturels et arbitraires inscrivent d'emblée le texte dans une tradition scolastique classique[1].

Il en va tout autrement de la définition. Zarka la fait dériver de celle du dernier chapitre des *Analytiques Premiers* d'Aristote, qui mentionnait également les relations chronologiques qu'entretiennent signe et signifié[2]. Ceci lui permettait de montrer par opposition, la conception non-inférentielle du signe chez Hobbes, pour lequel le signe naturel tient simplement des consécutions imaginaires, et non de la formation des syllogismes par la raison. La remarque est judicieuse, et nous permet d'ores et déjà de distinguer sur ce point les théories hobbesienne et gassendiste du signe.

Cependant, c'est selon nous davantage la définition stoïcienne qu'Hobbes prend pour modèle, celle-ci faisant intervenir immédiatement les termes d''antécédent' et de 'conséquent'. Pour les Stoïciens, le signe est en effet, comme le rapporte Sextus, « une

---

[1] L'exemple du nuage et de la pluie fait partie des exemples usuels de signes naturels, issus du champ météorologique, comme le ciel rouge est signe d'un temps serein pour le jour suivant, ou comme la terre humide est signe d'une pluie passée. Voir Maierù (1981), p. 71-72 ; Marmo et Eco (1989) (éds.) , p. 8-9 ; Marmo (2010), p. 74. L'exemple du buisson suspendu est également un exemple courant issu des textes scolastiques du Moyen-Âge. Voir Marmo (2010), p. 28. L'exemple de la pierre comme limite d'un champ est moins répandu mais trouve ses racines dans l'Antiquité. On note ainsi chez Thucydide, dont la traduction est la première œuvre publiée de Hobbes, une référence à cet usage de marquer les limites d'un champ cultivable. Voir Hobbes [*The History of Thucydides*, I], *EW*, VIII, p. 143. Enfin, les mots comme signes des mouvements de notre esprit renvoie directement au début du *Peri Hermeneias* d'Aristote.

[2] Zarka (1987), p. 76. Cfr. Aristote [*Analytiques Premiers*, II, 27, 70a] (2007a), p. 359 et (2000), p. 21 : « le signe veut être une proposition démonstrative, soit nécessaire, soit plausible : si en effet, lorsqu'un certain état de chose a lieu, un fait a lieu ; ou si, lorsqu'il se produit auparavant ou par la suite, le fait se produit, cet état de choses est le signe que le fait s'est produit ou qu'il a eu lieu ».

proposition pré-antécédente dans un conditionnel valable et qui révèle le conséquent »[1]. L'importance que donnera Hobbes au signe remémoratif est un autre élément en faveur de l'attribution de cette référence. Bien qu'on puisse encore discuter du modèle exact de la définition de Hobbes, la comparaison que nous mettrons en place avec la conception stoïcienne nous permet d'éclairer surtout le caractère non-propositionnel de la théorie hobbesienne du signe, jouant ainsi à l'instar de Zarka sur le contraste entre la référence et la reconfiguration qui est élaborée.

Enfin, que l'on choisisse l'attribution de Zarka ou la nôtre, le premier constat est le même : Hobbes ne reprend pas le modèle des définitions traditionnelles du signe. Aucune formulation ne rappelle la définition augustinienne, aucune ne fait allusion à la représentation de quelque chose par quelque chose d'autre. Le texte hobbesien ne fait nullement écho à un tel cadre, ne serait-ce que comme préalable à la définition qu'il propose, comme c'était encore le cas chez Gassendi. La rupture est nette.

Mais surtout, la référence stoïcienne, en plus d'être implicite, ne joue que par un effet de résonnance, assumant ainsi le rôle d'un modèle entièrement reconfiguré. En effet, les Stoïciens se caractérisaient par leur approche propositionnelle du signe. Selon la définition fournie par Sextus, le signe est avant tout un *λεκτὸν complet*, ce qui veut dire deux choses : d'une part, en tant que *λεκτὸν*, le signe fait partie des rares incorporels de la philosophie matérialiste des Stoïciens, d'autre part, en tant que *λεκτὸν* complet, le signe est une proposition posée dans un rapport d'implication avec une autre[2].

Hobbes conserve la première caractéristique et se débarrasse de la seconde. Il conserve la conception « déréalisante » du signe sans toutefois risquer d'établir une correspondance entre le sémiotique et le linguistique, qui conduirait à établir la présence d'un langage intérieur. Pour ce faire, il remplace la proposition par l'événement, conçu dans son enchaînement chronologique, autre incorporel de la philosophie stoïcienne.

---

[1] Sextus Empiricus [*Esquisses pyrrhoniennes*, II, 104-106] (2000), p. 94 : « a sign is a pre-antecedent statement in a sound conditional, revelatory of the consequent ». Manetti (1987), p. 143, traduit ainsi la définition : « una proposizione (axiōma) che è l'antecedente (prokathēgoúmenon) in un condizionale vero (en hyghieî synēmménōi), e che è rivelatore del conseguente (ekkalyptikòn toû lēgontos) ».

[2] Sextus Empiricus [*Contre les logiciens*, II, 245] (2006), p. 137 : « a sign is a leading proposition in a sound conditional, capable of uncovering the finisher ». Rappelons que les Stoïciens comprennent comme incorporels le vide, le lieu, le temps – donc les relations spatiales, les enchaînements chronologiques, les actions et les événements – ainsi que les *λεκτά*. Ceux-ci sont divisés en *λεκτά* complets, que sont les propositions, et les *λεκτά* qui en sont les parties, telles que le sujet ou le prédicat. Voir Eco (1984), p. 28. Sur le langage intérieur chez les Stoïciens, voir Chiesa (1991) et Verbeke (2006).

Dans le texte cité du *De Corpore*, ce n'est que l'absence de toute référence à la proposition qui nous met sur la voie. La reconfiguration apparaît de manière plus manifeste dans le texte du chapitre 3 du *Leviathan*[1] :

> Un *Signe* est l'Evénement Antécédent du Conséquent ; et inversement, le Conséquent de l'Antécédent, lorsque des Conséquences semblables ont été observées auparavant : Et plus souvent elles [ces relations] ont été observées, moins incertain est le Signe. Et donc celui qui a le plus d'expérience dans un genre d'affaires a le plus de Signes, par lesquels deviner le Futur ; et il est donc le plus prudent

Le glissement de la proposition à l'événement est évident. Le signe selon Hobbes est un événement, à partir duquel on infère une relation avec un autre événement, par la force de l'habitude (de la répétition d'expériences), laquelle définit la prudence.

Par comparaison, si le terme d''événement' manquait dans le texte du *De Corpore*, les exemples mettaient l'accent sur la consécution des actions, et non des choses : la pluie est un signe qu'un nuage est passé, la suspension du buisson signifie qu'il y a du vin à vendre, la pierre a été posée sur la terre pour signifier qu'il y a une frontière à ne pas dépasser, la connexion des mots entre eux signifient les mouvements de notre esprit[2].

Dans le passage du *Leviathan,* le contexte immédiat pourrait expliquer l'intrusion de l''événement' : dans l'analyse du concept de prudence qui précède, Hobbes développe les exemples du juriste, du prophète et du devin qui à partir des événements passés pourra prévoir le dénouement d'une action similaire, dans ses premières étapes, à ceux-là.

Mais l'enjeu du chapitre 3 est avant tout un enjeu psychologique puisqu'il s'agit d'expliquer la nature de la concaténation des images (« *Of the Consequence or* TRAYNE *of Imaginations* »)[3]. Cet enchaînement, qui constitue l'essence même du discours mental[1],

---

[1] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 3] (2012), p. 44-45, nous traduisons d'après le texte anglais : « A *Signe*, is the Event Antecedent, of the Consequent ; and contrarily, the Consequent of the Antecedent, when the like Consequences have been observed, before : And the oftner they have been observed, the lesse uncertain is the Signe. And therefore he that has most experience in any kind of businesse, has most Signes, whereby to guesse at the Future time ; and consequently is the most prudent » ; cfr. « *Signum* est *Antecedenti Eventui Eventus* consequens, & contra, *consequenti Antecedens*, quando similes consequentiae observatae antè fuerint : & quanto saepius observatum est, tanto *Signum* minus est incertum. Itaque is qui in quolibet genere negotii maximam habet Experientiam, plurima habet *Signa* quibus possit de futuro tempore conjecturam facere, & per consequens est Prudentissimus ». Notons que l'édition de W. Molesworth donne « evident » au lieu de « event » : Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 3], *EW*, III, p. 15 : « A sign is the evident antecedent of the consequent ».

[2] Ce caractère est accentué dans la version anglaise du texte.

[3] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 3] (2012), vol. 2, p. 38-39 ; « *De Consequentia sive Serie Imaginationum* ».

fonctionne de façon sémiotique, parce que les images se succèdent dans un enchaînement discursif, mais non propositionnel, dans lequel elles se répondent comme antécédents et conséquents les unes des autres.

Le signe dans l'imagination : retour au signe instrumental

L'implication immédiate de la définition générale du signe est sa déréalisation : l'essentiel du processus sémiotique se joue dans un ordre purement mental. Mais cette déréalisation n'est pas corrélative d'un ressurgissement du signe formel. Il ne s'agit pas de dire que les idées renvoient aux choses, mais qu'elles sont signes les unes des autres. Hobbes en effet ne caractérisera jamais, à la façon d'Ockham et de ses successeurs, le concept comme un signe naturel de la chose[2]. C'est ce qui explique que la relation de l'idée-signe à l'idée-signifiée est une relation de consécution et non de cause et d'effet.

Cette forme d'internalisme qui caractérise la sémiotique hobbesienne est responsable de l'irrémédiable incertitude des signes naturels : puisque le processus sémiotique se trouve coupé de la relation au monde, il semble condamné à rester cloisonné dans l'ordre du conjectural des « signes de la prudence »[3]. Hobbes met l'accent sur le fait que l'esprit n'a pas le pouvoir de provoquer la pensée initiale de la consécution. Toute sa tâche se résume à supposer une ressemblance entre un élément et un autre de la suite des images, qui laisse présumer la répétition du même schème. Il n'est pas question, comme dans le langage, de vrai et de faux, mais d'une faillibilité intrinsèque et diffuse basée sur la supposition de la ressemblance entre un avant et un après.

Pécharman, présentant cette conséquence, montre que Hobbes libère le système des signes de cette impasse en transposant le rapport de l'antécédent au conséquent dans l'ordre de l'arbitraire[4]. Aux côtés de l'événement sensible qui provoquait l'image, que l'esprit ne maîtrise pas plus qu'il ne maîtrise les enchaînements entre les images, l'homme ajoute les signes institués, « monuments sensibles » que sont en priorité les signes linguistiques. La

---

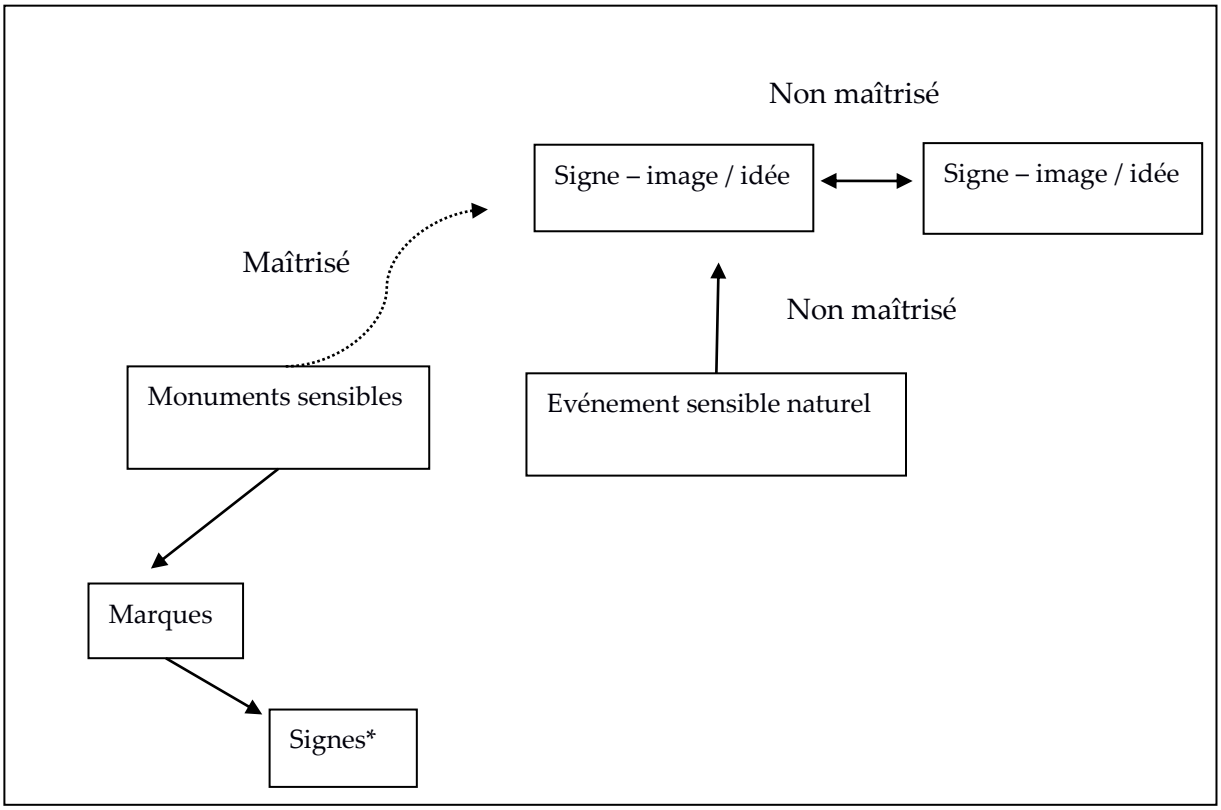
[1] Hobbes [*The Elements of Law*, I, chap. 5, §. 1] (1889), p. 17-18. Il n'est pas de conception qui n'ait été produite immédiatement avant ou immédiatement après d'innombrables autres.

[2] Zarka (1987), p. 76-77 et Pécharman (2007b), p. 52.

[3] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 5] (2012), p. 76-77 : « Signes of prudence are all uncertain » ; « Itaque signa Prudentiae Incerta omnia sunt ».

[4] Pécharman (2007b), p. 57, que nous suivons dans ce paragraphe.

relation entre le signe institué et l'image qu'elle provoque est maîtrisée au sens où l'homme contrôle son émission, mais surtout, et cela suffit, parce qu'il est le maître de sa première institution qui lui assure la stabilité permettant d'entrer dans l'ordre de la certitude. Ce rôle épistémique de l'arbitraire explique en outre le caractère secondaire du 'signe*' communicatif par rapport à la 'marque'[1]. Ce qui importe n'est pas tant de sortir de l'intériorité d'une subjectivité que d'assurer à cette même subjectivité une issue épistémique. Nous pouvons dès lors représenter la globalité du processus sémiotique chez Hobbes de la façon suivante :



Le traitement hobbesien du signe est systématique et unifié. Tout d'abord le transport du signe dans le règne de l'arbitraire n'implique pas de changement de la définition. Le signe comme antécédent du conséquent ou conséquent de l'antécédent correspond

[1] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 4] (2012), vol. 2, p. 50-51 : « So that the first use of names, is to serve for *Markes*, or *Notes* of remembrance. Another is, when many use the same words, to signify (by their connexion and order), one to another, what they conceive […] And for this use they are called *Signes* » ; « Primus ergo usus nominus est, ut sint pro *Notis* ad memoriam. Alter est (postquam multi eundem calluerint Sermonem) ut (ordine & connexione sua) possint alter alteri quid concipiunt & de unaquaque re cogitant […] Propter hunc usum vocantur *Signa* ». Voir aussi Hobbes [*De Corpore*, chap. 2, §. 3] (1999), p. 20 et [*On the Body*, I, chap. 2, §. 3], *EW*, I, p. 15, pour la version anglaise, au sujet de laquelle Terrel (1994), p. 58-59, note 5, précise qu'elle insiste davantage sur la suprématie de la marque. Voir enfin Hobbes *[Elements of Law*, I, chap. 5, §. 1-3] (1889), p. 17-18.

également aux signes institués. En l'occurrence, les mots sont ainsi des signes de nos pensées qui les ont précédées[1].

Ensuite l'intervention des signes institués permet à Hobbes d'insister sur la place du récepteur. C'est ainsi dans le cadre d'une réflexion sur le culte que le philosophe caractérisera le signe par la relation qu'il entretient avec son récepteur, par rapport à laquelle la relation avec son émetteur est secondaire[2].

La priorité accordée à cette relation, en particulier dans son insertion dans le contexte de la pensée des pratiques religieuses, est l'écho flagrant d'une longue tradition. On l'a déjà noté à propos du critère de la perception actuelle du signe par son destinataire, tel qu'il est présenté par Bayle dans les *Pensées diverses sur la comète*, et l'on avait déjà retracé les antécédents d'une telle insistance, dans le contexte de la doctrine sacramentelle, dès le Moyen-Âge, notamment chez Roger Bacon[3].

Bayle insistait davantage sur l'effective visibilité du signe. Chez Hobbes c'est bien la question de la relation qui est en jeu, car le signe institué n'est là que pour enclencher (dans la maîtrise cette fois) ce qui constitue l'essentiel du processus sémiotique, qui se joue dans l'esprit. C'est pour cela que la caractérisation du signe par sa relation au spectateur vaut tout aussi bien dans le cas des signes naturels : il n'y a de signe que pour celui qui a le souvenir de l'enchaînement des images[4] :

> Le *souvenir* de la succession d'une chose à une autre, c'est-à-dire de ce qui était *antécédent*, et ce qui était *conséquent*, et ce qui était *concomitant*, est appelé une *expérience* ; que ceci soit fait par nous *volontairement*, comme quand un homme met quelque chose dans le feu, pour voir quel effet le feu produira sur lui, ou *ne pas* être fait par nous, comme quand nous nous souvenons d'une belle matinée après un crépuscule rougeoyant.

---

[1] Hobbes [*De Corpore*, chap. 2, §. 5] (1999), p. 21 : « Quoniam autem nomina, ut definitum est, disposita in oratione signa sunt conceptuum, manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum ». Voir aussi Hobbes [*Tripos*, I, chap. 13, §. 8], *EW*, IV, p. 75 et [*De Cive*, II, chap. 7, §. 2] (1983), p. 107. Cette dernière référence correspond à la version anglaise du traité, qui figure dans le tome II des *EW*. Cette traduction est parue en 1651, soit neuf ans après la version latine, sous le titre *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society* : Hobbes [*De Cive. The English Version*] (1983), H. Warrender (éd.), Oxford, At the Clarendon Press.

[2] Hobbes [*Leviathan*, II, chap. 31] (2012), vol. 2, p. 562.

[3] Voir dans ce chapitre, §. 1.3. Cfr. Bacon [*De Signis*, I, 1] (1978), p. 81. Notons qu'on sait que Hobbes connaît Roger Bacon, au moins pour ces travaux d'optique. Voir Bernhardt (1977).

[4] Nous traduisons. Hobbes [*Elements of Law*, I, chap. 4, §. 6] (1889), p. 14-15 : « The remembrance of the succession of one thing to another, that is, of what was antecedent, and what consequent, and what concomitant, is called an experiment ; whether the same be made by us voluntarily, as when a man putteth any thing into the fire, to see what effect the fire will produce upon it ; or not made by us, as when we remember a fair morning after a red evening ».

Il n'est pas encore question de signes dans ce passage des *Elements of Law.* Leur définition ne viendra que quelques paragraphes plus loin, dans le même chapitre 4[1]. Mais si la définition de l'expérience correspond à celle du signe, terme à terme et jusque dans l'exemple traditionnel de la couleur du coucher de soleil comme signe du temps du lendemain, c'est bien parce que la totalité de l'expérience sémiotique (à distinguer de ce qui la déclenche) a lieu à l'intérieur d'un esprit et se fonde sur sa mémoire, puisque c'est par elle que la sensation se rend consciente[2].

On comprend, à partir de ce fondement mémoriel, non seulement le privilège du signe remémoratif comme marque par rapport au signe* communicatif, mais surtout l'essence même du signe en général qui procède toujours, en fin de compte, du connu au connu.

Ce sont ainsi deux éléments traditionnels qui ressortent finalement, profondément transformés, du discours sémiotique de Hobbes. D'une part il n'est de signe que pour une « puissance cognitive », celle-ci étant composée du flux continu des « images ou conceptions des choses »[3]. L'expression présente une allure scolastique notable. Mais alors que l'on distinguait traditionnellement la relation du signe à ladite puissance cognitive et la relation du signe à la chose signifiée[4], Hobbes, qui la distingue comme on l'a dit de la relation du signe à celui qui l'émet, ne retient plus qu'un internalisme empirique du signe[5].

D'autre part, la compréhension du signe suppose toujours une connaissance préalable, puisqu'il s'agit de reconnaître des images semblables à d'autres que nous avons déjà eues auparavant. La nature essentiellement remémorative du signe, fondée sur des

---

[1] Hobbes [*Elements of Law*, I, chap. 4, §. 9] (1889), p. 15 : « When a man hath so often observed like antecedents to be followed by like consequents, that whensoever he seeth the antecedent, he looketh again for the consequent ; or when he seeth the consequent, he maketh account there hath been the like antecedent ; then he calleth both the antecedent and the consequent, SIGNS one of another, as clouds are a sign of rain to come, and rain of clouds past ».

[2] Terrel (1994), p. 54, qui cite Hobbes [*De Corpore*, chap. 25, §. 5] (1999), p. 270-271.

[3] Hobbes [*Elements of Law*, I, chap. 1, §. 8] (1889), p. 2 : « For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things ».

[4] Voir par exemple Couto [*Conimb., In libros de interpretatione*, I, 1, q. 1, art. 2] (2001), p. 50.

[5] Cet internalisme s'appuie sur l'autonomisation de l'ordre de la connaissance chez Hobbes par rapport à l'ordre des choses. Cfr. Hobbes [*Elements of Law*, I, chap. 1, §. 7] (1889), p. 2, précédemment cité et l'hypothèse de l'*annihilatio mundi*, qui lui succède [§. 8] : si le monde entier, à l'exception d'un seul homme était annihilé, cet homme conserverait néanmoins l'image du monde. Sur ce sujet voir Zarka (1987), p. 36-58.

références anté-augustiniennes, renouvelle ainsi de façon fondamentale une conception sémiotique strictement instrumentale.

§ 3.2. Les deux caractéristiques

L'internalisme sémiotique de Hobbes équivaut à une entreprise de déréalisation du signe qui redonne paradoxalement toute sa force à l'acception d''instrumental'. Mais pour bien comprendre celle-ci, et d'autant que Hobbes lui-même n'utilise pas le terme, il nous faut insister sur deux points.

D'abord, si les idées, en tant que prises dans leur enchaînement, sont signes les unes des autres, elles ne sont pas en elles-mêmes des signes des choses. Il faut ensuite éclairer la place ambivalente du signe linguistique. D'un côté il perd sa place privilégiée au profit du signe naturel, sous le modèle duquel il s'ordonne en ce qu'il est avant tout considéré comme marque. Mais d'un autre côté, comme on l'a vu, l'introduction de l'arbitraire permet au signe d'accéder à la sphère épistémique, autrement dit de passer d'un enchaînement de maillons dont on ne pouvait que reconnaître des ressemblances et donc des enchaînements similaires probables, à des *instruments* certains de connaissance.

Images et signes : des maillons aux instruments

Si on veut caractériser la sémiotique hobbesienne comme strictement instrumentale, il faut montrer par opposition que Hobbes rejette ce qui serait conçu sous l'appellation de 'signe formel'. N'ayant trouvé aucune mention du couple sémiotique 'formel' / 'instrumental' dans l'ensemble des œuvres de Hobbes, nous appuierons notre démonstration sur deux points : 1) le signe hobbesien, bien que déréalisé, est toujours sensible et 2) les idées hobbesiennes en tant que telles ne sont pas des signes.

Le premier point découle directement de l'empirisme de Hobbes : toutes nos pensées dérivent de la sensation[1]. Le processus sémiotique en particulier est toujours déclenché ou par un événement naturel sensible ou par des « monuments » sensibles. L'internalisme sémiotique de Hobbes est donc un internalisme strictement empirique. Il n'y a donc pas de signe non-sensible.

---

[1] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 1] (2012), vol. 2, p. 22-23 : « The Originall of them all, is that which we call SENSE ; (For there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense.) » ; « Origo omnium nominatur *Sensus*. Nulla enim est Animi conceptio quae non fuerat ante genita in aliquo Sensuum, vel tota simul, vel per partes. Ab his autem primis conceptibus omnes postea derivantur » Voir aussi Hobbes [*Critique du « De Mundo »*, chap. 30, §. 3] (1973), p. 349.

Mais, comme nous venons de le dire, tout ce qu'il y a dans notre esprit vient des sens. Il n'y a donc pas non plus d'idées insensibles. Sous ce terme d''idée', Hobbes entend les 'images' ou les 'phantasmes' des choses individuelles[1], l'universalité étant propre aux expressions linguistiques. Quel est alors le rapport, chez Hobbes, de l'image et du signe naturel ?

La singularité ne les distingue pas. En effet, s'il n'y a que des images de choses singulières, le signe procède, dans son acception générale, d'un événement singulier antérieur (ou conséquent) à un événement singulier conséquent (ou antérieur).

La représentation hobbesienne se caractérise par une « hétérogénéité radicale entre la sensibilité et la chose »[2]. Rien n'y correspond hors de nous. Certes la chose cause la sensation, mais la réaction physiologique qui est provoquée est toute interne au sujet percevant. On ne peut que supposer que les images ressemblent aux choses. Ce n'est pas que l'image soit dissemblante par rapport à la chose, comme c'est le cas chez Descartes, mais plus radicalement que l'on ne peut percevoir de rapport de ressemblance avec elle. L'image hobbesienne est ainsi définie par son statut fictionnel et par l'absence de ressemblance[3]. Mais, dans la mesure où l'on distingue habituellement 'image' et 'signe' par la ressemblance, cela revient-il à faire de l'idée-image un signe ?

A première vue il pourrait bien en être ainsi puisque c'est étrangement le signe qui va fonctionner sur le critère de la ressemblance. Car le signe se conçoit dans la répétition : il est, dans l'enchaînement chronologique qui le définit, « aussi souvent que nous observons ce qui précède ou ce qui suit de la même manière »[4]. De la répétition des séquences, de l'habitude donc, l'esprit établit des relations de ressemblance.

Le signe comme ressemblance devient moins étrange quand on considère qu'une image n'arrive jamais toute seule mais dans un flux. On pense généralement que l'appréhension de la chose précède celle du signe, ou, pour paraphraser la *Logique de*

---

[1] Hobbes [*De corpore*, I, cap. 2, §. 9 et cap. 5, §. 8] (1999), p. 23 et 53. Voir Nuchelmans (1983), p. 124 et Terrel (1987), en particulier p. 30 et p. 60. Dans les objections aux *Méditations Métaphysiques*, Hobbes [*Objectiones Tertiae, Obj. V*], AT, VII, p. 179, oppose ainsi à Descartes un usage parfaitement synonymique d' 'idea' et d' 'imago'.

[2] Zarka (1987), p. 33.

[3] Terrel (1994), p. 75 montre ainsi que Hobbes s'oppose tant contre un réalisme naïf qui fait de l'image sensible la copie du réel que contre un réalisme « philosophique » qui tient l'idée pour la copie du réel. Sur Descartes et la dissemblance, voir plus haut, chap. 3, §. 1.1, et les références bibliographiques correspondantes.

[4] Hobbes [*De Corpore*, I, cap. 2, §. 2] (1999), p. 20 : « *quoties plerumque ea simili modo praecedere et consequi experti sumus* ».

Port-Royal, que nous avons des idées des choses et que parmi ces idées certaines renvoient à d'autres choses, et sont donc des idées de signes. Chez Hobbes au contraire l'idée de signe précède l'idée de chose, au sens où dans le *continuum* des sensations, je vais identifier des séquences semblables à d'autres, ce qui me permettra d'isoler des éléments, qui formeront mes représentations de choses[1].

L'image en elle-même ne signifie ni ne ressemble à rien. Il faut qu'elle soit comprise et isolée dans l'enchaînement chronologique, il faut qu'elle devienne maillon pour donner lieu à une représentation. A partir de cet isolement et des relations de ressemblances qui le sous-tendent, à partir donc de ce qui n'est plus simplement une image-maillon mais un signe devenu instrument, l'esprit produit une généralisation qui lui permet de connaître, même seulement probablement, ce qui a précédé ou ce qui va suivre.

Le langage subordonné au système général des signes

Alors que Gassendi n'accorde pas une place particulière au langage, celui-ci est chez Hobbes largement développé. Outre cette différence d'intérêt, quand Gassendi sépare le champ lexical technique du 'signe' de celui, plus usuel, de la signification linguistique, Hobbes au contraire dit très clairement que les mots sont des signes[2]. En particulier, comme on l'a dit, c'est le passage à l'arbitraire qui permet aux signes d'acquérir la certitude de la connaissance. Mais il n'en reste pas moins que le signe langagier est subordonné au système général des signes qui demeure pensé sous le modèle du signe naturel.

Cette subordination est rendue visible par la prédominance de la fonction du signe langagier comme marque, par rapport à sa fonction communicative. Nous avons des mots d'abord pour nous rappeler à nous-mêmes nos idées. La différence entre 'signe* ' et 'marque' réside dans leur destination. La marque a quelque chose de solipsiste alors que le signe rompt l'intériorité du sujet. Or, comme le signe est signe non pas pour celui qui le donne, mais pour celui qui le reçoit, le 'signe*' communicatif au sens strict devient finalement 'marque' pour son spectateur. On a simplement changé de point de vue. Le

---

[1] Zarka (1987), p. 28 : « c'est la diversité des sensations, et non une sensation ponctuelle unique, qui donne la représentation d'un objet ».

[2] Hobbes [*De Corpore*, I, cap. 2, §. 3] (1999), p. 20 : « Voces humanae sic, ut cogitationum signa sint, connexae, *Oratio*, partes vero singulae *Nomina* appellantur. Cum autem philosophiae ut diximus et *notae et signa* (*notae* ut recordari, *signa* ut demonstrare cogitationes nostras valeamus) necessaria sint ; nomina utramque rem praestant. Sed *notarum* prius quam *signorum* officio funguntur ».

mot que j'utilise pour moi-même est une marque qui me sert à palier ma mémoire défaillante. Je peux l'utiliser comme signe pour communiquer à d'autres mes pensées. Mais le mot que mon interlocuteur entendra lui sera, à nouveau, une marque qui lui rappellera l'élément d'un certain enchaînement de pensées.

C'est pourquoi la distinction fonctionnelle entre 'marque' et 'signe*' trouve aussi sa place dans l'exposition hobbesienne de la méthode : les mots servent à l'invention comme marques, c'est-à-dire comme aides mémorielles à l'usage interne d'un sujet qui cherche à raisonner, et ils servent à la démonstration comme signes, c'est-à-dire dans le discours pédagogique, où l'invention enregistrée est répétée et donc transmise à quelqu'un d'autre[1]. Cette transmission n'étant toutefois pas absolument nécessaire à faire de l'homme un philosophe, puisqu'il peut le devenir par lui-même, c'est bien la fonction remémorative qui encore une fois, prédomine.

Le mot est donc 'marque', sa valeur remémorative prévalant sur sa valeur communicative. Et le mot n'est donc qu'un type de signe, et en aucun cas un exemple paradigmatique, encore moins un modèle pour penser les signes en général. Nous avions donné plus haut le texte du chapitre 2 du *De Corpore,* voici maintenant le passage des *Elements of Law*, dans lequel Hobbes présente ainsi la distinction[2] :

> Une MARQUE est donc un objet sensible qu'un homme érige volontairement à lui-même, afin de se rappeler par là quelque chose de passé, quand le même objet est

---

[1] Hobbes [*De Corpore* I, cap. 6, §. 11] (1999), p. 66 : « In methodo inveniendi usus vocabularum consistit in eo, ut sint *notae*, quibus quae adinventa sunt revocari in memoriam possint ; nam nisi id fiat, quicquid invenimus, perit, neque progredi a principiis uno aut altero syllogismo longius propter imbecillitatem memoriae possibile est […] Inserviunt tamen inventioni, ut jam dixi, tanquam *notae* ad memoriam, non ut verba ad significandum ; itaque homo solitarius philosophus fieri sine magistro potest. Adamus potuit. Sed docere, hoc est, demonstrare supponit duos orationemque syllogisticam ». Le texte anglais insiste davantage sur la distinction : Hobbes [*On the Body*, I, chap. 6, §. 11], *EW*, I, p. 80 : « Nevertheless, as I said above, they serve as *marks* for the help of our memory, whereby we register to ourselves our own inventions ; but not as *signs* by which we declare the same to others ». Voir aussi Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 5] (2012), vol. 2, p. 64-65 : « For REASON, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts ; I say *marking* them, when we reckon by our selves ; and *signifying*, when we demonstrate or approve our reckonings to other men » ; « Ratio enim, hoc sensu, nihil aliud est, praeter *Computationem* sive Additionem & Subtractionem Nominum generalium, quae ad notationem sive significationem cogitationum nostrarum recipiuntur. *Notationem*, inquam, quando computamus soli ; *significationem*, quando aliis computationem nostram *Demonstramus* ».

[2] Nous traduisons Hobbes [*Elements of Law*, I, chap. 5, §. 1-2] (1889), p. 18 : « A MARK therefore is a sensible object which a man erecteth voluntarily to himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again. As men that have passed by a rock at sea, set up some mark, whereby to remember their former danger, and avoid it. 2. In the number of these marks, are those human voices (which we call the names or appellations of things) sensible to the ear, by which we recall into our mind some conceptions of the things to which we give those names or appellation ». Pour les autres lieux de la distinction, voir plus haut, p. 376.

> à nouveau placé devant ses sens. Comme les hommes qui sont passés près d'un rocher en mer, apposent une marque, afin par là de se souvenir de leur danger passé, et l'éviter. 2. Parmi ces marques, sont les voix humaines (que nous appelons les noms ou appellations des choses), sensibles à l'oreille, par lesquelles nous rappelons à notre esprit certaines conceptions des choses auxquelles nous donnons ces noms ou appellations.

La marque est le signe arbitraire, par opposition au signe naturel. Elle est illustrée en premier lieu par l'exemple du signal remémoratif, celui qui permet d'éviter à nouveau un danger auprès duquel on est passé. Les mots viennent seulement ensuite, et sont ainsi insérés dans la catégorie des signes remémoratifs arbitraires, eux-mêmes compris sous la définition générale du signe comme élément d'une consécution chronologique[1].

Enfin, il faut noter que la prédominance de la 'marque' sur le 'signe*' correspond à une acception technique nouvelle du latin 'nota', rendu par Hobbes en anglais par 'mark'. On avait remarqué dans le chapitre 1, au sujet de la traduction du début du *Peri Hermeneias* par Argyropoulos, que le terme 'nota' adoptait au XVIIe siècle un sens plus restreint par rapport au sens large, boécien, de 'fare notum'[2]. Chez Hobbes, le sens de 'nota' est plus large que celui de 'caractères' ou de 'traces écrites' et s'applique en général au signe remémoratif. Cet élargissement est corrélatif d'une intensification de sa valeur technique.

La conception déréalisante du signe chez Hobbes ne peut donc absolument pas être tenue pour une acceptation de la notion de signe formel. Si l'on veut comprendre la sémiotique hobbesienne par comparaison avec les termes scolastiques du cadre traditionnel, il faut plutôt dire que l'on a là une conception exclusivement instrumentale du signe.

Une telle formulation de la réponse à la question de la pensée hobbesienne des signes dépasse cependant une correspondance artificielle entre deux lexiques passablement étrangers l'un à l'autre. Elle permet d'abord en effet d'insister sur l'opposition centrale entre la déréalisation du signe chez Hobbes et la mentalisation, dont Ockham était le représentant le plus radical, qui faisait des concepts les premiers des signes naturels. Avec le rejet de tout langage intérieur, le modèle linguistique est rejeté chez Hobbes pour penser le signe en général, plus exactement il n'agit que dans un second temps, et à une fonction éminemment corrective.

---

[1] Voir encore Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 2] (2012), vol. 2, p. 36-37 : « by words, or other voluntary signes » ; « à sermone, vel aliis signis voluntariis » ; ainsi que [*De Cive*, III, chap. 15, §. 10] (1983), p. 188 : « All signes of the mind are either *words* or *deeds* ».

[2] Voir plus haut, chap. 1, §. 1.2.

Ce ne sont donc pas les concepts qui deviennent des signes naturels pensés sur le modèle des signes linguistiques, mais l'essentiel du processus sémiotique qui est dans l'esprit de celui qui reconnait les signes, avant tout naturels. Ceci explique enfin pourquoi, dans l'analyse du signe arbitraire, la valeur remémorative prend le dessus sur la valeur communicative. Le signe est est ainsi pensé avant tout comme un instrument pour l'esprit de celui qui l'utilise, et en premier lieu pour sa mémoire.

L'application de l'appellation d''instrumental' à la sémiotique hobbesienne a donc également un sens doctrinal, en dépit de la rupture que le philosophe démontre clairement par rapport aux doctrines scolastiques du signe, tant par son vocabulaire que par les références sur lesquelles il s'appuie. Il nous reste maintenant à savoir si Hobbes pousse la rupture au point de déplacer également le lieu même de la pensée des signes.

§ 3.3. Translation « topique »

Bien que l'on ait pu qualifier la sémiotique hobbesienne comme un système unifié, on constate formellement dans l'œuvre du philosophe une indéniable dispersion des lieux de définition et de thématisation des signes. Alors que Bayle et Gassendi ne donnait qu'un lieu unique de thématisation, qui renvoyait clairement au contexte logique traditionnel, nous avons du renvoyer, dans l'analyse de la thématisation hobbesienne du signe, à des passages différents et à des œuvres diverses.

Mais cette dispersion n'est-elle dûe qu'à un retour des mêmes contextes et des mêmes problématiques, dans des œuvres à chaque fois différentes ou s'explique-t-elle par une raison plus essentielle ? Nous concluerons ainsi sur une tendance subtile à l'effacement, paradoxale en ce qu'elle se manifeste chez Hobbes dans une pensée des signes parfaitement explicite, qui explique à rebours l'implicite par lequel on avait précédemment caractérisée l'approche sémiotique des modernes.

Dissémination des lieux du signe

Le signe comme antécédent du conséquent ou conséquent de l'antécédent est défini comme tel dans 4 lieux. Nous avons cité le chapitre 2 de la première partie du *De Corpore*, ainsi que le chapitre 3 de la première partie du *Leviathan*. Il faut ajouter le chapitre 4 de la première partie des *Elements of Law*, ainsi que le chapitre 30 du *De Motu, loco et tempore*, qui correspond à la critique du *De Mundo* de Thomas White[1].

A l'exception de ce dernier texte, l'ensemble des passages se situent donc au début des œuvres, dans des lieux où il s'agit d'exposer la psychologie et le langage humain. En cela, le traitement du signe demeure inséré dans un contexte conforme, quoique modifié, à la tradition.

La première partie du *Leviathan* traite de l'homme, et commence par une analyse de ses différentes facultés : la sensation, l'imagination et la raison[2]. La description du signe s'insère, comme on l'a vu dans l'examen de cette faculté intermédiaire en tant qu'elle est constituée comme consécution d'images.

---

[1] Nous avons cité les références complètes au début de cette section consacrée à Hobbes.

[2] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 1-5] (2012), vol. 2, p. 16-77.

Les *Elements of Law* sont divisés en trois discours, le premier portant sur la nature humaine, le second sur le corps politique, et le troisième sur la liberté et la nécessité. Au sein de la première partie, le chapitre 4 présente une situation similaire au passage du *Leviathan* : Hobbes, après avoir présenté les sens puis l'imagination, passe à la succession des pensées qui fonde l'expérience, ancrée dans des rapports de temporalité qui définissent le signe.

La première partie du *De Corpore* est constituée de la logique. Le chapitre 2 traite des noms, et est encadré par le premier chapitre, qui porte sur la philosophie en général, et par le chapitre sur la proposition. La définition des 'marques' comme choses sensibles choisies arbitrairement pour venir en aide à notre mémoire précède ainsi celle du signe en général qui la place dans un cadre plus général. Ce texte apparaît ainsi comme un calque des commentaires classiques au *Peri Hermeneias.*

C'est finalement une position semblable qu'adopte le chapitre 30 du *De motu, loco et tempore*. Bien que situé dans le dernier quart du traité, le texte constitue un parallèle de la logique du *De Corpore*, réalisant la description d'opérations mentales qui commence par la perception. La nature critique du texte, qui se construit formellement par symétrie avec celui qu'elle veut corriger, explique donc seule la colocation de la définition des signes non pas au début, mais plutôt à la fin de l'œuvre[1].

Ainsi, non seulement les lieux hobbesiens de traitement du signe sont homogènes, mais ils restent en outre fidèles à la ligne traditionnelle qui les situaient au début de la logique[2]. L'apparente dissémination devient ainsi la marque de mode d'écriture qui caractérise la philosophie moderne non scolastique.

Cette dispersion est renforcée chez Hobbes par l'introduction de divisions du signe ultérieures à la division entre marque remémorative et signe communicatif, dans des passages dissociés de ceux qui présentaient la définition, et qui caractérise la sémiotique hobbesienne par sa remarquable extension des lieux de développement de la pensée du signe.

---

[1] Sur la structure de la *Critique du* De Mundo par rapport à l'ouvrage original, voir la préface des éditeurs : Jaquot et Jones (1973), p. 47-56.

[2] Cette fidélité relative au schéma scolastique doit être mis en parallèle avec l'étude de ce que la logique hobbesienne a d'aristotélicien au sens large, en dépit de l'indéniable anti-aristotélisme du philosophe, ou encore des similitudes qu'elle présente, sur le fond, avec des logiques scolastiques telle que la logique terministe. Voir Pécharman (1995b) et (2004).

Hobbes reprend ainsi, dans le chapitre 5 de la première partie du *Leviathan*, qui porte sur la raison et la science, la division d'origine aristotélicienne entre signes certains et signes probables, ajoutant, conformément à ce que l'on a noté au sujet des signes naturels, que les signes de prudence sont tous incertains, en raison de la faiblesse de la mémoire humaine[1]. Il utilise encore, toujours dans le *Leviathan*, la division entre signes naturels et signes surnaturels, catégorie dans laquelle Hobbes inclut les miracles. Celle-ci est présentée dans le chapitre 12 de la première partie, sur la religion[2].

La pensée sémiotique de Hobbes se développe bien au-delà des passages définitionnels, en particulier dans le champ théologico-politique[3]. Le *Leviathan* présente ainsi une analyse détaillée des signes de pouvoir. De tels signes, conformément à la définition générale, se caractérisent par leur convertibilité : aux signes d'honneur correspondent des signes de déshonneur dans le champ purement politique, ou en signes d'humilité dans le champ religieux, aux signes de pouvoir des signes d'obéissance, et aux signes de richesse des signes de pauvreté[4].

---

[1] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 5] (2012), vol. 2, p. 76-77 : « The signes of Science, are some, certain and infallible ; some uncertain […] Signes of prudence are all uncertain ; because to observe by experience, and remember all circumstances that may alter the successe, is impossible » ; « Scientiae signa sunt alia *certa* & infallibilia ; alia *incerta*. Itaque signa Prudentiae Incerta omnia sunt. Nemo enim rerum omnium quas expertus est circumstantias eventui essentiales vidisse potest, aut visarum meminisse ». Voir aussi Hobbes [*The Whole Art of Rhetoric*, II, chap. 27 et III, chap. 16], *EW*, VI, p. 485 et 507, passage qui reprend Aristote [*Rhétorique*, I, 2 / 1357b] (2007b), p. 133-134, sans s'y référer explicitement.

[2] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 12] (2012), vol. 2, p. 182-183 : « For as naturall things, men of judgement require naturall signes, and arguments ; so in supernaturall things, they require signes supernaturall, (which are Miracles,) before the consent inwardly, and from their hearts » ; le texte latin juxtapose les termes 'signum' et 'argumentum' : « Sicut enim in rebus naturalibus vir prudens argumenta naturalia, ita in supernaturalibus signa supernaturalia postulat ». Voir aussi Hobbes [*Tripos*, I, chap. 11, §. 7], *EW*, IV, p. 63. Voir Zarka (1992), p. 330-333, ainsi que Marquer (à paraître). Cfr. dans ce chapitre, §. 1.3, au sujet de Bayle.

[3] Zarka (1992) caractérise l'éthique hobbesienne comme sémiologie.

[4] Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 10] (2012), vol. 2, p. 136-137 : « To believe, to trust, to rely on another, is to Honour him ; signe of opinion of his vertue and power. To distrust, or not believe, is to Dishonour. / To hearken to a mans counsell, or discourse of what kind soever, is to Honour ; as a signe we think him wise, or eloquent, or witty. To sleep, or go forth, or talk the while is to Dishonour » ; « Credere, Fidere, *Honorantis* est ; signum enim est Potentiam attribuentis. / Consilium alicujus, vel sermonem quemcunque auscultare, *Honorantis* est ; signum enim est prudentiam, vel Ingenium vel Eloquentiam attribuentis. Interea dormire, exire, interloqui Contrarium ». Les exemples sont nombreux, voir aussi [*Leviathan*, II, chap. 31] (2012), vol. 2, p. 562-572, soit le passage où Hobbes présente la priorité de la relation du signe à son spectateur ; [*De Cive*, III, chap. 15] (1983), p. 183-199 ; [*Tripos*, I, chap. 8, §. 5-6], *EW*, IV, p. 38-40, où l'on voit à quel point Hobbes jusque dans ses formules, ne se départit pas de sa définition générale, cit. p. 38 : « as for example, *beauty* of person, consisting in a lively aspect of the countenance, and other *signs* of *natural heat*, are honourable, being signs precedent of power *generative*, and much issue ; as also, general reputation among those of the other sex, because signs consequent of the same » ; et enfin Hobbes [*The Whole Art of Rhetoric*, I, chap. 9], *EW*, VI, p. 437-438.

Plus largement, Hobbes développe une analyse éthique et sociale du signe, reproposant dans le champ politico-religieux, et donc au niveau de la communication, la division entre signes naturels et signes arbitraires[1]. Considérés tous deux dans leur seule fonction communicative, sur ce critère de la volonté, les signes ainsi sont les instruments de l'analyse des passions des hommes[2]. Les signes arbitraires sont à leur tour divisibles en signes institués et signes non institués. Ils serviront en particulier à analyser la liberté humaine, en ce qu'ils sont les signes de volonté qui fondent la société[3]. Agissant non seulement sur le plan des communications entre les individus, leur emploi, en tant que signes institués, se répète au niveau des relations du souverain au peuple[4].

C'est pourquoi, si au niveau inter-individuel Hobbes insiste sur la possible contre-façon des signes institués[5], au niveau de la loi civile en revanche, les signes institués se dédoublent selon deux fonctions[6]. Le signe institué est d'abord ce qui exprime l'acte de volonté du souverain dont il est un « signe adéquat » (« signum idoneum » ou « sufficient Sign »), comme l'écriture de la loi l'est de façon privilégiée. Ce signe-texte est

---

[1] Hobbes [*De Cive*, III, chap. 15, §. 16] (1983), p. 194 : « but we must consider that there are two kindes of signes, the one *naturall*, the other done upon *agreement*, or by express, or tacite composition ». A cette division des signes communicatifs (c'est-à-dire des signes de nos pensées) se superpose celle, souvent répétée, entre 'mots' et 'actions'. Voir par exemple [*De Cive*, III, chap. 15, §. 10] (1983), p. 188-189 et [*Leviathan*, I, chap. 10] (2012), p. 140-141.

[2] Hobbes [*The Whole Art of Rhetoric*, II, chap. 8], *EW*, VI, p. 458-459 : « as to throw away one's arms, to run away, signs of cowardliness. To deny that which is committed to one's trust, a sign of injustice. To have lain with whom, where, and when, we ought not, signs of intemperance ». Les signes des passions individuelles ont des conséquences politiques. Voir Hobbes [*Tripos*, II, *De Corpore Politico*, I, chap. 8, §. 11], *EW*, IV, p. 101 : « And because all signs which we shew to one another of hatred and contempt, provoke in the highest degree to quarrel and battle ».

[3] Hobbes [*De Cive*, I, chap. 2, §. 4] (1983), p. 53 : « But he is said to *part with his right*, who either *absolutely renounceth it*, or conveys it to another. He absolutely renouceth it, who by some sufficient Signe, or meet Tokens, declares that he is willing that it shall never be lawfull for him to doe that again ». Voir aussi Hobbes [*Leviathan*, I, chap. 14] (2012), vol. 2, p. 206-207 et [*Tripos*, II, *De Corpore Politico*, I, chap. 2, §. 6-9], *EW*, IV, p. 89-90, sur les signes du contrat ; ainsi que [*The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*], *EW*, V, p. 12 : « So that the *will* and the *word* are diverse things ; and differ as the *thing signified*, and the *sign* » et p. 103, sur le signe de la volonté de Dieu.

[4] Sur ce point voir Zarka (1992), p. 326-330.

[5] Hobbes [*Tripos*, I. *Human Nature*, chap. 9 et 13], *EW*, IV, p. 40-53 et p. 71-76, cit. p. 71 : « Of these signs, *some* are such as *cannot* easily be *counterfeited* ; as actions and gestures, especially if they be sudden […] with the several passions whereof they are signs : *others* there are which *may* be *counterfeited*, and those are *words* or *speech* ; of the use and effects whereof, I am to speak in this place ». On comparera avec les avertissements à l'encontre du même danger de contrefaçon, donnés par Cordemoy. Voir plus haut, chap. 3, §. 3.2.

[6] Hobbes [*Leviathan*, II, chap. 26] (2012), vol. 2, p. 414-415 : « CIVILL LAW, Is to every Subject, those Rules, which the Common-wealth hath Commanded him, by Word, Writing, or other sufficient Sign of the Will, to make use of, for the Distinction of Rigth, and Wrong ; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule » ; « Lex Civilis unicuique Civi est Regula qua, Civitas Verbo vel Scripto, vel alio quocunque Voluntatis signo idoneo, ad distinctionem Boni & Mali, uti imperat ».

redoublé par un signe institué ultérieur mais nécessaire, qui permet de vérifier l'authenticité dudit texte, et d'en vérifier l'origine. Le signe institué doit alors remplir la condition d'être « manifeste », comme l'est le sceau qui authentifie l'acte royal[1].

La pensée sémiotique de Hobbes présente donc des aspects incontestablement traditionnels. Le signe est défini dans le cadre classique du début de la logique. Le thème est développé dans les champs du langage et également dans la réflexion sur les usages religieux et sur le sacrement en particulier[2]. Mais le signe est surtout l'instrument de la théorie politique de Hobbes, théorie politique au sens large, qui englobe à la fois une éthique qui vise les relations entre individus, une philosophie civile, qui vise celles entre l'Etat et ses sujets, et une théologie qui vise celle entre Dieu et les hommes, et que l'on peut bien caractériser, avec Zarka, comme une « sémiologie du pouvoir »[3].

Hobbes est en cela très proche de Spinoza, qui comme on l'a vu faisait de l'imagination une « cognitio ex signis » et développait sa réflexion sur les signes en particulier dans sa théorie théologico-politique. Mais la sémiotique spinozienne demeure entièrement implicite[4]. La similarité entre les deux auteurs invite ainsi à éclairer ce qui, chez Hobbes, se distinguant ici de Bayle et de Gassendi, manifeste cette tendance à l'effacement qui avait caractérisé la sémiotique des modernes non scolastique.

La disparition

La sémiotique hobbesienne est l'une des plus riches de l'Âge classique. Non seulement le philosophe anglais définit le signe et l'analyse selon un schéma systématique qui fait du signe naturel un modèle à partir duquel le signe linguistique arbitraire trouve un sens profondément nouveau, mais il y réintègre encore les divisions traditionnelles ordonnées à la réflexion politique qui est la sienne.

---

[1] Hobbes [*Leviathan*, II, chap. 26, §. 8] (2012), p. 426-427 : « Nor is it enough the Law be written, and published ; but also that there be manifest signs, that it proceedeth form the will of the Soveraign » ; la version latine fait abstraction des 'signes' : « Neque satis est, ut Lex ipsa à Civibus cognoscatur, sed etiam, ut ab Authoritate processerit illius, qui Summam habet Potestatem ».

[2] Pour le langage, voir les passages cités précédemment, dans le §. 3.2. Pour les passages sur le signe sacramentel, voir Hobbes [*De Cive*, III, chap. 17, §. 7] (1983), p. 225 ; [*An Answer to Bishop Bramhall*], *EW*, IV, p. 342; [*The Art of Rhetoric*, chap. 1], *EW*, VI, p. 516 ; [*The Art of Sophistry*], *EW*, VI, p. 530.

[3] Zarka (1992), p. 314.

[4] Voir dans le chapitre précédent, §. 2.2.

Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité de l'analyse de la pensée sémiotique de Hobbes. Le but de notre recherche est plus large. Et en effet, Hobbes nous permet, à rebours, de comprendre clairement deux éléments essentiels de la pensée des signes du XVIIe siècle non scolastique.

D'abord, la disparition de la division entre signe formel et signe instrumental s'explique par une conception du signe qui va du connu au connu, autrement dit dans laquelle le signe est pensé comme essentiellement remémoratif. Le sens technique nouveau de « nota » est l'élément lexical concret qui manifeste un tel retour. Par ailleurs, le modèle du signe remémoratif explique la méfiance diffuse à l'encontre des signes en général, la critique de l'équivoque des signes du langage, et son pendant positif qui débouche sur la réflexion, typiquement britannique à ses débuts, sur les langues universelles[1].

Si l'on a constaté le retour au signe instrumental chez nos trois auteurs, Hobbes en extrait pour ainsi dire la substantifique moelle. Chez Bayle en effet, le signe était avant tout signe naturel, cause ou effet dont on devait connaître la relation à ce qu'il signifiait. Chez Gassendi, le signe était restreint au sens inférentiel de 'moyen'. Chez Hobbes, le retour au signe instrumental se manifeste par l'entreprise de déréalisation du signe : la double connaissance, inhérente au signe remémoratif, est l'essence la plus pure du signe. Le signe est bel et bien *instrument* de connaissance. Locke s'en souviendra.

Cette acception du signe comme strictement instrumental se construit doctrinalement, chez Gassendi et chez Hobbes, sur un jeu de références différent des autorités traditionnelles qu'étaient la définition augustinienne et l'Aristote du *Peri Hermeneias*. Qu'il s'agisse d'éviter les textes qui avaient fini par faire des concepts des signes, ou que cela corresponde mieux à une sémiotique qui se pense comme outil des sciences de la nature, la conclusion est la

---

[1] Voir plus haut, chap. 3 § 2.3 sur Bacon et le scepticisme langagier, auquel correspond une méfiance à l'égard du signe épistémique, que l'on retrouve aussi chez Gassendi ou Bayle. Voir aussi les articles récents de Jacquet (2015) et Marquer (2015), ce dernier proposant, p. 43-44 en particulier, une lecture conjointe de la critique langagière de Bacon et Hobbes à comprendre dans l'unité d'un contexte dominé par la science et la politique. Voir Séris (1995), p. 168 pour une liste des ouvrages ayant pour objet un tel projet de langue universelle, ainsi que Eco (1994), p. 263-306. Nous nous permettons également de renvoyer à Leblanc (2011). On retiendra particulièrement les noms de Francis Lodwick [*A Common Writing*] (1972) dans *The Works of Francis Lodwick : a Study of his Writings in the Intellectual Context of the Seventeenth Century*, V. Salmon (éd.), London, Longman (1647 pour la première édition), George Dalgarno [*Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica*] (1661), reprod. 1974, London, Scolar Press ; et de John Wilkins [*An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*] (1668), London, reprod. Paris, Microéditions Hachette ; ainsi que celui d'Athanase Kircher [*Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*] (1663), Romae, Ex typographia Varesij, qui illustre le versant plus hermétique. Les projets de langue universelle, développés surtout dans le cadre de la *Royal Society*, trouveront leur pendant logique notamment dans la *characteristica universalis* leibnizienne.

même : un autre affluent de la doctrine du signe a ressurgi et l'on s'appuie à présent – implicitement chez Hobbes – sur les traditions anté-augustiniennes issue des *Analytiques Premiers* d'Aristote et de la définition stoïcienne ou épicurienne du signe.

Dans un second temps, la sémiotique hobbesienne permet d'expliquer, paradoxalement, la disparition de la thématisation du signe chez la majorité des auteurs modernes non scolastiques, que l'on avait constatée dans le chapitre 3. Certes, avec l'avènement des traités modernes, c'est un genre de philosophie qui disparaît. L'effondrement progressif du modèle du commentaire, actif au cœur même de la scolastique, explique la disparition des lieux traditionnels de traitement du signe.

Mais surtout, si Hobbes a besoin de définir le signe, c'est parce qu'il l'utilise ensuite comme concept qui lui permet de développer la philosophie politique, vers laquelle son œuvre est dirigée. Hobbes définit ainsi le signe dans les *Elements of Law* et dans le *Leviathan*, et utilise ensuite cette définition conformément au but précis auquel sont ordonnées ces œuvres : la philosophie politique. Seul le *De Corpore* échappe, dans une certaine mesure, à cet ordonnancement, en ce qu'il est conçu à l'intérieur des *Elements de Philosophie*, qui se construit sur le modèle d'un cours général de philosophie. Or, c'est dans le *De Corpore* que Hobbes développe de façon majeure la définition du signe. Cette légère différence, adjointe à la disparition des références explicites et à la dispersion des lieux, pousse à porter sur l'ensemble du corpus des modernes non scolastiques un regard rétrospectif, où le philosophe anglais devient le symbole paradoxal d'un effacement et d'une caractéristique.

La définition hobbesienne du signe a en effet pour conséquence, comme on l'a vu, d'une part de séparer nettement représentation et signification (au sens où les idées ne sont pas les signes des choses), et d'autre part d'intégrer le signe langagier dans un système plus large, conçu sur le modèle du signe naturel remémoratif. A partir d'une telle conception, la question de savoir pourquoi le thème du signe à l'Âge classique, devient, dans une grande majorité des cas, oblique et implicite s'éclaire.

De façon générale, le signe à l'Âge classique se trouve décidément exclu, ou actif seulement à titre de métaphore, du champ psychologique et il perd de sa puissance dans la réflexion sur le langage. Non pas au sens où les mots ne seront plus pensés en termes de signes, ni au sens où la réflexion sur le langage s'épuiserait, mais au sens où il ne trouve plus dans le contexte linguistique son cadre définitionnel antérieur.

Dans cette configuration nouvelle où prédomine le signe naturel, les modernes non scolastiques de l'Âge classique sont conduits à choisir entre une sémiotique oblique où le signe se trouve ordonné à un champ d'application ; et une sémiotique directe qui accepte d'en finir avec une conception linguistique de la sémiotique, et donc d'en finir avec le langage intérieur[1]. Le choix de la sémiotique oblique est la solution majoritairement adoptée. Même si le champ d'application en question est le langage, comme chez Locke, le signe lui-même ne sera pas défini. Au contraire, les auteurs de ce dernier chapitre choisissent d'assumer pleinement le nouveau paradigme du signe naturel, et appuieront en conséquence leur réflexion sémiotique sur de nouvelles références. Cette pensée des signes se développera dans des lieux semblables à ceux de que le signe avait précédemment adoptés, profondément transformés cependant à travers la mutation de la logique en épistémologie.

[1] Normore (2009), et autres références citées p. 253.

CONCLUSION

Ce travail a tenté de montrer en quoi le XVIIe siècle constitue un moment charnière dans la réflexion philosophique sur le signe, moment qui se caractérise par une tendance générale à une conception particularisante du signe. A ce titre, la division entre *signum formale* et *signum instrumentale*, qui émerge à cette époque au sein de la scolastique tardive, est une division structurante pour comprendre non seulement le débat autour de la nature des concepts et des *species*, mais encore pour interpréter l'ensemble de la pensée sémiotique de l'Âge classique. Elle constitue en effet une grille de lecture à la fois efficace et révélatrice des variations et ruptures présentes en particulier chez les modernes non scolastiques.

Modernité de la scolastique tardive

Si l'ensemble du travail, de par sa visée contextualiste, permet de caractériser la modernité comme rupture, il conduit également à comprendre les scolastiques tardifs, par opposition à leurs prédécesseurs médiévaux, comme participant d'une certaine modernité.

Certes, l'ensemble de cette thèse s'est construit sur un diptyque opposant, d'une part une scolastique tardive représentant une « tradition » et, de l'autre, une philosophie moderne non scolastique qui s'en démarque en premier lieu par la forme de sa production littéraire, par le type d'approche des problèmes, et par les sources sur lesquelles elle s'appuie explicitement, ou implicitement. Mais cette structure en miroir aura également permis de faire apparaître les correspondances des scolastiques et des modernes au sens strict. Elle se reproduit par ailleurs au sein même de la première partie, où l'on voit finalement émerger les oppositions, sur fond de continuité apparente revendiquée par les auteurs, entre les scolastiques tardifs et médiévaux, ce qui conduit à caractériser les premiers comme partie intégrante d'une *pensée moderne du signe*.

Au point de départ d'une telle pensée moderne sur le signe se trouve la problématisation féconde que représente, pour la définition du signe, l'introduction de la division entre signe formel et signe instrumental. Doit-on, sur les traces des médiévaux qui avaient critiqué la restriction augustinienne du signe, élargir le signe au point d'y inclure les concepts et autres *species* ? Et si oui, quelle est au juste la différence spécifique entre un signe au sens

traditionnel et étroit du terme et ce signe entendu plus largement comme « ce qui représente quelque chose à la puissance cognitive » ?

L'ensemble des scolastiques tardifs, on l'a vu, font grand cas de ce problème, mais ils l'affrontent de façons très contrastées. Couto, notre point de départ, tient pour la définition large du signe et donc pour l'appellation de 'signe formel'. Sa modernité est toute relative, ce en quoi il a constitué pour nous la figure idéale pour dessiner le cadre traditionnel de la pensée sémiotique au début de l'Âge classique. La stratégie de légitimation de la division entre signe formel et instrumental est à ce titre représentative d'une attitude ambivalente : d'un côté, le jésuite assume une définition large du signe, héritée des développements ockhamistes de l'Ecole de Paris ; de l'autre, il en tire la division – nouvelle – entre signe formel et signe instrumental, tout en justifiant cette dernière sur la base de textes de référence traditionnels, dans une argumentation qui tend à accorder les conceptions thomistes et scotistes de la représentation mentale. On a donc trois niveaux temporels : aux *auctoritates* d'un XIIIe siècle qui avaient déjà critiqué la définition augustinienne, et auxquelles se réfère explicitement Couto, s'est ajouté l'héritage d'un Moyen-Âge tardif qu'il ne fait jamais entrer expressément dans le débat, mais dont il reformule l'analyse du représenter et du signifier par une terminologie nouvelle, introduite par la scolastique ibérique, qui transfigure la traditionnelle taxinomie des signes.

Couto se différencie ainsi de Poinsot, lequel, malgré sa défense du signe formel, distingue de façon beaucoup plus radicale représentation et signification. Par ailleurs, et d'un point de vue chronologique, Couto comme Poinsot s'inscrivent dans la continuité des développements d'un mouvement scolastique qui avait conçu la représentation mentale en termes de signe. Sur ce point, ils s'inscrivent en faux contre la tendance majeure, présente chez les scolastiques tardifs, à revenir à conception étroite du signe, renouant ainsi avec la définition augustinienne dont les premières critiques remontaient au XIIIe siècle. Dans ce mouvement de retour, qui, dans bien des cas, prend la forme d'un retour doctrinal explicite à la référence augustinienne, le 'signe formel' est une appellation impropre, porteuse d'une équivocité sur laquelle on attire l'attention. Ainsi, si la division est largement diffusée tout au long du XVIIe siècle – au point d'être acceptée au sein des lexiques philosophiques qui se développent à cette époque – elle naît et se construit au sein d'une tendance globale à revenir à la définition augustinienne du signe, sans sa contrepartie critique, ce qui constitue une nouveauté par rapport au contexte médiéval. Autrement dit, en dépit de l'importance de la

position qui la défend – en premier lieu celle de Couto et de Poinsot – l'appellation de 'signe formel' est une invention lexicale qui vient clore un certain cadre de pensée. Au lieu de donner naissance au développement d'une doctrine où les représentations mentales sont conçues en termes de signes, elle doit plutôt être comprise comme le terme qui émerge afin d'en expliciter la critique.

Si notre étude permet de caractériser, dans son ensemble et malgré la variété des positions en présence, le XVIIe siècle par un retour à une conception particularisante du signe, qui correspond à ce qui est appelé 'signe instrumental', l'intérêt même de ce résultat ne peut qu'appeler d'ultérieurs approfondissements sur les rapports d'une telle mutation avec le contexte historique qui la précède immédiatement. En effet, nos points de comparaison ont été établis en fonction des textes cités par les auteurs de notre corpus. Nous avons donc comparé les textes de la scolastique tardive, et en particulier celui de Couto, aux sources médiévales que le jésuite utilisait, celles-ci étant comme on l'a vu les *auctoritates* classiques du XIIIe siècle. En réponse au problème que posait la définition augustinienne et le cadre de son utilisation, c'est la reconfiguration des textes-sources qui nous intéressait en premier lieu. Cependant, la caractérisation que l'on donne de la sémiotique du XVIIe siècle appelle, pour mieux en apprécier la portée, une confrontation détaillée qui évaluerait en particulier le passage de la scolastique du Moyen-Âge tardif qui se développe au sein de l'Ecole de Paris, au débat sur les signes dans la scolastique ibérique de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle. Par ailleurs, si nous nous sommes concentrés sur cette dernière pour son intérêt doctrinal et en raison de sa diffusion, en particulier chez les modernes non scolastiques dont on traitait par la suite, il faudrait sans doute en élargir le champ à la sémiotique de la scolastique protestante.

Pour l'heure, la modernité de Couto – comme celle de Poinsot – consistera donc pour nous avant tout dans le déplacement formel qu'ils opèrent, en transférant l'exposition de la *doctrina signorum* dans le cadre du commentaire au *Peri Hermeneias*, lui donnant ainsi une place privilégiée, qui tend à acquérir une plus grande autonomie, par rapport au cadre traditionnel du commentaire des *Sentences*, abandonné à cette époque, ou même par rapport à celui qui lui succède immédiatement, à savoir celui de la discussion des termes qui ouvre traditionnellement les cours de logique.

On retient ainsi de l'étude des *Quaestiones* de Couto sur le premier chapitre du *Peri Hermeneias* l'ampleur inédite que prend le commentaire du premier chapitre par rapport au

reste du traité, ainsi que l'élargissement de la thématique du champ linguistique à un champ sémiotique plus large. Le titre des questions commentant le chapitre (*De signis*), qui n'avait pas été répandu de manière significative avant l'époque du jésuite est un symptôme révélateur de cette tentative de localiser efficacement la *doctrina signorum*. Enfin, l'inflation du commentaire au premier chapitre du *Peri Hermeneias* s'explique par des raisons historiques et doctrinales, liées en particulier au renouveau du thomisme au début du XVIIe siècle, ainsi que par des raisons formelles, telle que l'évolution du genre du commentaire au sein même des écoles.

La division entre signe formel et signe instrumental est représentative de l'originalité dont témoignent les scolastiques tardifs, tout d'abord parce qu'elle offre une illustration caractéristique du raffinement de leur terminologie ; ensuite parce qu'elle s'insère dans des stratégies de légitimation qui montrent toute la subtilité de leur rapport à la tradition médiévale en général, et au thomisme en particulier ; mais enfin et surtout parce qu'elle explicite de façon magistrale le problème de l'équivocité du signe et de la nécessité, qui émerge progressivement, de séparer nettement la signification de la représentation.

De plus, cette diffusion de la division témoigne des efforts pour assigner un lieu littéraire à la *doctrina signorum*. « Signum » dispose enfin d'une rubrique qui lui est entièrement consacrée dans les lexiques philosophiques. La doctrine du signe semble dès lors prête à franchir le pas décisif qui la rendra du même coup explicite et autonome. C'est dans le cadre d'un tel scénario que nous avons décrit la manière dont les textes modernes non scolastiques s'opposent à ce profond bouleversement.

Translatio signorum ***dans la modernité non scolastique***

S'il est vrai que nous avons d'emblée décrit la posture les auteurs non scolastiques du XVIIe siècle en termes de rupture par rapport au cadre pédagogique et « institutionnel », il s'agit en premier lieu, pour ce qui est du signe, d'une rupture silencieuse ou par omission.

A l'exception des textes de la *Défense* d'Arnauld (dans le cadre de la polémique avec Malebranche) et de la *Logique* de Bayle, on constate d'abord la disparition, chez les auteurs non scolastiques de l'Âge classique, des expressions techniques 'signe formel' et 'signe instrumental'. Plus encore, 'signe' n'est utilisé que comme métaphore pour parler de l'idée, et c'est l'image lui est préférée (Descartes, Arnauld et Malebranche, Locke). Ensuite, le signe n'est plus explicitement thématisé, au sens où il n'est plus défini, et où ses divisions ne font

plus l'objet de typologies détaillées (Descartes, Spinoza, Bacon et Locke). Nous interprétons historiquement un tel silence comme la forme que prend, chez les modernes non scolastiques, la tendance qui s'était imposée, dans la scolastique tardive, de considérer l'appellation de 'signe formel' comme une appellation impropre. Dans le cadre de cette évolution, et en correspondance matérielle avec la rupture de genre provoquée par les modernes, le signe perd son lieu traditionnel de thématisation. Une perte qui permet de jouer sur l'équivocité du terme : d'un côté, on utilise explicitement 'signe' dans son acception augustinienne (le signe est sensible, il est différent de la chose signifiée et son premier modèle est le modèle linguistique), de l'autre il agit implicitement, par son essentielle dissemblance, dans la théorisation de l'idée et de la sensation (chez Descartes en particulier), ou assume un statut particulier, qui le restreint notamment à sa fonction cognitive (chez Locke).

Les auteurs que l'on a caractérisés comme développant une sémiotique dite oblique ont ceci de commun qu'ils conservent du cadre traditionnel le modèle linguistique qui faisait des mots les premiers des signes. A partir de ce point s'éclaire le statut ambivalent de la pensée port-royaliste des signes.

Arnauld et Nicole se démarquent de ce premier corpus d'auteurs modernes non scolastiques, à la fois parce qu'ils thématisent le signe dans le fameux passage du chapitre 4 de la première partie de la *Logique*, et parce que le modèle linguistique n'y est pas prégnant. Au contraire, on a pu montrer que la cohésion du texte apparaissait à la lumière de la motivation théologique qui le sous-tend. Et c'est le modèle ancien de la doctrine sacramentelle, bien plus que celui du langage, qui fonde une conception instrumentale du signe, en phase avec l'augustinisme des Messieurs de Port Royal. D'un autre côté toutefois, la confrontation du même passage de la *Logique* avec les textes d'Arnauld sur la représentation permet de comprendre comment le couple signe / signifié, marque de fabrique de la définition augustinienne, se métamorphose en un autre couple, celui de l'idée de signe et de l'idée de chose, et ce sur l'arrière-fond d'une conception de la signification absorbée par celle de la représentation. Cette interprétation permet un retour à la lecture foucaldienne du texte : le chapitre 4 de la *Logique* constitue bien un paradigme de la sémiotique classique. On y trouve en effet formulée la cohabitation paradoxale d'un retour à une conception étroite du signe, conçu comme sensible, et suscitant une double connaissance (ce qui étaient les caractéristiques du signe instrumental), et d'une utilisation de l'équivocité du terme, qui

permet de comprendre le problème, essentiel pour l'Âge classique, qu'est le problème de la représentation.

Il n'est donc pas question de nier que le paradigme port-royaliste peut être utilisé de manière appropriée pour décrire une pensée de la représentation qui caractérise une époque. De façon plus contextuelle, il fonctionne encore pour décrire l'attitude tardo-scolastique qui assumait la définition large du signe, ou qui, dans une moindre mesure, en autorisait l'équivocité. Mais ces deux attitudes ne constituaient pas les seules réponses au problème de la définition du signe, cristallisé autour de l'apparition de la dénomination de 'signe formel'. Il existe en effet une réponse à ce problème qui rompt de façon décisive avec la tradition. Elle est apportée par les trois auteurs que l'on considère à ce titre comme les plus représentatifs d'une rupture moderne dans l'histoire des signes.

Bayle, Gassendi et Hobbes se rencontrent ainsi, non seulement dans la thématisation explicite qu'ils donnent des signes, mais aussi et surtout dans ce retour sans équivoque à une conception sémiotique particularisante. Cet effort de thématisation, absent chez la plupart des auteurs non scolastiques du XVIIe siècle, se caractérise par la revalorisation du « sémiotique épistémologique » (du réel au réel) face au « sémiotique linguistique » (du signe-mot à la pensée), et au « sémiotique psychologique » (de la pensée au réel). Il s'agit toujours de retourner à une conception strictement instrumentale du signe, mais le modèle du signe linguistique est cette fois remplacé par celui du signe naturel. Un déplacement qui se manifeste par un changement massif du système des références où Augustin cède désormais sa place en particulier à l'Aristote des *Premiers Analytiques*, et plus largement aux traditions antiques qui avaient développé une conception inférentielle du signe.

Bayle est ainsi, avec Arnauld, l'unique moderne non scolastique faire mention du signe formel, celui-ci étant compris comme un type de signe naturel. Dans le cadre apparemment traditionnel du cours de logique que Bayle donne à Sedan, le retour à une conception augustinienne du signe est clair, mais la référence reste implicite. Surtout, en faisant de la ressemblance la notion principale pour penser le signe formel, Bayle ouvre la voie à une critique complète du modèle représentationnel et à la possibilité de retourner à un modèle cognitif strictement matériel.

Gassendi traite lui-aussi des signes dans le cadre de sa logique. Le contexte traditionnel est cependant entièrement reconfiguré puisque c'est à partir de la définition du signe issue du dernier chapitre des *Analytiques Premiers* d'Aristote, ainsi que des traditions stoïciennes,

sceptiques et épicuriennes, que Gassendi restreint le signe à son sens inférentiel et donne par là même ses fondations à une sémiotique épistémologique, d'où se voit radicalement exclu le thème linguistique.

Chez Hobbes, la définition du signe s'élargit à nouveau, pour aboutir à une conception sémiotique déréalisante inspirée des Stoïciens, mais qui rompt définitivement avec toute idée d'un langage mental propositionnel. Le philosophe, qui éclaire, à rebours, par la multiplicité des lieux de thématisation, les silences d'une modernité qui avait développé une sémiotique implicite, pourra ainsi être compris comme un nouvel emblème de la pensée des signes à l'Âge classique, à redéfinir comme une pensée qui se déplace d'un modèle linguistique à un paradigme régi par le signe naturel, et plus particulièrement remémoratif.

Plus que la *Logique de Port-Royal*, la pensée hobbesienne livre une sémiotique que l'on peut qualifier d'horizontale, au sens où elle se réalise dans un même plan. Chez Arnauld et Nicole, on passait d'une idée de signe à une idée de chose. Le modèle linguistique y jouait encore un rôle central au sens où l'idée de signe était subordonnée à l'idée de chose, comme le mot est subordonné à l'idée à laquelle il renvoie. Hobbes fait disparaître une telle hiérarchie. Les idées sont signes les unes des autres parce qu'elles s'inscrivent dans une succession temporelle qu'on ne peut comprendre qu'en vertu du modèle du signe naturel, qui va des choses aux choses, et qui surplombe un modèle linguistique qui ne vient que le compléter de façon secondaire, même s'il en est un élément stabilisateur essentiel.

Une division structurante

Comme on l'a remarqué à propos de la scolastique tardive, de telles reconstructions au long cours demandent à être sans cesse complétées en histoire de la philosophie. En particulier, on est bien conscient d'avoir laissé de côté le cadre sémiotique renaissant dont on ne peut exclure qu'il ne contînt pas déjà certains éléments annonciateurs de la sémiotique développée par nos trois auteurs. La nature de notre comparaison, et le renouveau de la scolastique au XVIIe siècle justifient néanmoins un tel choix. Mais il s'explique aussi par la nature même de notre point de départ.

Nous concluons sur la remarquable utilité de la division tardo-scolastique entre signe formel et instrumental pour cartographier l'ensemble de la pensée sémiotique du XVIIe siècle. Il est évident que cela ne saurait être étendu mécaniquement à d'autres époques et à d'autres

thèmes. D'abord, comme on l'a dit, son application se justifie pour une époque particulière, pour un XVIIe siècle au sein duquel, malgré d'évidentes ruptures, modernes et scolastiques continuent de partager un même cadre de pensée, de discussion, et d'enseignement. Le renouveau de l'aristotélisme, et en particulier de sa forme thomiste, constitue à ce titre un facteur historique majeur. Mais surtout, la validité d'une telle grille de lecture fonctionne par rapport à un thème, celui du signe, dont le problème philosophique majeur est celui de l'équivocité de la définition : le signe est-il, de façon très générale, quelque chose qui représente quelque chose d'autre (ou même simplement quelque chose qui fait connaître) ou doit-on en donner une définition particulière ? C'est en raison de la nature de ce problème que la taxinomie et la thématisation explicite de l'objet-signe sont si importants.

Et, précisément, le XVIIe siècle, en tant qu'époque au sein de laquelle s'explicite la discussion sur sa définition et ses taxinomies, mais aussi en tant que moment charnière où l'on passe d'un modèle linguistico-psychologique à un modèle physico-épistémologique, permet de pointer du doigt le problème du signe.

Du contexte sacramentel au contexte linguistique ou logique, l'histoire du signe se construit au gré de différents déplacements, qui correspondent au niveau de la doctrine à des translations (par exemple quand une même définition est transportée dans un contexte différent) ou à des substitutions (par exemple quand la référence à une autorité cède la place à une autre). Or le XVIIe siècle offre le témoignage spectaculaire non seulement d'une telle dynamique de translation, mais encore de la recherche constante d'un lieu pour la thématisation du signe.

Nous avons suggéré quelles pouvaient être les raisons d'un tel déplacement. Celui-ci dépend, d'une part, de l'avènement d'un cadre scientifique nouveau et, d'autre part, du changement de statut qu'a connu la logique. Mais surtout, comme cela s'est peu à peu dessiné — et en particulier dans la fin de cette étude —, ce déplacement est à mettre en relation avec ce que l'on a pu appeler « la fin du langage mental » qui, après un premier âge d'or au XIVe siècle, ressurgira au XIXe siècle. Une telle ellipse temporelle recouvre étrangement la périodisation instaurée par Foucault, d'un Âge classique compris entre le cadre renaissant et celui de notre contemporanéité. Reste à en à déterminer la modalité entre effacement d'un *topos* en perte de puissance et rejet explicite.

BIBLIOGRAPHIE

Note : les références complètes des sources antiques, médiévales et modernes sont citées dans le corps du texte lors de la première occurrence. Tout sigle abréviatif suit la citation de l'œuvre dans cette bibliographie. Enfin, on fait suivre d'un astérisque les noms des auteurs dont les textes n'ont pu être consultés directement.

ANTIQUES ET MEDIEVAUX

ABELARD

1970 *Dialectica,* L. M. De Rijk (éd.), Assen, Van Gorcum.

1988 *Theologia Summi Boni*, U. Niggli (éd.), Hamburg, Felix Meiner Verlag.

2010 *Glossae super Perihermeneias*, Klaus Jacobi et Christian Strub (éds.), (« *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* », n°206), Turnhout, Brepols.

ALBERT DE SAXE*

1988 *Quaestiones in artem veterem*, A. Muñoz García (éd.), Maracaibo, Universidad del Zulia.

ALBERT LE GRAND

1494 *Logica*, Venezia, Johannes & Gregorius de Gregoriis.

1891 *Ethica,* dans *Opera Omnia*, t. 7, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès.

1890 *Commentarius in librum I priorum analyticorum* dans *Opera Omnia*, t. 1, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, p. 459-809.

1890 *In Perihermeneias*, dans *Opera Omnia*, t. 1, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, p. 373-457.

1895 *Summa theologica*, dans *Opera omnia*, t. 32, A. Borgnet (éd.), Paris, Vivès.

ALEXANDRE DE HALÈS

1622 *Summae Theologiae, IV, Sacramentorum Ecclesiasticorum institutionem*, Coloniae Agrippinae.

AMMONIUS

1887 *In Aristotelis de Interpretatione Commentarius*, A. Busse (éd.), Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, pars V).

ANSELME DE CANTORBERY

1963 *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. fr. par R. Roques (éd.), Paris, Les Editions du Cerf.

1985 *Le Grammairien, De la vérité, La Liberté du choix, La Chute du Diable,* trad. fr. par A. Galonnier, M. Corbin, R. de Ravinel (éds.), Paris, Les Editions du Cerf.

ANTONIUS ANDREAS

1508 *Scriptum in arte veteri*, Venise.

ARISTOTE

1962 *Aristoteles latinus* III I-4. *Analytica priora, translatio Boethii (recensiones duae), translatio Anonyma, Pseudo-Philoponi Aliorumque Scholia, Specimina Translationum Recentiorum*, Minio-Paluello (éd.), Bruges / Paris, Desclée de Brouwer.

1965 *Aristoteles latinus* II. 1-2. *De Interpretatione vel Periermeneias, translatio Boethii Specimina Translationum Recentiorum, edidit Laurentius Minio-Paluello, translatio Guillelmi de Moerbeka, edidit Gerardus Verbeke, revisit L. Minio-Paluello*, L. Minio-Paluello (éd.), Leiden, Brill.

1970 *Parva naturalia*, D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press.

2000 *Premiers analytiques*, II, 27, trad. fr. par M. Crubellier dans « Aristote et l'inférence au moyen des signes », *Oriens – Occidens. Sciences, mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'Age classique*, n°3, p. 21-24.

2003 *De l'âme*, trad. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin.

2007a *Premiers Analytiques*, trad. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin.

2007b *Rhétorique*, trad. fr. par P. Chiron, Paris, GF Flammarion.

2007c *Catégories, De l'Interprétation*, trad. fr. par P. Pellegrin, M. Crubellier, C. Dalimier, Paris, Garnier Flammarion.

2008 *Catégories, De l'Interprétation*, trad. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin.

AUGUSTIN

1865 *De Utilitate credendi*, dans *Opera Omnia*, t. 8, dans *Patrologia Patrologiae Cursus Completus (Series Græca)*, vol. 42, J.-P. Migne (éd.), Paris, col. 65-92.

1955 *De Civitate Dei, libri I-X*, B. Dombart et A. Kalb (éds.), 2 t., Turnhout, Brepols.

1962a *De Doctrina Christiana, De Vera Religione*, J. Martin (éd.), Turnhout, Brepols.

1962b *Les Confessions*, 2 vols., texte de l'édition M. Skutella, intr. et notes par A. Solignac, trad. fr. par E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer.

1968 *De Trinitate. Libri XV (Libri I-XII)*, W. J. Mountain (éd.), 2 t., Turnhout, Brepols.

1970 *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio,* K.-D. Daur (éd.), Turnhout, Brepols.

1972 *La Genèse au sens littéral en douze livres*, trad. fr. par P. Agaësse et A. Solignac (éds.), 2 t., Paris, Desclée de Brouwer.

1975a *De Dialectica*, J. Pinborg (éd.), B. Darrel Jackson (trad.), Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company.

1975b *De Diversis Quaestionibus. Octoginta tribus. De octo dulcitii quaestionibus*, A. Mutzenbecher (éd.), Turnhout, Brepols.

AVERROES

1562 *Media expositio in libros Priorum resolutoriorum*, dans *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, vol. I. 1, réimp. 1962 Frankfurt am Main, Minerva.

AVICENNE

1562 *Cantica item Avicennae cum eiusdem Averrois Commentariis* dans *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis,* 1562-1574, Suppl. I, vol. X, Venetiis apud junctas, réimp. 1962, Frankfurt am Main, Minerva G.m.b.H, Unveränderter Nachdruck.

1980 *Avicenna latinus. Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, V-X, S. Van Riet (éd.), G. Verbeke (intro.), Louvain / Leiden, E. Peeters / E. J. Brill.

BASILE DE CESAREE

1888 *Commentarius in Isaiam Prophetam*, dans *Opera omnia*, t. 2, *Patrologiae Cursus Completus (Series Græca)*, vol. 30, J.-P. Migne (éd.), Paris, Garnier, col. 118-668.

BOÈCE

[dat. 901-1000] *Boethii Peri hermeneias*, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Codex 301 (469), http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/sbe/0301

[dat. 901-1000] *Boethius - Vitae Sanctorum*, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Codex 295 (283) (http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/sbe/0295

[dat. 1001-1100] *Anicii Manlii Severini Boëtii in librum Aristotelis de interpretatione majorum commentariorum libri sex*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 6400A.

[dat. 1201-1300] *Anicii Manlii Severini Boëtii in librum Aristotelis de interpretatione majorum commentariorum libri sex*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 6637A.

[dat. 1471-1477] *Porphyrius, Isagoge, Boetius interpres (1-12v). Aristoteles, Predicamenta, Boetius interpres (13-34). Gilbertus Porretanus, Liber Sex Principiorum (34v-44). Aristoteles, Periermenias, Boetius interpres (44-57). Aristoteles, Analecta Priora, Boetius interpres (57v-129). Aristoteles, Analytica Posteriora, Jacobus Veneticus interpres (129-166v). Aristoteles, Topica, Boetius interpres (166v-243). Aristoteles, Elenchi (243v-268)*, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Latin 6292.

1847 *Opera omnia. Tomus posterior*, dans *Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)*, vol. 64, J.-P. Migne (éd.), Paris, Garnier.

1877 *Commentarii in librum ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, Pars prior, C. Meiser (éd.), Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri.

1880 *Commentarii in librum ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, Pars posterior, C. Meiser (éd.), Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri.

BONAVENTURE

1887 *In Quatuor Libros Sententiarum*, t. III, dans *Opera Omnia*, t. 3, Studio et cura PP. Collegii A S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

CICERON

1954 *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium*), trad. angl. par H. Caplan, London / Cambridge, William Heinemann LTD / Harvard University Press.

PSEUDO-DENYS

1857 *De Divinibus Nominibus*, dans J.-P. Migne (éd), *Patrologiae graecae*, Paris, t. 3, col. 585-996.

FLORENTIUS DIEL*

1489 *Modernorum Summulae Logicales*, Speyer.

GALIEN

1830 *Opera omnia*, vol. XVIII-II, C. G. Kühn (éd.), Leipzig, réimp. 1965, Hildesheim, Olms.

GILLES DE ROME (AEGIDII COLUMNII ROMANI)

1521 *In Primum Librum Sententiarum,* Venedig, réimp. 1968, Frankfurt, Minerva G. M. B. H.

PSEUDO-GILLES DE ROME (GUILLAUME ARNAULD)

1507 *Expositio in artem veterem*, Venetia.

1591 *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, & lib. Peri Hermenias, ac Gilberti Porrectani vj. Principia absolutissima Commentaria*, Bergomi, typis Comini Venturae.

GIOVANNI BATTISTA GRATIADEI DE ASCOLI

1491 *In totam artem veterem. In lib. Perihermenias Aristotelis*, impr. in inclita Venitatem urbe.

GREGOIRE DE RIMINI

1981 *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, A. D. Trapp Osa - V. Marcolino (éds.), t. 1, *Super Primum, Prologus – Dist. 1-6*, Berlin / New-York, Walter de Gruyter.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX (GUILLELMI CAMPELLENSIS)

1898 *Sententiae vel Quaestiones XLVII*, dans G. Lefèvre, *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux*, Lille, Au siège de l'Université, rue Jean Bart.

GUILLAUME D'OCKHAM

1496 *Expositio aurea & admodum utilis super Artem veterem edita per venerabilem inceptorem fratrem Guilielmum de Occham cum questionibus Alberti parui de Saxonia*, Bologna, réimp. 1964, Farnborough Hants, Gregg Press Limited.

1974 *Summa Logicae*, St. Bonaventure / New-York, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae.

1970 *Opera Theologica*, t. II, S. Brown, G. Gal, A. Gambatese, C. Harkins (éds.), St. Bonaventure / New-York, The Franciscan Institute.

1978 *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, A. Gambatese et S. Brown (éds.), dans *Opera Philosophica et Theologica*, vol. 2, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure / New-York, St. Bonaventure University, p. 341-504.

1980 *Quodlibeta septem*, dans *Opera Theologica*, t. IX, J. C. Wey (éd.), St. Bonaventure / New-York, St. Bonaventure University.

HERVÉ NÉDELLEC (HERVAEUS NATALIS)*

1968 *Quaestiones de verbo*, dans W. Hübener, *Studien zur Theorie der kognitiven Repräsentation in der mittelalterlichen Philosophie*, Habil.-Schrift., Berlin (Typoskript).

HUGUES DE SAINT VICTOR

1880 *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus,* dans *Operum* II, *Dogmatica,* dans *Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)*, vol. 176, J.-P. Migne (éd.), Paris, Garnier, col. 17-42.

JEAN DE SALISBURY

1991 *Metalogicon,* J. B. Hall (éd.), Turnhout, Brepols.

JEAN DUNS SCOT

1639 *Quaestiones in primum et secundum librum Perihermeneias Aristotelis et In duos libro Perihermeneias operis secundi quaestiones*, dans *Opera omnia*, t. I, Lyon, Wadding, réimp. 1968, Hildesheim, Georg Olms.

1894 *Reportata Parisiensa. Liber secundus. Dist. XII-XLIV. – Liber tertius. Dist. I-XXXV. – Liber quartus. Dist. I-IV*, dans *Opera omnia. Editio nova*, t. 23, Paris, Vivès.

1954 *Ordinatio I, dist. 3,* dans *Opera Omnia*, vol. 3, éd. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, I. Montaleverne, S. Nanni, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer (Commissio Scotistica), 19 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana.

1959 *Ordinatio I, dist. 11– 25,* dans *Opera Omnia*, vol. 5, éd. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (Commissio Scotistica), 19 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana.

1963 *Ordinatio I, dist. 26– 48,* dans *Opera Omnia*, vol. 6, éd. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer (Commissio Scotistica), 19 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana.

1997 *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI-IX*, R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (éds.), dans *Opera Philosophica,* t. IV, G. J. Etzkorn (éd.), St. Bonaventure / New-York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, et Washington, D. C., The Catholic University of America.

1999 *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones Super Praedicamenta Aristotelis*, dans *Opera philosophica*, t. I, G. J. Etzkorn (éd.), The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y. and The Catholic University of America, Washington, D. C.

2004 *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis*, Girard J. Etzkorn, Romuald Green, Timothy B. Noone (éds.), dans *Opera Philosophica*, t. II, R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Gree, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, R. Wood (éds.), St. Bonaventure / New-York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, et Washington, D. C., The Catholic University of America, p. 8-255.

2006 *Ordinatio III, dist. I-XVII*, dans *Opera Omnia*, vol. 9, Studio et Cura Commissionis Scotisticae, B. Hechich (éd.), Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana.

JEAN LETOURNEUR (JOHANNES VERSORIS)

1484 *Quaestiones venerabilis domini Joannis Versoris super totam veterem artem. Peri hermenias I*, sans lieu.

PSEUDO-KILWARDBY

1975 *Commenti super Priscianum maiorem*, K. M. Fredborg, N. J. Green-Pedersen, L. Nielsen et J. Pinborg (éds.), *The Commentary on 'Priscianus Maior' ascribed to Roger Kilwardby*, dans *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin*, n°15, Copenhague, Université de Copenhague.

PHILODEME

2001 *De Signis*, dans A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

PIERRE D'AILLY

1500 *Conceptus et insolubilia*, Paris.

1980 *Concepts and Insolubles. An Annotated Translation*, trad. angl. par P. V. Spade (éd.), Dordrecht / Boston, D. Reidel Publishing Company.

PIERRE DAMIEN

1972 *Lettre sur la Toute-puissance divine*, trad. fr. par A. Cantin (éd.), Paris, Les Editions du Cerf.

PIERRE LOMBARD

1971 *Sententiae in IV libris distinctae,* editio tertia, Grottaferrata Romae, Collegii S. Bonaventurae.

PLUTARQUE

1964 *Vies III : Périclès - Fabius Maximus ; Alcibiade - Coriolan*, trad. fr. par R. Flacelière et E. Chambry (éds.), Paris, les Belles Lettres.

RICHARD DE CAMPSALL

1968 *Quaestiones super librum priorum analyticorum*, dans E. A. Synan (éd.), *The Works of Richard Campsall*, vol. 1, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

RICHARD DE MIDDLETON

1504 *Scriptum super quarto Sententiarum*, Venezia.

ROBERT KILWARDBY (sous le nom de Gilles de Rome)

1516 *In libros priorum analyticorum expositio*, Venetiis, Impensis Octaviani Scoti, réimp. 1968, Frankfurt, Minerva.

ROGER BACON

1897 *The 'Opus majus' of Roger Bacon*, vol. II, John H. Bridges (éd.), Oxford, Clarendon Press, réimp. 1964, Frankfurt am Main, Minerva.

1900 *The 'Opus majus' of Roger Bacon,* vol. I, John H. Bridges (éd.), London, Williams and Norgate, réimp. 1964, Frankfurt am Main, Minerva.

1905 *Summa grammatica*, dans *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. I, R. Steele et F. Delorme (éds.), Oxford, Clarendon.

1978 « An Unedited Part of Roger Bacon's 'Opus maius' : 'De Signis' », M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg (éds.), *Traditio*, n°34, p. 75-136.

QUINTILIEN

2003 *L'istituzione oratoria*, R. Faranda et P. Pecchiura (éds.), 2 vols., Torino, Unione Tipografico / Editrice Torinese.

SEXTUS EMPIRICUS

2000 *Outlines of Scepticism*, J. Annas et J. Barnes (éds.), Cambridge / New-York, Cambridge University Press.

2006 *Against the Logicians*, trad. angl. par R. Bett (éd.), Cambridge / New-York, Cambridge University Press.

THOMAS D'AQUIN

1587 *Opuscula omnia. Quibus adiunximus Opusculum de Eruditione Principis, antehac nunquam impressum*, Venetiis, apud hæredem Hieronymi Scoti.

1865 *Opusculum VIII : Responsio ad Fr. Joannem Vercellensem Generalem Mag. Ordinis Praedicatorum. De articulis centum et octo sumptis ex opera Petro de Tarantasia*, dans *Opera omnia*, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, vol. 16.

1882 *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, t. 1 : *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posterium analyticorum*, Editio prima, T. M. Zigliara (éd.), Romae, Ex tipographia Polyglotta.

1888 *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4 : *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. Cardinalis,* Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

1889 *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 5 : *Pars prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. Cardinalis*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

1903 *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita,* t. 11 : *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

1906 *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita,* t. 12 : *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis, et Supplemento Tertiae partis*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

1918 *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita et Summo Pontifici Benedicto XV dicata*, t. 13 : *Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, Romae, Typis Riccardi Garroni.

1926 *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, t. 14 : *Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, liber tertius, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Romae, Typis Riccardi Garroni.

1929-47 *Scriptum super librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 4 t., P. Mandonnet et M.F. Moos (éds.), Paris, Lethielleux.

1953 *Super epistolam ad hebraeos lectura*, dans *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, éd. VIII, Taurini / Romae, Marietti, p. 335-506.

1979 *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. 42 : *Compendium theologiae, De articulis fidei, De 108 art., De 43 art., De 36 art., De 6 art., Ad ducissam Brabantiae, De emptione, Ad Bernardum abbatem, De regno, De secreto*, Roma, Editori di San Tommaso.

1984 *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45 : *Sentencia libri de Anima*, R. A. Gauthier (éd.), Roma / Paris, Commissio Leonina / Vrin.

1989a *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1*, 1 : *Expositio libri Peryermeneias, Editio altera retractata*, R. A. Gauthier (éd.), Roma / Paris, Commissio Leonina / Vrin.

1989b *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1*/2 : *Expositio libri Posteriorum*. *Editio altera retractata*, René A. Gauthier (éd.), Roma / Paris, Commissio Leonina / J. Vrin.

1970a *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/1.2 : Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7*, A. Dondaine (éd.), Romae, Ad Sanctae Sabinae.

1970b *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/2.1 : Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 8-12*, A. Dondaine (éd.), Romae, Ad Sanctae Sabinae.

1996a *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24, 1 : *Quaestiones disputatae de anima*, B. C. Bazán (éd.), Roma / Paris, Commissio Leonina / Éditions du Cerf.

1996b *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25, 2 : *Quaestiones de Quodlibet*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma / Paris, Commissio Leonina / Éditions du Cerf.

VIRGILE

1967 *Les Bucoliques, les Géorgiques*, trad. fr. par M. Rat, Paris, Garnier-Flammarion.

WILLIAM CRATHORN

1988 *Quästionen Zum ersten Sentenzenbuch*, F. Hoffman (éd.), Münster, Aschendorff.

MODERNES (après 1500)

DE ARAUJO, Francisco

1617 *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam tomus primus*, Burgis et Salmanticae.

ARBOREUS, Ioannes

1542 *Luculentissimi Joannis Arborei Laudunensis in librum Peri Hermeneias Aristotelis Commentarij*, Lyon.

ARNAULD, Antoine

1775-1783 *Œuvres* (43 vols.), Paris / Lausanne, Sigismond D'Arnay & Compagnie.

1781 *La Perpétuité de la foi l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défendue contre les livres du Sieur Claude Ministre de Charenton*, t. II, dans A. Arnauld, *Œuvres*, Paris / Lausanne, Sigismond d'Avray et Compagnie.

1841 *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique par Nicole, Arnauld, Renaudot, le P. Paris, etc ; Sur la Confession, par Denis de Sainte-Marthe ; Sur l'Eglise romaine, la Règle de foi, la primauté du Pape et des Evêques... c'est-à-dire sur les principaux points qui divisent les Catholiques d'avec les Protestants, par Scheffmacher*, publié par l'Abbé M****, t. 3, Paris, Chez l'Editeur.

1986 *Des vraies et des fausses idées*, C. Frémont (éd.), Paris, Fayard.

1992 *Ecrits de Pascal, Nicole, Arnauld et Domat sur la signature du formulaire* (novembre 1661 – janvier 1662), dans *Œuvres Complètes de Blaise Pascal*, vol. III (1657-1662), J. Mesnard (éd.), t. IV, Bruges, Desclée De Brouwer, p. 1177-1359.

2011 *Des vraies et des fausses idées*, D. Moreau (éd.), Paris, Vrin.

ARNAULD, Antoine et LANCELOT, Claude

1803 *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Paris, Perlet.

ARNAULD, Antoine et NICOLE, Pierre

2012 *La Logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, P. Clair et F. Girbal (éds.), Paris, Vrin (Seconde édition revue, second tirage).

BACON, Francis

1857-1874 *The Works*, J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath (éds.), London, réimp. 1989, Stuttgart / Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog **(= SEH)**.

BAÑEZ, Domingo

1618 *Institutiones minoris dialectica, quas Summulas vocant*, Coloniae.

BAYLE, Pierre

1728-1737 *Œuvres diverses*, 4 t., La Haye (Trévoux), La Compagnie des Libraires **(= *OD*)**.

1820-24 *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer.

2007 *Pensées diverses sur la comète*, J. et H. Bost (éd.), Paris, Flammarion.

BURGERSDYJCK, Franco

1659 *Institutionum logicarum synopsis sive Rudimenta logica*, Amstelodami, Apud Aegidium Valckenier.

1701 *An Introduction to the art of logick. Composed for the benefit of young scholars and others, who have not the opportunity of being instructed in the Latin tongue*, London.

CALVIN, Jean

1985 *Avertissement contre l'astrologie judiciaire*, O. Millet (éd.), Genève, Droz.

2008 *Institution de la religion chrétienne (1541)*, 2 vols., O. Millet (éd.), Genève, Droz.

CELAYA, Juan de*

1516 (ca.) *Dialecticae Introductiones*, Aureliacii.

CHAUVIN, Etienne

1692 *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus, ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia*, Rotterodami, apud Petrum van der Slaart.

1713 *Lexicon philosophicum*, Leovardiae, réimp. 1967, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen.

CHIARAMONTI, Scipione (Scipio CLARAMONTIUS)

1625 *De Coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus. σημείωτικη Moralis, seu de Signis*, Venetiis, Ex Officina Marci Ginammi.

CIRUELO, Pedro Sanchez*

1519 *Prima pars logices ad veriores sensus textus Aristotelis*, Alcalà.

CLAUBERG, Johannes

1691 *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, Ex Typographia P. & I. Blaev, réimp. 1968, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, vol. 1.

2007 *Logique ancienne et nouvelle*, trad. fr. par J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin.

COLLEGIUM COMPLUTENSE

1624 *Artium Cursus sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam et Philosopha naturalem*, Compluti, Apud Ioannem de Orduña.

1668 *Colleggii Complutensis disputationes in Aristotelis dialecticam*, Lyon, réimp. 1977, 2 vols., New-York, Hildesheim.

COLLEGIUM CONIMBRICENSE

1604 *In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coloniae, Impensis Lazari Zetneri.

CORDEMOY, Géraud de

1968 *Discours physique de la parole*, dans *Œuvres philosophiques*, P. Clair et F. Girbal (éds.), Paris, Presses Universitaires de France, p. 193-256.

CORDEIRO, Antonio

1714 *Cursus philosophicus conimbricensis*, Ulyssipone, ex Officina Regia Deslandesiana.

COUTO, Sebastião do

1607a, *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Lugduni, Sumptibus Horatii.

1607b *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritæ*, Coloniae Agrippinae, Apud Bernardum Gualthierum, réimp. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976.

2001 *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*, trad. angl. par J. P. Doyle (éd.), Milwaukee Wisconsin, Marquette University Press.

2013 *Os sinais. De Signis (Comentário conimbricense sobre* A interpretação *de Aristóteles, I, 1)*, trad. portugaise par A. Coxito, « Imago Mundi », vol. 5, Porto, Afrontamento.

DALGARNO, George

1661 *Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica*, reprod. 1974, London, Scolar Press.

DESCARTES, René

1887 *The Method, Meditations, and Selections from the Principles of Descartes*, trad. angl. par J. Veitch, 9e édition, Edinburg, William Blackwood.

1963 *Œuvres philosophiques*, t. I, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier Frères.

1964-1974 *Œuvres*, Ch. Adam et P. Tannery (éds.), nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin. **(= AT)**

2009 *Opere*, G. Belgioioso (éd.), 3 vol., Milano, Bompiani.

DUARTE, Francisco*

1585-1586 *Commentaria in universam logicam Aristotelis*, MS : Burgsteinfurt, Arnoldinum 4°. G. I.

ENZINAS, Fernando de*

1533 *Termini perutiles et principia dialectices communia*, Toledo.

EUSTACHE DE SAINT PAUL

1609 *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialectici, moralibus, physicis, et metaphysicis*, Parisiis, Carolum Chastellain.

FONSECA, Pedro da

1564 *Institutionum dialecticarum libri octo*, Lisboa.

1577 *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. I (lib. I-IV), Roma.

1589 *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. II (lib. V), Roma.

1614 *Institutionum dialecticarum libri octo*, Lugduni, sumptibus Petri Rigaud.

GASSENDI Pierre

1649 *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii qui est De Vita, Moribus, Placitis que Epicuri*, Lugduni, apud Guillelmum Barbier.

1658 *Opera Omnia in sex tomos divisa*, Lugduni, Henrici Ludovici, Haberti Mon-Morii, sumptibus Laurentii Anisson & Ioan. Bapt. Devenet, réimpr. 1964, Stuttgart, Friedrich Fromman Verlag.

1959 *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens, livres I et II*, trad. fr. par B. Rochot, Paris, Vrin.

1962 *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, trad. fr. par B. Rochot (éd.), Paris, Vrin.

1972 *The Selected Works of Pierre Gassendi*, trad. angl. par C. B. Brush (éd.), New-York / London, Johnson Reprint Corporation.

1981 *Institutio logica* (1658), trad. angl. par H. Jones (éd.), Assen, Van Gorcum.

2006 *Vie et Mœurs d'Epicure*, trad. fr. par S. Taussig (éd.), Paris, Les Belles Lettres.

2012 *La Logique de Carpentras*. *Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, Ms. 1832, fol. 205r-259r*, trad. fr. par S. Taussig (éd.), Turnhout, Brepols.

GEORGES DE BRUXELLES*

1504 *Expositio in logicam Aristotelis*, Lyon.

GOCLENIUS, Rudolph

1613 *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musculi & Ruperti Pistorii, réimp. 1964 et 1980, Hildesheim, Georg Olms.

1615 *Lexicon philosophicum Graecum, opus sane omnibus philosophiae alumnis valde necessarium cum perspicientia philosophysici sermonis plurimum etiam ad cognitionem rerum utile. Accesit* [sic] *adiicienda Latino Lexico sylloge vocum & phrasium quarundam obsoletarum*, Marchioburgi, typis Rudolphi Hutwelckeri, impensis Petri Musculi, réimp. 1964 et 1980, Hildesheim, Georg Olms.

GUFL, Veremundus

1750 *Philosophia scholastica universa, principiis S. Thomae D. A. apprime conformata, et contra neotericos praecipue defensa, tomus I : Logica cum dissertatione de selectu philosophiae & indice generali, necnon arithmeticae, geometriae, et trigonometriae elementa complectens*, Ratisbonae, Typis & Sumptibus Christiani Theophili Seiffarti.

HIERONYMUS DE SAINT MARC*

1507 *Compendium preclarum*, Cologne.

HOBBES, Thomas

1839-1845a *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia,* W. Molesworth (éd.), 5 vols., London, J. Bohn, réimp. 1966, Aalen, Scientia.

1839-1845b *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, W. Molesworth (éd.), 11 vols., London, J. Bohn. **(= *EW*)**

1889 *The Elements of Law*, F. Tönnies (éd.), London, Simpkin, Marshall and Co.

1973 *Critique du* De Mundo *de Thomas White*, J. Jacquot et H. Whitmore Jones (éds.), Paris, Vrin.

1983 *De Cive. The English Version, entitled in the first edition, Philosophicall Rudiments concerning Government and Society*, H. Warrender (éd.), Oxford, At the Clarendon Press.

1999 *De Corpore*, K. Schuhmann (éd.), intr. par K. Schuhmann en coll. avec M. Pécharman, Paris, Vrin.

2012 *Leviathan*, N. Malcolm (éd.), 3 vols., Oxford, Clarendon Press.

IZQUIERDO, Sebastián

1659 *Pharus scientiarum*, Lugduni.

KIRCHER, Athanase

1663 *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, Romae, Ex typographia Varesij.

LANGE, Joseph

1617 *Novissima Polyanthea in libros XX. Dispertita*, Frankfurt.

LAX, Gaspard*

1502 (ca.) *Parve divisiones terminorum*, Paris.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

1880 *Die Philosophischen Schriften*, tome IV, C. I. Gerhardt (éd.), Berlin, Weidmann.

1990 *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, J. Brunschwig (éd.), Paris, Flammarion.

LOCKE, John

1975 *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (éd.), Oxford, Clarendon Press.

2001 *Essai sur l'entendement humain. Livres I et II*, trad. fr. par J.-M. Vienne, Paris, Vrin.

2006 *Essai sur l'entendement humain. Livres III et IV*, trad. fr. par J.-M. Vienne, Paris, Vrin.

2009 *Essai sur l'entendement humain*, trad. fr. par P. Coste, Philippe Hamou (éd.), Paris, Le Livre de Poche.

LODWICK, Francis

1972 *The Works of Francis Lodwick : a Study of his Writings in the Intellectual Context of the Seventeenth Century*, V. Salmon (éd.), London, Longman.

DE LUBLINO, Samuel (LUBELCZYK ou WIERZCHONSKI)

1620 *In universam Aristotelis logicam*, Coloniae Agrippinae.

MALEBRANCHE, Nicolas

1871 *Recherche de la vérité,* dans *Œuvres*, Jules Simon (éd.), t. III et IV, Paris, Entier et Cie.

1984 *Œuvres complètes*, A. Robinet (dir.), 22 vols. (1958-1970), Paris, Vrin. **(=*OC*)**

MARGALHO, Pedro*

1520 *Utriusque logices scholia in Divi Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*, Salmanticae.

1965 *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, trad. portugaise par M. P. de Meneses (éd.), introd. W. Risse, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura.

MICRAELIUS, Johannes

1653 *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Jenae, impensis Jeremiae Mamphrasii, Bibliop. Stetinensis, typis Casparis Freyschmidii.

1662 *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stetini, réimp. 1966, intr. Lutz Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen&Co.

DE NAVEROS, Jacob

1542 *Praeparatio dialectica*, sans lieu.

1533 *Expositio super duos libros Perihermenias Aristotelis*, Compluti, in aedibus Michaelis de Eguia.

DE OVIEDO, Francisco

1640 *Integer cursus philosophicus*, 2 t., Lugduni, Sumptibus Iacobi & Petri Prost.

PARACELSE (Theophrast von Hohenheim)

1929 *Sämtliche Werke.* I. Abteilung. *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften.* Band I *Früheste Schriften ums Jahr 1520 verfaßt*, K. Sudhoff (éd.), München / Berlin, Druck und Verlag R. Oldenbourg, réimp. 1996, Hildesheim / Zürich / New-York, Georg Olms Verlag.

PASCAL, Blaise

1987 *Les Provinciales*, M. Le Guern (éd.), Paris, Gallimard.

POINSOT, João (Jean de Saint Thomas)

1632 *Artis logicae secunda pars, in Isagogen Porphyrii, Aristotelis Categorias et libros Perihermenias et Posteriorum*, Compluti apud Viduam Ioannis Villodas y Orduna, typographi universitatis.

1634 *Artis logicae prima pars, de dialecticis institutionibus, quas Summulas vocant*, Compluti apud Antonium Vazquez.

1653 *Cursus philosophicus thomisticus*, Coloniae, sumptibus Constantini Münich.

1663 *Cursus philosophicus thomisticus*, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillielmi Barbier.

1687 *Cursus philosophicus thomisticus*, Lugduni, sumptibus Laurentii Arnaud, Petri Borde, Joannis et Petri Arnaud.

1930-1937 *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, 3 vol., Beato Reiser (éd.), Torino, Marietti.

1985 *Tractatus de Signis. The Semiotic of John Poinsot*, J. N. Deely en coll. avec R. A. Powell (éd.), Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press.

1986 *Compendio de lógica*, trad. esp. par. M. Beuchot, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1989 *De los signos y los conceptos*, trad. esp. par. M. Beuchot, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2000 *El signo*, trad. esp. par J. Cruz Cruz, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

2001 *Tratado dos signos*, trad. port. par A. G. Alves, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moaeda.

2010 *Trattato sui segni*, éd. et trad. de Fernando Fiorentino, Milano, Bompiani.

PONCIUS, Johannes (John Punch)

1659 *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Lugduni.

RAULIN, Jean*

1500 *Excellentissimi artium et theologiae doctoris magistri Johannis Raulin cum plerisque dubiis Nicolai Amantis passim annexis in logicam Aristotelis commentarium*, Paris.

RENTZ, Placidus

1714 *Philosophia ad mentem angelici doctoris divi Thomae Aquinatis*, t. 1, *Logica*, Altdorffii ad Vineas.

RUBIO, Antonio

1615 *Logica mexicana*, Parisiis, apud Sebastianum Chappelet.

SEMERY, André*

1688 *Triennium philosophicum*, 3e éd., Köln.

SONCINAS, Paul (Paulus Barbus)

1579 *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, Lugduni, Pesnot.

1580 *Epitomes quaestionum Ioannis Capreoli, super libros Sententiarum*, Lugduni, apud Carolum Pesnot.

1587 *In universalia seu Isagogen Porphyrii et Aristotelis Praedicamenta subtilis et lucida expositio*, Venetia, apud Michaelem Berniam Bibliopolam Bononiensem.

1588 *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, Venice, réimp. 1967, Frankfurt, Minerva.

DE SOTO, Domingo

1529 *Summule fratris Dominici Soto Segobiensis ordinis predicatorum artium magistri*, Burgis, editio princeps.

1548 *In Dialecticam Aristotelis Commentarii cum textu translationis Argiropyli totius logicae*, Salmanticae, Ioannes de Giunta.

1554 *Summulae*, Salamanca, réimp. 1980, intr. W. Risse, Hildesheim / New-York, Georg Olms Verlag.

SPINOZA, Baruch

1925 *Opera*, C. Gebhardt (éd.), Heidelberg, Carl Winters, réimp. 1972, Heidelberg, Carl Winters, Universitaetsbuchhandlung.

1964 *Œuvres I. Court Traité. Traité de la réforme de l'entendement. Principes de la philosophie de Descartes. Pensées métaphysiques*, trad. fr. par C. Appuhn, Paris, GF Flammarion.

1965a *Œuvres II. Traité théologico-politique,* trad. fr. par C. Appuhn, Paris, GF Flammarion.

1965b *Œuvres III. Ethique,* trad. fr. par C. Appuhn, Paris, GF Flammarion.

STANYOL, Angel*

1504 *Termini*, Barcelona.

SUÁREZ Francisco

1856 *Commentaria ad disputationes in primam partem D. Thomae de Deo effectore creaturarum omnium, in tres praecipuos distributa, quorim primus de Angelis*, dans M. André (éd.), *Opera omnia*, t. II, Paris, Vivès.

1860 *Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomae, a quaestione sexagesima, usque ad octogesimam tertiam,* dans *Opera omnia,* t. XX, C. Berton (éd.), Paris, Vivès.

2007 *Disputazioni metafisiche I-III*, trad. it. par C. Esposito, Milano, Bompiani.

DE TOLEDO, Francisco

1615/16 *Opera omnia philosophica*, Coloniae Agrippinae, In Officina Birckmannica, sumptibus Hermanni Mylij, réimpr. 1985, intr. W. Risse, Hildesheim / Zürich / New-York, Georg Olms Verlag.

TORRES Bartolomé

1588 *Commentaria in XVII Quaestiones Primae Partis S. Thomae de Aquino : De ineffabili Trinitatis mysterio*, Venetiis, In Officina Iuntarum.

VALLA, Paolo

1622 *Logica, duobus tomis distincta, quorum primus artem veterem, secundus nocam comprehendit*, t. 1, Lugduni.

WEISS, Matthaeus

1627 *Logica sive Organum Aristotelis, novis commentariis, ex mente Peripatetica illustratum*, Salisburgi.

WILKINS, John

1668 *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London, reprod. Paris, Microéditions Hachette.

CONTEMPORAINS (après 1800)

AARSLEFF, Hans

1970 « The History of Linguistic and Professor Chomsky », *Language*, n°46, p. 570-585.

1971 « Cartesian Linguistics : History or Fantasy? », *Languages Sciences*, n°17, p. 1-11.

1975 « The Eighteenth Century, including Leibniz », dans T. A. Sebeok (éd.), *Historiography of Linguistics*, Paris / La Haye, Mouton (« Current Trends in Linguistics », n°13), p. 383-467.

1982 *From Locke to Saussure. Essays on the History of Linguistics and Intellectual History*, Minneapolis, Minnesota University Press.

AGOSTINI, Igor

2010 *L'Idea di Dio in Descartes. Dalle* Meditationes *alle* Responsiones, Firenze, Le Monnier Università.

(à paraître) « Qu'est-ce que constituer un Index scolastico-cartésien ? », *Quaderni di Alvearium*.

AGOSTINI, Siegrid

2009 *Claude Clerselier. Editore e traduttore di René Descartes*, 2 vols., Lecce, Conte Editore.

ALLEN, James

2001 *Inference from Signs. Ancient debates about the nature of evidence*, Oxford, Clarendon Press.

ALQUIE, Ferdinand

1974 *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin.

ARENS, Hans

1984 *Aristotle's Theory of Language and its Tradition. Texts from 500 to 1750*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

ARIEW, Roger

2011 *Descartes among the Scholastics*, Leiden / Boston, Brill.

2015 « La Logique de Port-Royal, les premiers cartésiens et la scolastique tardive », *Archives de philosophie*, t. 78-1, p. 29-48.

ARMOGATHE, Jean-Robert

1989 « Sémantèse d'idée/*idea* chez Descartes », dans M. L. Bianchi et M. Fattori (éds.), *Idea. VI Colloquio del Lessico intellettuale Europeo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, p. 187-205.

1997 « L'enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d'Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grands Carmes », dans S. Murr (éd.), *Gassendi et l'Europe (1592-1792). Actes du colloque international de Paris « Gassendi et sa postérité (1592-1792) » (Sorbonne, 6-10 octobre 1992*, Paris, Vrin, p. 9-20.

1998 « Les sens : inventaires médiévaux et théorie cartésienne », dans J. Biard et R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen âge. Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996*, Paris, Vrin, p. 175-184.

1999 « Sémantèse de Signe/*Signum* dans le corpus cartésien », dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo,* vol. 77, Firenze, Olschki , p. 263-271.

ASHWORTH, Earline Jennifer

1974 *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht / Boston, D. Reidel Publishing Company.

1975 « Descartes' Theory of Objective Reality », *The New Scholasticism*, n°49/3, p. 331-340.

1984 « Locke on Language », *Canadian Journal of Philosophy*, n°14/1, p. 45-73.

1985 *Studies in Post-medieval Semantics*, London, Variorum Reprints.

1987 « Jacobus Naveros (fl. Ca. 1533) on the Question : " Do Spoken words signify Concepts or Thing ? " », dans L. M. De Rijk, C. A. G. Braakhuis (éds.), *Logos and Pragma*, Nijmegen, Ingenium Publishers, p. 189-214.

1988 « The Historical Origins of John Poinsot's Treatise of Signs », *Semiotica*, n°69, p. 129-147.

1990 « Domingo de Soto (1494-1560) and the Doctrine of Signs », dans G. L. Bursill-Hall, Sten Ebbesen, Konrad Koerner (éds.), *De Ortu Grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, p. 35-48.

2008 « Developments in the fifteenth and sixteenth centuries », dans D. M. Gabbay et J. Woods (éds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam / Boston, Elsevier, p. 609-643.

AUROUX, Sylvain

1996 *La philosophie du langage*, Paris, PUF.

AYERS, Michael

1986 « Are Locke's "Ideas" Images, Intentional Objects, or Natural Signs? », *The Locke Newsletter*, n°17, p. 3-36.

1993 *Locke. Epistemology & Ontology*, London / New-York, Routledge.

BALDWIN, James M.

1905 *Dictionary of philosophy and psychology*, New-York, The MacMillan Company, vol. 1.

BEHAN, David

2000 « Descartes and formal signs », dans S. Gaukroger, J. A. Schuster, J. Sutton (éds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London / New-York, Routledge, p. 528-541.

BELARDI, Walter

1999 « Forma, semantica ed etimo dei termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo' » , dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 1-22.

BELLIS, Delphine

(à paraître) « *Nos in Diem Vivimus* : Gassendi's Probabilism and Academic Philosophy from Day to Day », dans S. Charles et P. Junquiera Smith (dir.), *Academic Scepticism in Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer / International Archives for the History of Ideas.

BERNHARDT, Jean

1977 « Hobbes et le mouvement de la lumière », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 30, n°1, p. 1-24.

BERR, Henri

1960 *Du Scepticisme de Gassendi,* trad. fr. par B. Rochot, Paris, Albin Michel.

BEUCHOT, Mauricio

1980 « La doctrina tomista clásica sobre el signo : Domingo de Soto, Francisco de Araújo, Juan de santo Thomás », *Critica*, n°36, p. 39-60.

BEYSSADE, Jean-Marie

1981 L'Entretien avec Burman *(éd.), suivi d'une étude sur* R S P *ou le monogramme de Descartes*, Paris, PUF.

1995 « Sensation et idée : le patron rude », dans J.-C. Pariente (éd.), *Antoine Arnauld. Philosophie du langage et de la connaissance*, Paris, Vrin, p. 133-152.

2001 *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil.

BIANCHI, Luca – RANDI, Eugenio

1993 *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen-Age*, Fribourg-Paris, Cerf.

BIANCHI, Massimo Luigi

1987 *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

1999 « Segno in Paracelso », dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 183-203.

BIANCHI, Massimo Luigi (éd.)

1999 *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki.

BIARD, Joël

1998 « Les *Questions sur la Rhétorique* de Jean de Buridan », dans G. Dahan et I. Rosier-Catach (éds.), *La* Rhétorique *d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, p. 65-86.

2006a *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, 2e édition (1ère édition 1989) Paris, Vrin.

2006b « Signe, image et représentation chez Pierre d'Ailly », dans M. C. Pacheco et J. F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 août 2002*, 3 vols., Turnhout, Brepols (« Rencontres de Philosophie Médiévale », n°11), p. 1757-1767.

2009 « Pierre d'Ailly : langage, concept, représentation », dans J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique,* Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, p. 169-183.

BIARD, Joël (dir.)

2009 *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique,* Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters.

BLACK, Deborah L.

1991 « Aristotle's *Peri Hermeneias* in Medieval Latin and Arabic Philosophy : Logic and the Linguistic Arts », *Canadian Journal of Philosophy*, n°21 (sup. 1), p. 25-83.

1998 « Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna », *Medieval Studies*, n°61, p. 45-79.

BLOCH, Olivier René

1971 *La Philosophie de Gassendi*, La Haye, Martinus Nijhoff.

BONTADINI, Gustavo

1947 *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia, La scuola.

1966 *Studi di filosofia moderna*, Brescia, La scuola.

BORDRON, Jean-François

1987 *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris, Presses Universitaires de France.

BOS, Egbert P.

2013 *Medieval Supposition Theory Revisited*, Leiden, Brill.

BOST, Hubert

2001 « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », dans B. Hubert (éd.), *Ces Messieurs de la R.P.R., Histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Champion, p. 121-147.

BOULNOIS, Olivier – KNEBEL Sven, K. (éds.)

2002 *Duns Scot au XVIIe siècle*, Paris, PUF.

BOUREAU Alain

1994 « Miracle, volonté et imagination : la mutation scolastique (1270-1320) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 25e congrès, Orléans*, p. 159-172, disponible sur http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_1995_act_25_1_1656

BOUVERESSE, Jacques

1979 « La linguistique cartésienne : grandeur et décadence d'un mythe », *Critique*, n°35, p. 232-238.

BOVE, Laurent

1991 « La théorie du langage chez Spinoza », *L'enseignement philosophique*, 41e année, n°4.

BRAAKHUIS, Henricus A. G.

1977, « The Views of William of Sherwood on Some Semantical Topics and Their Relation to Those of Roger Bacon », *Vivarium*, n°XV/2, p. 111-142.

BRAAKHUIS, Henricus A. G. – KNEEPKENS, Corneille Henri J. M. (éds.)

2003 *Aristotle's Peri Hermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*, Groningen / Haren, Ingenium Publishers.

BRAMPTON, Charles K.

1965 « Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition », *Antonianum*, n°40, p. 449-466.

BREKLE, Herbert E.

1964 « Semiotik und linguistische Semantik in Port-Royal », *Indogermanische Forschungen*, n°69, p. 103-121.

BREVA-CLARAMONTE, Manuel

1978 « The Sign and the Notion of 'General' in Sanctius and Port-Royal », *Semiotica*, n°24, p. 353-370.

BRIND'AMOUR, Lucie – VANCE, Eugène (éds.)

1983 *Archéologie du signe*, Toronto, Institut Pontifical d'Etudes Médiévales.

BROADIE, Alexander

1985 *The Circle of John Mair. Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland*, Oxford, Clarendon Press.

BRYKMAN, Geneviève

1993 *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin.

BÜHLER Karl

1934 *Sprachtheorie*, Jena, G. Fisher.

2009 *Théorie du langage : la fonction représentationnelle*, préf. J. Bouveresse, présent. J. Friedrich, trad. fr. par D. Samain, Marseille, Agone.

BURSILL-HALL, Geoffrey L.

1971 *Speculative Grammars of the Middle Ages. The Doctrine of* Partes Orationis *of the Modistae*, The Hague / Paris, Mouton.

CALABRESE, Omar

2001 *Breve storia della semiotica : dai Presocratici a Hegel*, Milano, Feltrinelli.

CANONE, Eugenio

1988 « *Phantasia/Imaginatio* come problema terminologico nella lessicografia filosofica tra sei-settecento », dans M. Fattori et M. L. Bianchi (éds.), *Phantasia/Imaginatio. V colloquio internazionale del Lessico Intelletuale Europeo,* Firenze, Olschki, p. 221-257.

1997 « I lessici filosofici latini del seicento », dans M. Fattori (éd.), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Atti del Convegno internazionale In memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996)*, Firenze, Olschki, (« Lessico Intellettuale Europeo, n°70 »).

DE CARVALHO, Mário Santiago

2006 « Intellect et imagination : la "Scientia de Anima" selon les 'Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra' », dans M. C. Pacheco et J. F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 août 2002*, 3 vols., Turnhout, Brepols (« Rencontres de Philosophie Médiévale », n°11), p. 119-158.

2013 « Pierre Bayle et la critique d'Averroès à Coimbra. Deux épisodes de l'histoire de la réception d'Averroès », *Revista Filosófica de Coimbra*, n°44, p. 417-432.

CASALINI, Cristiano

2012 *Aristotele a Coimbra. Il* Cursus Conimbricensis *e l'educazione nel* Collegium Artium, Roma, Anicia.

CAVAILLE, Jean-Pierre

1991 *Descartes : la fable du monde*, Paris, Vrin.

CESALLI, Laurent

2014 « Chapter 26 : M&Ms–Mentally Mediated Meanings », dans A. Reboul (éd.), *Mind, Values, and Metaphysics. Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan,* 2 vols., Cham, Springer, vol. 2, p. 449-466

CESALLI, Laurent – DE LIBERA, Alain – GOUBIER, Frédéric

2012 « Does loving every mean loving every every, even non-existent ones ? Distribution and universals in the *Opus Puerorum* », dans J. L. Fink, H. Hansen, A. M. Mora-Márquez (éds.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden / Boston, Brill, p. 305-336.

CESALLI, Laurent – ROSIER-CATACH, Irène

(à paraître) « "Signum est in praedicamento relationis" Roger Bacon's relational theory of the sign and its implications », *20th European Symposium of Medieval Logic and Semantics, Cambridge 2014*.

CHANDLER, Hugh S.

1987 « Cartesian Semantics », *Canadian Journal of Philosophy*, n°17, p. 63-69.

CHIESA, Curzio

1976 « Forme et Instrument. La question du signe chez Jean de Saint Thomas », Université de Genève, Faculté des Lettres, Mémoire présenté au Département de Philosophie, sous la dir. d'A. de Muralt.

1991 « Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens », *Revue internationale de Philosophie*, vol. 45, n°178/3, p. 301-321.

CHOMSKY, Noam

1966 *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalistic Thought,* Harper & Row, New York.

1969 *La Linguistique cartésienne : la nature formelle du langage,* Paris, Seuil.

2009 *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalistic Thought*, J. McGilvray (éd.), Cambridge, Cambridge University Press.

CLAIR, Pierre – GIRBAL, François

2012 « Avant-propos » et « Notes des éditeurs », dans Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Vrin, p. 1-10 et 365-416.

CODINA MIR, Gabriel

1968 *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le "Modus parisiensis"*, Roma, Institutum Historicum S. I. (vol. XXVIII).

COURTINE, Jean-François

1997 « La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques », dans O. Depré et G. Lories (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui : actes*, Louvain la Neuve / Paris, Institut Supérieur de Philosophie / Peeters, p. 1-20, republié dans Courtine (2003), *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 241-265.

CRONIN, Timothy J.,

1966 *Objective being in Descartes and in Suárez*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.

CRUBELLIER Michel

2000 « Aristote et l'inférence au moyen des signes », *Oriens – Occidens. Sciences, mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'Age classique*, n°3, p. 5-24.

DAGENS, Jean

1953 « Le XVIIe siècle, siècle de Saint Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°3/5, p. 31-38.

DAHAN, Gilbert

1998 « L'entrée de la *Rhétorique* d'Aristote dans le monde latin entre 1240 et 1270 », dans G. Dahan et I. Rosier-Catach (éds.), *La* Rhétorique *d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, p. 65-86.

DAHAN, Gilbert – ROSIER-CATACH, Irène (éds.)

1998 *La* Rhétorique *d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Vrin.

DALBIEZ, Roland

1929 « Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du Descartes de M. Gilson », *Revue d'histoire de la philosophie*, n°3, p. 464-472.

DARMON Jean-Charles

1998 *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Etudes sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, Presses Universitaires de France.

2001 « Sortir du scepticisme : Gassendi et les signes », dans P. F. Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophies antiques à l'Age classique*, t. II, Paris, Albin Michel, p. 222-238.

DASCAL, Marcelo

1978 *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier.

1987 *Leibniz. Language, Signs and Thought. A Collection of Essays*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company (« Foundations of Semiotics », vol. 10).

DAWSON, Hannah

2007 *Locke, Language and Early-modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAY Sebastian F.

1947 *Intuitive Cognition. A Key of Significance of the Later Scholastics*, New-York, O.F.M. St. Bonaventure, The Franciscan Institute.

DEELY, John

1983 « Neglected Figures in the History of Semiotic Inquiry : John Poinsot*», dans A. Eschbach et J. Trabant (éds.), *History of Semiotics,* Amsterdam / Philadelphia, J. Benjamins (« Foundations of Semiotics », n°7), p. 115-126.

1987 « John Locke's Place in the History of Semiotic Inquiry », dans J. Deely et J. Evans, *Semiotics 1986*, Lanham / London, University of America Press.

1990 *Basics of Semiotics*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

1994 « John Poinsot », dans T. A. Sebeok (éd.), *Encyclopedic Dictionnary of semiotics*, Berlin / New-York, Mouton de Gruyter, vol. 2, p. 736-739.

2008 *Descartes & Poinsot : the crossroad of signs and ideas*, Scranton, University of Scranton Press.

2010 « Postfazione », dans Poinsot, *Trattato sui segni*, éd. et trad. de F. Fiorentino, Milano, Bompiani.

DEELY, John (éd.)

1985 *Semiotics 1984*, Lanham, University Press of America.

DELEUZE, Gilles

1968 *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit.

2003 *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit.

DEMONET, Marie-Luce

1994 « 'Si les signes vous fâchent...', inférence naturelle et science des signes à la Renaissance », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n°38, p. 7-44.

2009 « Que reste-t-il du langage mental dans les textes philosophiques français à la fin de la Renaissance », dans J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*, Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Editions de l'Institut supérieur de philosophie / Editions Peeters, p. 241-264.

DONDAINE, Antoine

1930-1933 « Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des attributs divins ? », *Bulletin thomiste*, n°3, p. 171-182.

1938 « Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, a. 3) », *Archivum fratrum praedicatorum*, n°8, p. 253-262.

DOIG, James C.

1977 « Suárez, Descartes and the Objective Reality of Ideas », *The New Scholasticism*, n°51/3, p. 350-371.

DOUAY-SOUBLIN, Françoise

1998 « Les Jésuites et l'autorité de la *Rhétorique* », dans G. Dahan et I. Rosier-Catach (éds.), *La* Rhétorique *d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, p. 331-346.

DOYLE, John P.

1985 « The Conimbricenses on the Relations involved in Signs », dans J. Deely (éd.), *Semiotics 1984*, Lanham, University Press of America, p. 567-576.

1998 « The "Conimbricenses" on the Semiotic Character of Mirror Images », *The Modern Schoolman*, vol. 76, n°1, p. 17-31.

2001 « Introduction », dans The Conimbricenses, *Some Questions on Signs*, Marquette University Press, Milwaukee Wisconsin.

DREYER, Mechthild – MEHL, Edouard – VOLLET, Matthias (éds.)

2013 *La Réception de Duns Scot. Proceedings of « The Quadruple Congress » on John Duns Scot. Part 4*, Münster / New-York, Aschendorff / The Franciscan Institute - University of Saint Bonaventure.

EBBESEN, Sten – GOUBIER, Frédéric (éds.)

2010 *A catalogue of 13th century sophismata*, Paris, Vrin.

EBERT, Theodor

2000 « Un signe mal-entendu – le signe du lait », *Oriens – Occidens. Sciences, mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'Age classique*, n°3, p. 25-39.

ECO, Umberto

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

1994 *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, trad. fr. par J. P. Manganaro, Paris, Seuil.

1997 *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.

ECO, Umberto – MARMO, Costantino (éds.)

1989 *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins (« Foundations of Semiotics », n°21).

ECO, Umberto – LAMBERTINI, Roberto – MARMO, Costantino – TABARRONI, Andrea

1989 « On animal language in the medieval classification of signs* », dans U. Eco et C. Marmo (éds.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins (« Foundations of Semiotics », n°21), p. 3-41.

ENGELS, Joseph

1963 « Origine, sens et survie du terme boécien 'secundum placitum' », *Vivarium*, n°I/2, p. 87-114.

ERNST, Germana

2008 « Atomes, providence, signes célestes. Le dialogue épistolaire entre Campanella et Gassendi », dans S. Taussig (éd.), *Gassendi et la Modernité. Colloque international, Digne, 20-23 octobre 2005*, Turnhout, Brepols, p. 61-82.

ESCHBACH, Achim – TRABANT Jürgen (éds.)

1983 *History of Semiotics*, Amsterdam-Philadelphia, Benjamins (« Foundations of Semiotics », n°7).

ESPOSITO, Costantino

2007 « Introduzione » et « Appendice », dans F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, Milano, Bompiani, 2007, p. 7-39 et p. 745-853.

VAN DEN EYDE, Damien

1949 « The Terms "ius positivum" et "signum positivum" in Twelfth-Century Scholasticism », *Franciscan Studies*, n°9, p. 41-49.

FARELL, Allan P.

1938 *The Jesuit Code of Liberal Education. Development and Scope of the Ratio studiorum*, Milwaukee, Bruce Publishing Company.

FATTORI, Marta

1999 « Signum in Francis Bacon », dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 235-261.

2000 *Linguaggio e Filosofia nel Seicento Europeo*, Firenze, Olschki.

FITZER, Joseph

1976 « The Augustinian Roots of Calvin's Eucharistic Thought », *Augustinian Studies*, n°7, p. 69-78.

FORLIVESI, Marco

1994 « Le edizioni del "Cursus theologicus" di Joannes a S. Thoma », *Divus Thomas* (Bon.), n°97/3, p. 9-56.

2002 « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri », *Les études philosophiques*, n°60, p. 3-30.

2008 *João Poinsot. Bibliographie générale*. Disponible sur : http://paduaresearch.cab.unipd.it/2241/1/poinsotbiblio.htm

FORMIGARI, Lia

1970 *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari, Laterza.

1993 *Signs, Science and Politics. Philosophies of Language in Europe 1700-1830*, trad. angl. par W. Dodd, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

2004 *A History of Language Philosophies*, trad. angl. par G. Poole, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

FOUCAULT, Michel

1966 *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.

1967 « La grammaire générale de Port-Royal », *Langages*, n°7, p. 7-15.

FREDBORG, Karen M.

1981 « Roger Bacon on 'Impositio vocis ad significandum'», dans H. A. G. Braakhuis, C. H. Kneepkens, L. M. de Rijk (éds.), *English Logic and Semantics : From the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh*, Nijmegen, Ingenium, p. 167-191.

1987 « The scholastic teaching of Rhetoric in the Middle Ages », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, n°55, p. 85-105.

FREDBORG, Karen M. – NIELSEN, Lauge – PINBORG, Jan (éds.)

1978 « An Unedited Part of Roger Bacon's 'Opus Maius': 'De Signis' », *Traditio*, n°34, p. 75-136.

FREDE, Dorothea

2001 « Aquinas on Phantasia », dans D. Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, E. J. Brill, p. 76-155.

FRENCH, Roger

1998 « Sign conception in medicine from the Renaissance to the early 19th century », dans R. Posner, K. Robering et T. A. Sebeok (éds.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, vol. II, Berlin / New-York, de Gruyter, p. 1354-1362.

FREUDENTHAL, Jacob

1887 « Spinoza und die Scholastik », dans *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues / Reisland, p. 83-138.

FUCHS, Michael

1999 *Zeichen und Wissen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert*, Münster in Westfalen, Aschendorff.

GABBEY, Alan – HALL, Robert E.

1988 « The melon and the dictionary : Reflections on Descartes's dreams », *Journal of the History of Ideas*, n°59/4, p. 651-668

GARIN, Eugenio

1972 « Schede. II : Lessici filosofici », *Rivista critica di storia della filosofia*, n°XXVII/1, p. 79-84.

GARIN, Pierre

1932 *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer.

GAUKROGER, Stephen – SCHUSTER, John A. – SUTTON, John (éds.)

2000 *Descartes' Natural Philosophy,* London / New-York, Routledge.

GAUTHIER René A.

1989a « Introduction », dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita,* tome I*, 1, *Expositio libri Peryermeneias*, Roma / Paris, Commissio Leonina / Vrin.

1989b « Introduction », dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, tome I*/2, *Posteriorum Analyticorum Expositio*, Roma / Paris, J. Vrin, 2e éd.

GERBER, William

1967 « Philosophical Dictionaries and Encyclopedias », dans P. Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Philosophy* vol. VI, New-York / London, Macmillan, p. 174.

GIARD, Luce

1980 « Pierre Crockaert lecteur de Pierre d'Espagne », dans I. D. Backus, P. Fraenkel, L. Giard (éds.), *Logique et théologie au XVIe siècle, aux sources de l'argumentation de Martin Bucer*, Genève / Lausanne / Neuchâtel, Droz, p. 3-26.

GIARD, Luce (éd.)

1995 *Les Jésuites à la Renaissance*, Paris, PUF, p. 79-91.

GIARD, Luce – DE VAUCELLES, Louis (éds.)

1996 *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, Editions Jérôme Million.

GILSON, Etienne

1913a *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan.

1913b *Thèses de M. E. Gilson, agrégé de Philosophie*, « Revue de Métaphysique et de Morale », XXI, supplément 3, p. 24a-32b, disponible sur fr.wikisource.org

1924 *Descartes et la Métaphysique scolastique*, Bruxelles, M. Weissenbruch.

1925 *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris, Vrin.

1930 *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin.

1979 *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin (Seconde édition revue).

GINZBURG, Carlo

1989 « Traces. Racines d'un paradigme », dans C. Ginzburg, *Mythes, Emblèmes, Traces, Morphologie et Histoire*, Paris, Flammarion, p. 139-180.

GORCY, Gérard

1999 « Signe(s) dans la base Frantext du 16e siècle à la fin du 18e siècle. Syntagmatique et paradigmatique remarquables », dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 205-233.

GOUHIER, Henry

1958 « Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien », *Archivio di Filosofia*, n°2-3, p. 65-74.

1978 *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin.

GRABMANN, Martin

1926 « Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung », dans M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, München, Hüber, 1926, p. 525-560.

GREEN, Lawrence D.

1994 « Aristotle's Rhetoric and Renaissance Views of the Emotions », dans P. Mack (éd.), *Renaissance Rhetoric*, London / New-York, Macmillan / St. Martin's Press, p. 1-26.

GREGORY, Tullio

1961 *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza.

1984 « La tromperie divine », dans Z. Kaluza et P. Vignaux (éds.), *Preuves et raisons à l'Université de Paris : Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*. Actes de la Table Ronde internationale organisée par le Laboratoire associé au C.N.R.S. no. 152 du 5 au 7 novembre 1981, Paris, Vrin (« Etudes de Philosophie Médiévale », Hors-Série), p. 187-195.

1991 « Sul lessico filosofico latino del Seicento e del Settecento », *Lexicon Philosophicum*, n°5, p. 1-20.

2006 *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki.

HACKING, Ian

1975 *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press.

HALL, Roland

1999 « Locke's Doctrine of Signification », dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 329-341.

HAMELIN, Octave

1921 *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan.

HAMESSE, Jacqueline

1974 *Les* Auctoritates Aristotelis. *Un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelaerts.

1997 « Les racines médiévales de la terminologie philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles », dans M. Fattori (éd.), *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Atti del convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996),* Firenze, Olschki, p. 133-150.

2012 « *Translatio Studiorum* et instruments de travail philosophiques médiévaux à l'époque scolastique », dans M. Sgarbi (éd.), Translatio Studiorum. *Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Leiden / Boston, Brill, p. 91-105.

HAMOU, Philippe

1995 *La vision perspective, (1435-1740), l'art et la science du regard, de la Renaissance à l'âge classique*, Paris, Payot & Rivages.

2001 « Locke est-il l'inventeur des sense-data ? », colloque *Sense-data, histoire et actualité*, organisé par S. Laugier, Amiens, texte provisoire, disponible sur http://pragmatisme.free.fr.

2002 *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France.

2006 « Locke : de quelle étoffe est le "voile des idées" ? », dans Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, p. 143-161.

2007 « 'The Footsteps of Nature'. Raisonnement indiciaire et 'interprétation de la nature' au XVIIe siècle. Quelques considérations historiques et épistémologiques », dans D. Thouard (éd.), *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 189-210.

2010 « Semiotik », dans F. Jaeger (éd.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 11, Essen, J-B. Metzler, p. 500-501.

HASSLER, Gerda

2003 « Scepticism and Semantic Theory from Locke to Du Marsais », dans G. Paganini (éd.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle. Proceedings of the Vercelli Conference May 18th-20th, 2000*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 343-361.

HEIDEGGER, Martin

1975 *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung Sommersemester 1927)*, « Gesamtausgabe » Bd. 24, F. W. von Herrman (éd.), Frankfurt a. M., Klostermann.

1977 *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.

1994 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, « Gesamtausgabe » Bd. 17, F-W von Herrmann (éd.), Frankfurt a. M., Klostermann.

HERCULANO DE CARVALHO, José G.

1995 « Poinsot's Semiotics and the Conimbricenses », *Cruzeiro semiótico*, n°22-25, p. 129-138.

HERMANN, Jean B.

1914 *La pédagogie des jésuites au XVIe siècle. Ses sources, ses caractéristiques*, Bruxelles / Paris, A. Dewit / A. Picard.

HERTLING, Georg F.

1914 *Historische Beiträge zur Philosophie*, München, Kösel.

HOFFMANN, Fritz

1971 « Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini », dans A. Zimmermann (éd.), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, Berlin / New-York, W. de Gruyter, (« Miscellanea Mediaevalia », n°8), p. 296-313.

HOFFMAN, Paul

2009 *Essays on Descartes*, Oxford, Oxford University Press.

HOWELL, Kenneth

1987 « Two aspects of Roger Bacon's semiotic theory in *De signis* », *Semiotica*, n°63, p. 73-81.

HUSSON Suzanne

2009 *Interpréter le* De interpretatione, Paris, Vrin.

HUSSERL, Edmund

2012 *Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie*, E. Ströker (éd.), Hamburg, Meiner.

ISAAC, Jean

1953 *Le* Peri Hermeneias *en Occident de Boèce à Saint Thomas*, Paris, Vrin.

JACQUET, Chantal

2015 « Des mots aux choses : le problème du langage chez Bacon et Hobbes », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, n°4 : « Hobbes et Bacon », p. 27-39.

JACQUOT, Jean – JONES, Harold Whitmore

1973 « Introduction », dans T. Hobbes, *Critique du* De Mundo *de Thomas White*, Paris, Vrin, p. 9-97.

JAKOBSON, Roman

1963 *Essais de linguistique générale*, trad. fr. par N. Ruwet, Paris, Editions de Minuit.

JANOWSKI, Zbigniew

2000 *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris, Vrin.

JOLIVET, Jean

2014 « Scolastique », dans *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 4 mars 2014. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/scolastique.

JOLY, André

1972 « Cartésianisme et linguistique cartésienne : mythe ou réalité? », *Beiträge zur Romanischen Philologie*, n°11, p. 86-94.

1977 « La linguistique cartésienne : une erreur formidable », dans A. Joly et J. Stéfanini (éds.), *La grammaire générale : des Modistes aux Idéologues*, Villeneuve d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, p. 165-199.

1986 « Descartes », dans T. A. Sebeok (éd.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Berlin, Mouton de Gruyter, p. 183-185.

JOLY, André – STÉFANINI Jean (éds.)

1977 *La grammaire générale : des Modistes aux Idéologues*, Villeneuve d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III.

JONES, Howard

1981 « Introduction », dans P. Gassendi, *Institutio logica* (1658), trad. angl. par H. Jones (éd.), Assen, Van Gorcum, p. IX-LXVIII.

KAUFMANN, Fritz

1940 « Spinoza's System as a Theory of Expression », *Philosophy and Phenomenological Research*, n°1, p. 83-97.

KLIMA, Gyula (éd.)

2015 *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New-York, Fordham University Press.

KNUUTILA, Simo

2011 « Modal Theories and Modal Logic », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht / Heidelberg / London / New-York, Springer, p. 799-806.

KRETZMANN, Norman

1968 « The Main Thesis of Locke's Semantic Theory », dans I. C. Tipton (éd.), *Locke on Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press (« Philosophical Review, n°77 »), p. 175–196.

1972 « Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention », dans J. Corcoran (éd.), *Ancient Logic and His Modern Interpretation*, Dordrecht, Kluwer, p. 3-22.

KRISTELLER, Paul Oskar

1974 *Medieval Aspects of Renaissance Learning : three essays*, trad. angl. par E. Mahoney, Durham, Duke University Press.

LABROUSSE, Elisabeth

1964 *Pierre Bayle. Tome II. Hétérodoxie et Rigorisme*, La Haye, Martinus Nijhoff.

1985 *Pierre Bayle. Tome I. Du Pays de Foix à la cité d'Erasme*, 2e édition, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers.

2003 « Bayle, ou l'augustinisme sans la grâce », dans I. Delpla et P. de Robert (éds.), *La Raison Corrosive : Etudes sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, p. 19-23.

LAFOND, Jean

1982 « Augustinisme et épicurisme au XVIIe siècle », *XVIIe siècle*, n°135, p. 149-168.

LAGERLUND, Henrik

2007 « The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy », dans H. Lagerlund (éd.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, p. 11–32.

2008 « The Assimilation of Aristotelian and Arabic Logic up to the Later Thirteenth Century », dans D. M. Gabbay et J. Woods (éds.), *Handbook of the History of Logic,* vol. 2, *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam / Boston, Elsevier, p. 281-346.

2009 « John Mair on Concepts », dans J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique,* Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, p. 205-220.

2011a « Theories of Syllogism », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht / Heidelberg / London / New-York, Springer, p. 1236-1241.

2011b « Mental Representation in Medieval Philosophy », *The Standford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (éd.),
http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/

LAMACCHIA, Ada

1995 *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, Levante Editori.

LAMY, Alice

2013 *La Pensée de Pierre d'Ailly. Un philosophe engagé au Moyen Age*, Paris, Honoré Champion Editeur.

LAPLANCHE, François

1996 « Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620 », dans L. Giard et L. de Vaucelles (éds.), *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, Editions Jérôme Million, p. 89-114.

LATRAVERSE, François

1998 Locke et le retournement sémantique », *Sémiotiques*, n°14, p. 19-30.

LEBLANC, Hélène

2011 « Dire sans dire à l'Age classique : entre langage gestuel et surcodage », dans C. Jacot-Grapa et G. Leduc (éds.), *Dire sans dire : stratégies obliques. Journée "Jeunes chercheurs" sous l'égide de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVIIe et XVIIIe Siècles, la Société Française d'Études du XVIIIe Siècle, l'UMR IRHIS, avec le soutien de CÉCILLE et d'ALITHILA, Mar 2011, Lille 3*, disponible sur http://1718.fr/wp-content/uploads/2012/01/JJCLeblanc.pdf, 2011

2014 « Intention et signe dans le Tractatus de signis de Jean Poinsot », dans L. Cesalli et C. Majolino (dir.), *Dire et vouloir dire. Philosophie du langage et de l'esprit du Moyen Age à l'époque contemporaine, Methodos* [En ligne], n°14, mis en ligne le 05 mai 2014, consulté le 30 juillet 2015. URL : http://methodos.revues.org/3705 ; DOI : 10.4000/methodos.3705

LEFÈVRE, Georges

1898 *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux*, Lille, Au siège de l'Université, rue Jean Bart.

LEFÈVRE, Roger

1958 *Le criticisme de Descartes*, Paris, PUF.

LENNON, Thomas M.

1993 *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press.

LENZ, Martin

2008 *Mentale Sätze* : *Wilhelm von Ockhams Thesen zur Sprachlichkeit des Denkens*, Stuttgart, Franz Steiner.

2010 *Lockes Sprachkonzeption*, Berlin, W. De Gruyter.

LEWRY, Patrick Osmund

1978 *Robert Kilwardby's Writings on the* Logica Vetus *studied with regard to their teaching and method*, Thèse de doctorat, Université d'Oxford.

DE LIBERA, Alain

1986 « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon. I-II De termino. De enunciatione », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, n°51, p. 193-255.

2005 *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin.

2008 *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin.

2014 « Intention », dans B. Cassin (éd.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton / Oxford, Princeton University Press.

DE LIBERA, Alain – ROSIER, Irène

1986 « Intention de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon », *Histoire Epistémologie Langage*, n°8/2, p. 63-79.

LINDBERG, David C.

1996 *Roger Bacon and the Origins of* Perspectiva *in the Middle Ages. A Critical Edition and English Translation of Bacon's* Perspectiva *with Introduction and Notes*, New-York, Oxford University Press.

DI LISO, Saverio

2000 *Domingo de Soto : dalla Logica alla Scienza*, Bari, Levante.

LOHR, Charles H.

1967 « Medieval Latin Aristole Commentaries : Authors A-F », *Traditio*, n°23, p. 313-413.

1968 « Medieval Latin Aristole Commentaries : Authors G-I », *Traditio*, n°24, p. 149-245.

1970 « Medieval Latin Aristole Commentaries : Authors Jacobus-Johannes Juff », *Traditio*, n°26, p. 135-216.

1971 « Medieval Latin Aristole Commentaries : Authors Johannes de Kanthi-Myngodus », *Traditio*, n°27, p. 251-351.

1972 « Medieval Latin Aristole Commentaries : Authors Narcissus-Richardus », *Traditio*, n°28, p. 381-396.

1973 « Medieval Latin Aristole Commentaries : Authors Robertus-Wilgelmus », *Traditio*, n°29, p. 93-197.

1974a « Supplementary Authors », *Traditio*, n°30, p. 119-144.

1974b « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors A-B », *Studies in the Renaissance*, n°21, p. 228-289.

1975 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors C », *Renaissance Quartely*, n°28, p. 689-741.

1976 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors D-F », *Renaissance Quartely*, n°29, p. 714-745.

1977 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors G-K », *Renaissance Quartely*, n°30, p. p. 681-741.

1978 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors L-M », *Renaissance Quartely*, n°31, p. 532-603.

1979 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors N-Ph », *Renaissance Quartely*, n°32, p. 529-580.

1980 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors Pi-Sm », *Renaissance Quartely*, n°33, p. 623-734.

1982 « Renaissance Latin Aristotle Commentaries : Authors So-Z », *Renaissance Quartely*, n°35, p. 164-256.

1988 *Latin Aristotle commentaries, II Renaissance authors*, Firenze, Olschki.

1995 « Les Jésuites et l'aristotélisme », dans L. Giard (éd.), *Les Jésuites à la Renaissance,* Paris, PUF, p. 79-91.

LOJACONO, Ettore

1998 « Qual è la cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes ? », dans J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (éds.), *La Biografia intelletuale di René Descartes attraverso la* Correspondance. *Actes du colloque « Descartes e l' 'Europe savante' », Perugia, 7-10 octobre 1996*, Napoli, Vivarium.

LOLORDO, Antonia

2006 *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge / New-York, Cambridge University Press.

LONG, Anthony A. – SEDLEY, David

2001 *Les Philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion.

LO PIPARO, Franco

2003 *Aristotele e il Linguaggio, Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma / Bari, Laterza.

MACK, Peter

1998 « Aristotle's *Rhetoric* and Northern Humanist Textbooks : Agricola, Erasmus, Melanchthon and Ramus », dans G. Dahan et I. Rosier-Catach (éds.), *La* Rhétorique *d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII*e *siècle*, Paris, Vrin, p. 299-313.

MAIA NETO, José R. – PAGANINI, Gianni (éds.)

2009 *Renaissance scepticisms*, Dordrecht, Springer.

MAIERÙ, Alfonso

1981 « *Signum* dans la culture médiévale », dans W. Kluxen (éd.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin / New York, de Gruyter (« *Miscellanea mediaevalia* », n°13/1-2), vol. 1, p. 51-72.

1994 *University Training in Medieval Europe*, Leiden, E. J. Brill.

1999 « *Signum* negli scritti filosofici e teologici fra XIII e XIV secolo », dans M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 119-141.

MAIERÙ, Alfonso – IMBACH, Ruedi (éds.)

1991 *Gli Studi di Filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

MAJOLINO, Claudio

2014 « Par-delà la suppléance. Contributions à une sémiotique phénoménologique : Bühler et Marty », dans L. Cesalli et J. Friedrich (éds.), *Anton Marty & Karl Bühler. Between Mind and Language*, Basel, Schwabe, p. 3-41.

MALONEY, Thomas S.

1983a « The Semiotics of Roger Bacon », *Medieval Studies*, n°45, p. 120-154.

1983b « Roger Bacon on the significatum of words », dans L. Brind'Amour et E. Vance (éds.), *Archéologie du signe,* Ontario, Toronto, Institut pontifical d'études médiévales (« *Recueils d'Études Médiévales* », n°3).

MANETTI, Giovanni

1987 *Le Teorie del segno nell'Antichità classica*, Milano, Bompiani.

MANZINI, Frédéric (dir.)

2011 *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Paris, PUPS (« Etudes spinozistes »).

MARCIAL, Solana

1928 *Los grandes escolasticos espanoles de los siglos XVI y XVII : sus doctrinas filosoficas y su significacion en la historia de la filosofia*, Madrid, J. Ratés.

MARCONDES, Danilo

1998 « Scepticism and language in early modern thought », *Language & Communication*, n°1, p. 111-124.

MARECHAL, Joseph

1933 *Précis d'histoire de la philosophie moderne, t. 1, De la Renaissance à Kant*, Louvain, Museum Lessianum.

MARENBON John

2005 *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

2008 « The latin tradition of Logic to 1100 », dans D. M. Gabbay et J. Woods (éds.), *Handbook of the History of Logic,* vol. 2, *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam / Boston, Elsevier, p. 1-63.

2010 « The emergence of medieval Latin philosophy », dans R. Pasnau et C. Van Dyke (éds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 1, Cambridge / New-York, Cambridge University Press, p. 26-38.

2011 « Logic at the Turn of the Twelfth Century : a synthesis », dans I. Rosier-Catach (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles. Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols, p. 181-217.

2013 *Abelard in Four Dimensions. A Twelfth-Century Philosophers in His Context and Ours*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

MARIN, Louis

1975 *La Critique du discours. Sur la « Logique de Port Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Paris, Éditions de Minuit.

1983 « Un chapitre dans l'histoire de la théorie sémiotique : La théologie eucharistique dans "La Logique de Port-Royal" », dans A. Eschbach et J. Trabant (éds.), *History of Semiotics*, Amsterdam / Philadelphia, J. Benjamins, p. 127-44.

1986 *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck.

MARION, Jean-Luc

1976 *Sur l'ontologie grise de Descartes, science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, Paris, Vrin.

1981 *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF.

1986 *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF.

MARITAIN, Jacques

1932 *Le songe de Descartes*, Paris, Buchet Chastel.

1955 « Préface » à *The Material Logic of John of St. Thomas,* éd. et trad. Yves R. Simon, John J. Glanville et G. Donald Hollenhorst, Chicago, University of Chicago Press.

1986-2000 *Œuvres complètes,* Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Editions Saint Paul, vol. X.

MARKOVITS, Francine

2003 « Bayle sur les traces de Sextus », dans I. Delpla et P. de Robert (éds.), *La Raison Corrosive : Etudes sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, p. 175-210.

MARMO, Costantino

1987 « The Semiotics of John Poinsot », *Versus*, n°46, p. 109-129.

1989 « Ontology and Semantics in the Logic of Duns Scotus », dans U. Eco et C. Marmo (éds.), *On Medieval Theory of Signs,* Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins, p. 143-193.

1994 *Semiotica e linguaggio nella Scolastica : Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (« Nuovi Studi Storici », n°26).

1997 « Sign Conception in Medicine in the Latin Middle Ages », dans R. Posner, K. Robering & Th. Sebeok (éds.), *Semiotik/Semiotics. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen*

Grundlagen von Natur und Kultur / A Handbook on the Sign-Theoretic Foundation of Nature and Culture, vol. I, Berlin / New York, de Gruyter, p. 1094-1099.

2005 « Il "simbolismo" altomedievale : tra controversie eucaristiche e conflitti di potere », dans O. Capitani (éd.), *Communicare e significare nell'alto Medioevo (Atti della LII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 16-20 aprile 2004)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 765-819.

2007 « Segno e immagini nella teologia di Pietro Lombardo », dans *Pietro Lombardo. Actes du colloque international, Todi, 8-10 octobre 2006*, Spoleto, Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, p. 51-88.

2010 *La Semiotica del XIII secolo*, Milano, Bompiani.

2013 « Logique élargie et sémiotique : Albert le Grand, Roger Bacon et Gilles de Rome », dans J. Brumberg-Chaumont (éd.), Ad notitiam ignoti. *L'*Organon *dans la* translatio studiorum *à l'époque d'Albert le Grand*, Turnhout, Brepols, p. 447-465.

MARQUER, Eric

2015 « Analyse du langage et science politique selon Bacon et Hobbes », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, n°4 : « Hobbes et Bacon », p. 41-57.

(à paraître) « Le signe et les fondements de la certitude chez Hobbes », dans H. Leblanc et C. Majolino (dir.), « Figures du signe à l'âge classique », *Methodos*, n°16.

MARRONE, Francesco

2006 *Res e realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di « realitas obiectiva »*, Lecce, Conte editore.

MARTINS, António Manuel

2006 « The Conimbricenses », dans M. C. Pacheco et J. F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 août 2002*, 3 vols., Turnhout, Brepols (« Rencontres de Philosophie Médiévale », n°11.), p. 101-117.

MAYER, Cornelius Petrus

1969 *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würtzburg, Augustinus-Verlag.

MEERHOFF, Kees

1998 « Aristote à la Renaissance. Rhétorique, éthique et politique », dans G. Dahan et I. Rosier-Catach (éds.), *La* Rhétorique *d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, p. 315-330.

MEHL, Édouard.

2001 « L'empreinte et le signe : Descartes, Démocrite et la théorie de la vision », dans P.-M. Morel et J.-F. Pradeau (éds.), *Les Anciens Savants. Etudes sur les philosophies préplatoniciennes*, p. 211-228.

2009a *Descartes et la visibilité du monde. Les Principes de la philosophie*, Paris, PUF.

2009b « Philosophia interpres naturae : L'interprétation de la nature au seuil de l'âge classique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 62/2, p. 167-186.

MEIER-OESER, Stephan

1997 *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der früher Neuzeit,* Berlin / New-York, Walter de Gruyter.

1998 « Zeichenkonzeptionen in der allgemeinen Philosophie von der Renaissance bis zum frühen 19. Jahrhundert », dans R. Posner, K. Roberin, T. A. Sebeok (éds.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur,* vol. 2, Berlin / New-York, de Gruyter, p. 1199-1232.

2011 « Medieval Semiotics », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval.

2013 « The Hermeneutical Rehabilitation of Supposition Theory in Seventeenth-Century Protestant Logic », dans E. P. Bos (éd.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, Leiden, Brill, p. 464-484.

MEISEL, Jürgen M.

1974 « On the Possibility of Non-Cartesian Linguistics », *Linguistics*, n°122, p. 11-24.

MENN, Stephen

1998 *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.

MICHAEL, Frederick S.

1997 « Why Logic Became Epistemology : Gassendi, Port Royal, and the Reformation in Logic », dans P. A. Easton (éd.), *Logic and the Workings of the Mind : the Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Moden Philosophy*, Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Company, p. 1-20.

MICHON, Cyrille

1994 *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin.

2009 « Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses », dans J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique,* Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, p. 45-60.

MIGNINI, Filippo

1981 Ars imaginandi. *Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.

MINIO-PALUELLO, Lorenzo

1962 « Praefatio », dans *Aristoteles Latinus, III 1-4, Analytica Priora,* L. Minio-Paluello (éd.), Bruges / Paris, Desclée de Brouwer, p. XI-LXXXVIII.

1970 « Aristotle : Tradition and Influence », dans *Dictionary of Scientific Biography*, New-York, C. Scribner's sons, t. 1, p. 267-281.

1972 *Opuscula, The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert.

DE MONTCLOS, Jean

1971 *Lanfranc et Bérenger : la controverse eucharistique du XIe siècle*, Louvain, Université catholique de Louvain.

MOREAU, Denis

2011 « Introduction », dans A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, D. Moreau (éd.), Paris, Vrin, p. 9-38.

MORI, Gianluca

1999 *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion Editeur.

MUÑOZ DELGADO, Vicente

1982 « Lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en el siglo XVII : Introducción doctrinal. Bibliografía. Fuentes impresas y manuscritos », *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n°9, p. 279-390, disponible sur http://dialnet.unirioja.es/revista/390/A/1982

DE MURALT, André

1993 *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden / New-York / Köln, E. J. Brill.

NAYA, Emmanuel

2009 « Renaissance Pyrrhonism : A Relative Phenomenon », dans J. R. Maia Neto et G. Paganini (éds.), *Renaissance scepticisms*, Dordrecht, Springer, p. 15-32.

NDIAYE, Aloyse Raymond

1991 *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin.

NORMORE, Calvin

1986 « Meaning and Objective Being : Descartes and His Sources », dans A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essay on Descartes'* Meditations, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, p. 223-241.

2009 « The End of Mental Language », dans J. Biard (éd.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique,* J. Biard (éd.), Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, p. 293-306.

NUCHELMANS, Gabriël

1973 *Theories of the proposition : ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co.

1980 *Late-scholastic and humanist theories of the proposition*, Amsterdam / New-York, North Holland Pub. Co.

1983 *Judgment and proposition : from Descartes to Kant,* Amsterdam / New-York, North Holland Pub. Co.

OLGIATI, Francesco

1933 *Cartesio*, Milano, Vita e Pensiero.

1937 *La filosofia di Descartes*, Milano, Vita e Pensiero.

DE OLIVEIRA, Bernardo J. – MAIA NETO, José R.

2009 « The Sceptical Evaluation of *Technê* and Baconian Science », dans J. R. Maia Neto et G. Paganini (éds.), *Renaissance scepticisms*, Dordrecht, Springer, p. 249-273.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang

2006 « Introduction », dans K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éditions, p. 5-28.

2012 *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (éd.)

2006 *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS éditions.

D'ORS, Angel

2013 « Logic in Salamanca in the Fifteenth Century. The Tractatus suppositionum terminorum by Master Franquera », dans E. P. Bos (éd.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, Leiden, Brill, p. 427-463.

OSIER, Jean-Pierre

1987 « L'herméneutique de Spinoza et de Hobbes », *Studia Spinozana*, vol. 3.

OTT, Walter

2003 *Locke's Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

PAGANINI, Gianni

1980 *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia editrice.

2002 « Hobbes et Gassendi : la psychologie dans le projet mécaniste », *Kriterion*, vol. 43, n°106, p. 20-41.

2008 Skepsis. *Le débat des Modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin.

PAISSAC, Hubert

1951 *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Cerf.

PALA, Alberto

1990 *Descartes e lo sperimentalismo francese 1600-1650*, Roma, Editori Riuniti.

PANACCIO, Claude

1991 *Les mots, les concepts, les choses : la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal / Paris, Bellarmin / Vrin.

1999a *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil.

1999b « Grammar and Mental Language in the Pseudo-Kilwardby », dans S. Ebbesen, R. L. Friedman (éds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the symposium The Cophenhagen School of Medieval Philosophy, 10-13 Janvier 1996*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, p. 397-413.

2001 « Aquinas on Mental Representation », dans D. Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden / Boston / Köln, Brill, p. 185-202.

2004 *Ockham on Concepts*, Aldershot / Burlington, Ashgate Publisher.

PANICHI Nicola

2009 « Montaigne and Plutarch : A Scepticism That Conquers the Mind », dans J. R. Maia Neto et G. Paganini (éds.), *Renaissance scepticisms*, Dordrecht, Springer, p. 183-211.

PARIENTE, Jean-Claude

1985 *L'Analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Les Editions de Minuit.

PARKINSON, George Henry Radcliffe

1969 « Language and Knowledge in Spinoza », *Inquiry*, n°12, p. 15-40.

PARMENTIER, Marc

1999 *Introduction à l'*Essai sur l'entendement humain *de Locke*, Paris, PUF.

PASNAU, Robert

1997 *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

PAULUS, Jean

1939 « Monographies récentes sur les philosophies des XIVe-XVIe siècles », *Revue néo-scolastique de philosophie*, n°63, p. 485-497.

PECHARMAN, Martine

1992 « Le discours mental selon Hobbes », *Archives de philosophie*, n°55/4, p. 552-573.

1995a « L'âme et le corps : Antoine Arnauld et la question de la distinction réelle », *Chroniques de Port-Royal*, n°44, p. 351-384.

1995b « La logique de Hobbes et la tradition aristotélicienne », *Hobbes Studies*, n°8, p. 105-124

2004 « Sémantique et doctrine de la proposition : Hobbes inconciliable avec la tradition terministe ? », dans R. L. Friedman, S. Ebbesen (éds.), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Sciences 1300-1700*, Copenhagen, The Royal Danih Academy of Sciences and Letters, p. 203-236.

2007a « Port-Royal et l'analyse augustinienne du langage », dans L. Devillairs (éd.), *Augustin au XVIIe siècle*, Firenze, Olschki.

2007b « Le signe selon Hobbes », dans J. Terrel et J. Berthier (dir.), *Hobbes : nouvelles lectures*, *Lumières*, n°10, p. 45-64.

2009 « De quel langage intérieur Hobbes est-il le théoricien ? », dans J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*, Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, p. 265-291.

(à paraître) « Les mots, les idées, la représentation. Genèse de la définition du signe dans la *Logique* de Port-Royal », dans H. Leblanc et C. Majolino (dir.), « Figures du signe à l'âge classique », *Methodos*, n°16.

PEIRCE, Charles S.

1967 *Annotated Catalog of the Papers of Charles S. Peirce*, R. S. Robin (éd.), Amherst, Mass., University of Massachusset Press.

1984 *Writings of Charles S. Peirce. A chronological edition. Volume I, 1857-1866*, Bloomington, Indiana University Press.

1998 *The Essential Peirce II (1893-1913)*, Bloomington, Indiana University Press.

PERLER, Dominik

1993 « Duns Scotus on Signification », *Medieval Philosophy and Theology*, n°3, p. 97-120.

1996 « Things in the Mind : Fourteenth-Century Controversies over *Intelligible Species* », *Vivarium*, n°34, p. 231-253.

1997 « Descartes, critique de la théorie médiévale des species », dans J. Biard et R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, p. 141-153.

2002 *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klostermann.

2003 « Duns Scotus's Philosophy of Language », dans T. Williams (éd.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge / New-York, Cambridge University Press, p. 161-192.

2004 « Inside and Outside the Mind. Cartesian Representations Reconsidered* », dans R. Schumacher (éd.), *Perception and Reality. From Descartes to the Present*, Paderborn, Mentis, p. 69-87.

2010 « Einleitung », dans D. Perler et J. Haag (éds.), *Ideen. Repräsentationalismus in der Frühen Neuzeit*, *Band 1 : Texte*, Berlin / New-York, De Gruyter, p. 1-52.

PETRILLI, Raffaella

2009 *Studi sul linguaggio e la filosofia nella Grecia antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

PINBORG, Jan

1967 *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

1981 « Roger Bacon on Signs : A Newly Recovered Part of the *Opus maius* », dans W. Kluxen, J. P. Beckmann, L. Honnefelder (éds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin / New-York, de Gruyter (« *Miscellanea Mediaevalia* », n°13/1-2), vol. 1, p. 403-412.

PINI, Giorgio

1999 « Species, Concept, and Thing : Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century », *Medieval Philosophy and Theology*, n°8/1, p. 21-52.

2001 « Signification of names in Duns Scotus and some of his contemporaries », *Vivarium*, n°39/1, p. 20-51.

2015 « Two Models of Thinking : Thomas Aquinas and John Duns Scotus », dans G. Klima (éd.), *Intentionality, Cognition and Representation in the Middle Ages*, New-York, Fordham University Press, p. 1-43.

POLIAKOV, Igor

1990 « L'explicite et l'implicite dans la conception du signe chez Hobbes », *Philosophiques*, vol. 17, n°2, p. 23-51.

POPKIN, Richard H.

1960 *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum & Comp. N. V.

2003 *The History of Scepticism : From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford / New-York, Oxford University Press.

POSNER, Roland – ROBERING, Klaus – SEBEOK Thomas A (éds.).

1997-1998-2003 *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 3 vols., Berlin / New-York, de Gruyter.

RECANATI, François

1979 *La Transparence et l'Enonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil.

REISER, Beato

1930 « Editoris praefatio », dans J. Poinsot, *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, t. 1, Beato Reiser (éd.), Torino, Marietti, p. VII-XVIII.

RICKEN, Ulrich

1979 « Konsequenzen einer cartesianischen Zeichentheorie », *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, n°32/6, p. 661-667.

DE RIJK, Lambert Marie

1962 *Logica Modernorum – A Contribution to the History of Early Terminist Logic. Vol. 1. On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, Assen, Van Gorcum.

1967a *Logica Modernorum – A Contribution to the History of Early Terminist Logic. Vol. 2. Part 1. The Origin and the Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum.

1967b *Logica Modernorum – A Contribution to the History of Early Terminist Logic. Vol. 2. Part 2. The Origin and the Early Development of the Theory of Supposition, Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum.

2005 *Giraldus Odonis O.F.M.: Opera Philosophica. Vol. II : De Intentionibus*, Leiden, E. J. Brill.

RISSE, Wilhem

1976 « Vorwort », dans *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In Universam dialecticam Aristotelis*, Hildesheim / New-York, Georg Olms Verlag, p. 1-4.

ROBINET, André

1959 « L'aphilosophie de P. Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz », dans P. Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le Philosophe de Rotterdam*, Amsterdam / London / New-York / Princeton, Elsevier Publishing Company ; Paris, Vrin, p. 48-65.

1978 *Le Langage à l'Age classique*, Paris, Klincksieck.

1989 « Idée dans les œuvres complètes de Malebranche », dans M. L. Bianchi et M. Fattori (éds.), *Idea. VI Colloquio del Lessico intellettuale europeo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, p. 207-221.

ROCHOT, Bernard

1944 *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, Vrin.

RODIS-LEWIS, Geneviève

1967 « Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme », *Le Langage. Actes du XIII Congrès des « Sociétés de Philosophie de Langue française », Genève, 2-6 août 1966*, Neuchâtel, La Baconnière, repr. dans G. Rodis-Lewis (1990), *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, p. 239-245.

ROMEO, Luigi

1979, « Pedro Da Fonseca in Renaissance Semiotics : A Segmental History of Footnotes », *Ars Semiotics,* vol. 2, p. 187-204.

ROORYCK, Johan

1986 « Méthode, grammaire et théories des signes au XVIIe siècle », *Semiotica*, n°60/3-4, p. 343-350.

RORTY, Richard

1980 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, second printing, with corrections.

ROSIELLO, Luigi

1988 « Ancora sul cartesianismo linguistico », dans L. Formigari et F. Lo Piparo (éds.), *Prospettive di storia della linguistica*, Roma, Editori Riuniti, p. 127-134.

ROSIER, Irène

1983 *La grammaire spéculative des Modistes*, Lille, Presses Universitaires de Lille.

1990 « Signes et Sacrements », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n°74, p. 392-436

1994 *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin.

1995 « Henri de Gand, le *De Dialectica* d'Augustin, et l'institution des noms divins », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, n°VI, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 145-253.

1996 « Langage et signe dans la discussion eucharistique », dans S. Auroux, S. Delesalle, H. Meschonnic (éds.), *Histoire et grammaire du sens. Hommage à Jean-Claude Chevalier*, Paris, Colin, p. 42-58.

ROSIER-CATACH, Irène

2004 *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil.

2014 « Les Médiévaux et Port-Royal sur l'analyse de la formule de la consécration eucharistique », dans S. Archaimbault, J.-M. Fournier, V. Raby (éds.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, Lyon, ENS Editions, p. 535-555.

ROUX, Sophie

1998 « Le scepticisme et les hypothèses de la physique », *Revue de Synthèse*, Germany, Springer Verlag, p. 211-255.

RUSSELL, L. J.

1939 « Notes on the Term *ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗ* in Locke », *Mind*, n°48, p. 405-407.

SAADA, Julie

1997 « Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes : une économie du corps politique », dans H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren (éds.), *Spinoza et la politique*, Paris, l'Harmattan.

SAVAN, David

1972 « Spinoza and Language », dans S. P. Kashap (éd.), *Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays*, Berkeley, University of California Press.

SCAGLIONE, Aldo

1986 *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam / Philadelphia, J. Benjamins.

SCHMITT, Charles B.

1992 *Aristote et la Renaissance*, trad. fr. par L. Giard, Paris, PUF.

SCHMUTZ, Jacob

2008 « Eustache de Saint-Paul », dans Luc Foisneau (éd.), *Dictionary of Seventeenth Century French Philosophers*, London / New York, Thoemmes / Continuum, vol. I, p. 447-450.

2009 « Quand le langage a-t-il cessé d'être mental ? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano », dans J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*, Louvain-la-Neuve et Louvain / Paris / Walpole, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, p. 307-337.

2015 « Philosophies et théologies scolastiques », *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle : acteurs et réseaux du savoir*, L. Foisneau (dir.), Paris, Classiques Garnier, p. 41-49.

SCRIBANO, Emanuela

2015 *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci editore.

SEBEOK, Thomas A. (éd.)

1994 *Encyclopedic Dictionnary of semiotics*, Second Edition, Berlin / New-York, Mouton de Gruyter.

SEPINSKI, Augustin

1948 *La Psychologie du Christ chez Saint Bonaventure*, Paris, Vrin.

SÉRIS, Jean-Pierre

1995 *Langages et machines à l'âge classique*, Paris, Hachette.

SIMONE, Raffaele

1969a « Semiologia agostiniana », *La Cultura*, Année VII, fasc. I, p. 88-117.

1969b « Introduzione », dans Arnauld et Nicole, *Grammatica e logica di Port-Royal*, trad. it. par R. Simone, Ubaldini, Roma, p. VII-L.

1971 « Comunicazione semiotica e comunicazione non semiotica in Cordemoy », *La cultura*, n°9, p. 376-391.

1992 *Il sogno di Saussure*, Roma / Bari, Laterza.

SLEZAK, Peter

2000 « Descartes' startling doctrine of the reverse-sign relation », dans S. Gaukroger, J. A. Schuster, J. Sutton (éds.), *Descartes' Natural Philosophy,* London / New-York, Routledge, p. 542-556.

SOMMERVOGEL, Carlos

1884 *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, réimp. 1966, Amsterdam, B. M. Israël.

SPRUIT, Leen

1994 Species intelligibilis. *From Perception to Knowledge*, vol. 1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden / New-York / Köln, E. J. Brill.

1995 Species intelligibilis. *From Perception to Knowledge*, vol. 2, *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden / New-York / Köln, E. J. Brill.

SWIGGERS, Pierre

1981 « La théorie du signe à Port-Royal », *Semiotica*, n°35, p. 267-825.

1986 « Port-Royal. Autour du signe », dans K. D. Dutz et P. Schmitter (éds.), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, Münster, MAkS, p. 119-131.

1987 « La sémiotique de Port-Royal : Du savoir au vouloir (-dire) », *Semiotica*, n°66, p. 331-344.

TABARRONI, Andrea

1988 « Lo Pseudo Egidio (Guglielmo Arnaldi) e un'inedita continuazione del Commento di Tommaso al 'Peryermenias' », *Medioevo*, n°14, p. 371-428.

TACHAU Katherine H.

1988 *Vision and Certitude in the Age of Ockham : Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250–1345*, Leiden, E. J. Brill.

2006 « Approaching Medieval Scholars' Treatment of Cognition », dans M. C. Pacheco et J. F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26-31 août 2002*, 3 vols. (« Rencontres de Philosophie Médiévale », n°11), Turnhout, Brepols, vol. 1, p. 1-34.

TAUSSIG, Sylvie

2012 « Introduction », dans P. Gassendi, *La Logique de Carpentras. Carpentras, Bibliothèque Inguimbertine, Ms. 1832, fol. 205r-259r*, trad. fr. par S. Taussig (éd.), Turnhout, Brepols, p. 7-27.

TERREL, Jean

1994 *Hobbes : matérialisme et politique*, Paris, Vrin.

THOMAS, Jean-Jacques

1984 « Descartes : langue, signe et relecture chomskyenne », *Semiotica*, n°51/1-3, p. 197-210.

TONELLI, Giorgio

2006 *A Short-Title list of subject dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries as Aids to the history of Ideas*, éd. revue et augmentée par E. Canone et M. Palumbo, Firenze, Olschki (1ère édition, London 1971).

TORRELL, Jean-Pierre

2002 *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg / Paris, Editions Universitaires de Fribourg / Editions du Cerf.

TOTARO, Pina

1989 « I segni della "malattia d'amore" e la dottrina delle passioni nel Seicento », M. L. Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, vol. 77, Firenze, Olschki, p. 289-327.

TRABANT, Jürgen

1998 « Zeichenkonzeptionen in der Logik von der Renaissance bis zum frühen 19. Jahrhundert », dans R. Posner, K. Roberin, T. A. Sebeok (éds.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur,* vol. 2, Berlin / New-York, de Gruyter, p. 1263-1280.

TRENTMAN, John A.

1976 « The Study of Logic and Language in England in the Early 17th », *Historiographia Linguistica*, n°3, Amsterdam, John Benjamins B.V., p. 179-201.

2008 « Scolasticism in the seventeenth century », dans N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (éds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scolasticism 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Histories Online »), p. 818-837.

VEATCH, Henry

1952 *Intentional Logic : a logic based on philosophical realism*, New Haven, Yale University Press.

VERBEKE, Gérard

2006 « La philosophie du signe chez les Stoïciens », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique. Actes d'un colloque tenu à Chantilly du 18 au 22 septembre 1976*, Paris, Vrin, 2e édition, p. 261-281.

VERLEY, Xavier

1998 « Affections, images et signes dans l'Ecriture », dans F. Brugère, P.-F. Moreau (éds.), *Spinoza et les affects*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (« *Groupe de Recherche Spinozistes, Travaux et documents* », n°7).

VINCIGUERRA, Lorenzo

2001 « Image et signe entre Spinoza et Peirce. Pour une lecture pragmatiste du spinozisme », dans L. Vinciguerra (éd.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, p. 249-272.

2005 *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin.

VINCIGUERRA, Lucien

2013 *La représentation excessive. Descartes, Leibniz, Locke, Pascal*, « Philosophie moderne », Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

(à paraître) « Que signifient nos perceptions ? Locke, l'anamorphose et le miroir », dans H. Leblanc et C. Majolino (dir.), « Figures du signe à l'âge classique », *Methodos*, n°16.

DI VONA, Piero

1960-1969 *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia.

1968 *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia.

WAHL, Russell

2008 « Port-Royal : the Stirrings of Modernity », dans D. M. Gabbay et J. Woods (éds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam / Boston, Elsevier, p. 667-699.

WAKULENKO, Serhii

2005 « As fontes dos Commentarii Collegii Conimbricensis », *Philosophica,* n°26, Lisboa, p. 229-262.

WELLS, Norman J.

1961 « Descartes and the Scholastics Briefly Revisited », *New Scholasticism*, vol. 35, n°2, p. 172-190.

1967 « Objective being : Descartes and his Sources », *The Modern Schoolman*, n°45, p. 49-61.

WOLFSON, Harry A.

1969 *The Philosophy of Spinoza, unfolding the latent processes of his reasoning*, New-York, Schocken Books.

WUNDT, Max

1939 *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Siebeck).

YOLTON, John W.

1970 *Locke and the compass of human understanding*, Cambridge, Cambridge University Press.

1984 *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

1996 *Perception and Reality : A History from Descartes to Kant*, Ithaca, Cornell University Press.

2000 « Response to my fellow symposiasts », dans S. Gaukroger, J. A. Schuster, J. Sutton (éds.), *Descartes' Natural Philosophy,* London / New-York, Routledge, p. 576-587.

ZARKA, Yves-Charles

1987 « Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes », dans M. Bertman et M. Malherbe (éds.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique. Actes du colloque franco-américain de Nantes*, Paris, Vrin, p. 33-46.

1992 « Principes de la sémiologie de Hobbes », dans D. Bostrenghi (éd.), *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica. Atti del convegno internazionale, Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, p. 313-352.

2007 *La Décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin.

RESSOURCES EN LIGNE

Banca dati di testi filosofici dell'età moderna

2004 *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle idee. Istituto del Consiglio Nazionale delle Ricerche*, http://www.iliesi.cnr.it/bdati/index.htm

Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliografico

Gobierno de España, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, http://bvpb.mcu.es/

Biblia Sacra Vulgata

2007 Editio quinta, German Bible Society, Stuttgart, texte basé sur l'édition de 1598, http://www.sacred-texts.com/bib/vul/

Cantus : A Database for Latin Ecclesiastical Chant, Indices of chants in selected manuscripts and early printed sources of the liturgical Office

J. Koláček et D. Lacoste, University of Waterloo, http://cantusdatabase.org/

Early Modern Thought Online (EMTO)

http://emto.fernuni-hagen.de

Münchener DigitalisierungsZentrum. Digitale Bibliothek.

http://www.digitale-sammlungen.de/

SIEPM – Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale – Electronic Resources for Medieval Philosophy Studies

J.-L. Solère, http://capricorn.bc.edu/siepm/

Scholasticon

2014 Jacob Schmutz, http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/index_fr.php

The Virtual Laboratory – Essays and Resources on the Experimentalization of Life – Library

Max Planck Institute for the History of Science, Berlin, http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library

AUTRES

BAILLY, Anatole

2000 *Grand Bailly : dictionnaire grec français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette.

BAILLY, Anatole et BREAL, Michel

1918 *Dictionnaire étymologique latin*, 9e édition, Paris, Librairie Hachette et cie.

VACANT, Alfred – MANGENOT, Joseph-Eugène – AMANN, Emile

1899-1950 *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané.