



Les êtres de raison, ou les modes d'être de la littérature

Marie-Luce Demonet

► **To cite this version:**

Marie-Luce Demonet. Les êtres de raison, ou les modes d'être de la littérature. Eckhart Kessler, Ian MacLean. *Res et Verba in der Renaissance*, 1998, Wolfenbüttel, Allemagne. Harrassowitz Verlag, pp.177-195, 2002, Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung. <halshs-00264305>

HAL Id: halshs-00264305

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00264305>

Submitted on 16 Jun 2014

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

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

Marie-Luce DEMONET

Université François-Rabelais, Tours

Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, CNRS

Institut Universitaire de France

Les êtres de raison, ou les modes d'être de la littérature¹

Résumé

En recourant à l'outillage mental de l'époque, il est possible de reconstituer le classement des productions de l'esprit afin de déterminer quel est, à la fin du XVI^e siècle, le statut des objets littéraires. Les *entia rationis* de la métaphysique (les « êtres de raison » par opposition aux êtres réels) entretiennent des rapports complexes avec les concepts de la logique. Les logiciens qui les acceptent tentent de sélectionner les *entia rationis ficta*, mais « possibles », qui ne sont pas contradictoires, en excluant les objets impossibles et les propositions hérétiques. D'autres — particulièrement en France—refusent toute fiction littéraire, considérée comme « caduque » (Philippe Canaye, Scipion Duplex) jusqu'à ce que Port-Royal leur restitue une certaine neutralité.

Si l'on pense à ces deux exemples que sont le *Pantagruel* de Rabelais et les *Essais* de Montaigne, et qu'on s'interroge sur le mode d'être non seulement de ces titres, mais de ce qu'ils représentent, on se trouve confronté à de considérables problèmes philosophiques et sémantiques. En recourant à l'outillage mental de l'époque (dans les domaines de la logique principalement et de la métaphysique), on peut tenter de reconstituer le classement de ces productions de l'esprit afin de déterminer quel est, à la fin du XVI^e siècle, le statut des objets littéraires².

1. Un nouveau medium

Le développement de la philosophie médiévale a confirmé les fondements de la sémantique et de la sémiotique occidentales : on savait bien, à la Renaissance, que les *verba* n'étaient pas directement en contact avec les *res*, et que, même si l'on avait âprement discuté des problèmes de supposition, de signification ou de représentation directe ou indirecte, il n'était pas possible de faire l'économie du niveau du concept. Le fait que les mots dénotent les choses, *mediantibus conceptibus*, est une formule qui recueille un large consensus³. C'est pourquoi l'expression *entia*

¹ Cette version est la révision de l'article paru sous le même titre en 2002 dans *Res et Verba in der Renaissance*, Colloque de Wolfenbüttel 1999, éd. Eckhart Kessler et Ian MacLean, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, Wolfenbüttel, p. 177-195, Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung.

² La liaison entre les disciplines littéraires et la logique était déjà l'objet des *Voix du signe* (Demonet 1992), mais dans la perspective des signes linguistiques.

³ La considération de deux termes seulement (mots et choses) était considérée comme « épicurienne ». Elle est soutenue avec beaucoup de vigueur par Nizolius dans le *De veris principiis* de 1553.

rationis, beaucoup plus rare, attire l'attention quand elle apparaît dans les ouvrages de logique à propos du fonctionnement du langage. Elle est connue et discutée par les théologiens notamment depuis Thomas d'Aquin et Duns Scot, elle prend un nouvel essor avec les philosophes ibériques et avec Suárez, mais elle semble a priori ne concerner que la métaphysique⁴. Avant *La Logique ou l'Art de Penser* qui parle dans la version de 1683 des « êtres de raison » (II, 76), Scipion Dupleix, au livre I de sa *Logique ou art de discourir et raisonner* (1600), consacre un chapitre entier à ce qu'il traduit par les « estants de raison » et d'ailleurs pour s'en plaindre :

Saint Thomas d'Aquin homme de tres-grand et subtil jugement, de tres-rare doctrine, et tres-sainte vie, en ce qui concerne la religion, a si doctement escrit, assisté de la grace du saint Esprit (aussi dit-il qu'il a plus appris en priant Dieu qu'en estudiant) qu'à grand'peine peut-il estre repris de ce costé-là. Mais en ce qui est de la Philosophie, quoy qu'il soit admirable, si est-ce que la subtilité de son esprit l'a quelquefois transporté trop avant : comme en ce qu'il s'est allé feindre un sujet de la Logique, duquel ny Aristote, ny aucun de ses anciens interpretes n'a donné aucune cognoissance, à sçavoir ce qu'il appelle *Estant de raison*, que j'aymerois mieux dire en François *l'Estre intellectuel ou conceptif* : en tant (dit-il) qu'il regle et guide le discours de nostre entendement : combien qu'à la verité ce ne soit rien qu'une chose imaginaire.⁵

Ce chapitre pose le problème très clairement : les *estants de raison* sont des notions de seconde intention, intermédiaires entre les *res* et les *verba*, mais dont l'irruption dans le domaine de la logique présente quelque danger si on y intègre les chimères et la montagne d'or, exemples classiques repris aussi par Arnauld et Nicole. De toute évidence, Dupleix se passerait bien de ces anciennetés revenues à la mode et pratiquerait volontiers le rasoir d'Ockham qui précisément concerne les étants :

Entia non sunt multiplicanda prater necessitatem.

Le mot *Ens*, l'un des transcendants, avait continué à exercer les esprits et Pierre Tartaret, représentant du courant scotiste à la Sorbonne à la fin du XV^e siècle et au début du suivant, le traite comme exemple de mot où concept et chose se confondent [Demonet 1999]. E. J. Ashworth [1985 : 59-79], qui a fait l'historique des discussions sur les chimères et la montagne d'or entre Buridan et le début du XVI^e siècle, a rappelé que le statut des *figmenta* avait à nouveau agité les écoles parisiennes. Un siècle plus tard, les *entia rationis* sont à nouveau d'actualité et rejoignent la référence problématique aux chimères⁶.

⁴ Pour l'historique de la discussion sur cette renaissance à partir de Bartolus Castrensis (1513), voir Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 1964, p. 310 *sqq.*

⁵ « De l'opinion de Saint Thomas d'Aquin, touchant le sujet de la Logique, et qu'est-ce qu'il appelle, Estant de raison » (Dupleix, 1984 : I, chapitre 7, p. 45-48).

⁶ En français, le mot *chimère* est attesté depuis 1220 environ, mais comme adjectif. Le *Trésor de la Langue Française* ne donne le sens de « création imaginaire de l'esprit » que pour 1538. On le trouve cependant déjà chez Jean Marot (vers 1500), ce qui établirait une concomitance entre la reprise de la question à la fin du XV^e siècle et l'usage du terme en langue vulgaire.

On sait que Rabelais, dans *Pantagruel*, introduit dans le catalogue de la Bibliothèque de Saint-Victor un titre plaisant qui rappelle les disputes sorbonicoles : *Quaestio subtilissima : Utrum chimera in vacuo bombinans possit comedere secundas intentiones?*⁷ Le comique vient aussi du fait que la chimère rejoint la question non moins controversée de l'existence du vide et que la possibilité de « manger des secondes intentions » renforce l'*adunaton*, faisant de cette *quaestio* un exemple d'*impossibilia* à triple niveau au moins. Mais Rabelais n'est pas sans savoir que la matière romanesque elle-même est à l'époque assimilée à la constitution des chimères : le prologue de *Gargantua* (1534-1535) qui souligne la relation entre le titre monstrueux du livre et les monstres ridicules que sont les satyres, harpies, oisons bridés, ânes bâtés, boucs volants, jusqu'à Silène lui-même, fait du roman l'équivalent d'un théâtre de chimères. Quant à Montaigne, qui n'écrit certes pas un roman, il paie son tribut au topos en le développant largement au chapitre I, 8 des *Essais*, « De l'Oisiveté » :

[1580] Dernierement que je me retiray chez moy, deliberé autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie : il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy : ce que j'esperois qu'il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps plus poissant, et plus meur. Mais je trouve,

variam semper dant otia mentem,

que au rebours, faisant le cheval eschappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autruy ; et m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commancé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes.⁸

Montaigne retourne la critique horacienne des monstruosités poétiques pour l'appliquer à son écriture « échappée », sans règle, et surtout sans autre sujet que lui-même. Son insistance sur la valeur positive, pour lui, de ses *fantasies*, c'est à dire des productions de son esprit, invite à voir dans l'écriture de l'essai une littérature qui s'apparente à certains *entia rationis*.

Le roman de l'*Astrée* est-il *possible*? demandait un correspondant à Leibniz, et le philosophe a répondu plutôt positivement⁹. Laisant de côté la question du roman comme « monde possible », car il faudrait rentrer dans le détail des *entia* de la

⁷ François Rabelais, *Pantagruel*, 1532-1542 : ch. 6. Cette « *quaestio* » est une addition de 1533. Les « secondes intentions » seront encore comestibles dans le *Cinquiesme Livre* posthume (1564, ch. 19).

⁸ Michel de Montaigne, *Essais*, 1965: I, ch. 8, p. 33.

⁹ G. W. Leibniz, « Lettre à Bourguet », G III, p. 573.

métaphysique suarézienne¹⁰, nous nous limiterons à la quête des êtres de raison en tant que nouveau *medium* entre les *res* et les *verba*.

2. L'enjeu représenté par les *entia rationis*

Revenons sur le texte de Dupleix. Il est fort probable que l'auteur a été agacé par le retour en force de la métaphysique jésuite avec les *Disputationes metaphysicae* de Suárez de 1597, publiées aussitôt à Lyon et à Paris. À peine débarrassés des franciscains qui dominaient la Sorbonne et bien d'autres collèges parisiens, les nouveaux philosophes gallicans se trouvaient confrontés à un courant plus favorable à Duns Scot, divergeant de la conciliation thomiste représentée par Fonseca, Todedo et Rubio, et dans une certaine mesure des Conimbres. On voit très bien que la discussion sur l'étant de raison, que Dupleix aurait préféré nommer *estre intellectuel ou conceptif*, dépasse le simple problème d'adaptation à la langue vulgaire : le mot *ratio* est moins apte à désigner ce qui vient à l'esprit avec ou sans rationalité que ce qui relève seulement de l'intelligible ou du concept. Dupleix voudrait ramener les étants de raison au niveau du concept, objet de la logique. Mais pourquoi avoir consacré à cette question un chapitre entier pour ne plus jamais y revenir? Peut-être parce que les *entia rationis*, construits sur la notion de possible par Suárez, empiétaient sur la logique des modalités. Plus vraisemblablement parce que d'autres philosophes avant lui avaient refoulé ces *entia* du domaine de la logique et que la nouvelle métaphysique, qui prétendait dominer tout le cursus de la philosophie, pouvait subordonner la logique à une théorie générale de l'étant.

Peu de temps auparavant, les *Opera Logica* de Zabarella (1578) avaient présenté une analyse systématique de la relation des disciplines avec la logique, notamment la poétique et la rhétorique. En tant qu'*artes*, ces deux domaines ont affaire à une discipline spéculative comme la logique ; mais en tant que pratiques, elles n'en sont pas non plus complètement exclues. C'est ainsi que Zabarella considère les mots du poète épique ou tragique comme des

signa indicantia et affectiones, et ficti mores, et fictae actiones [quae] exempla sint, quae alii vel sequantur, vel fugiant. [...] [1597: III, 19, 86]

Bien qu'il admette que l'établissement de ce rapport soit un *arduum negotium*, Zabarella pose que la relation est fondée sur une théorie du *signum* tout à fait

¹⁰ Depuis la parution de cet article, j'ai prolongé cette réflexion sur l'émergence de l'idée de « mondes possibles » à la fin de la Renaissance. Voir « Scolastique française et mondes possibles », dans *Au-delà de la Poétique : Aristote et la Renaissance*, actes du colloque de Chicago-Madison, 2000, org. U. Langer, Genève, Droz, 2002, p. 139-160 ; « Les mondes possibles des romans renaissants », dans *Le Roman français au XV^e siècle, ou le renouveau d'un genre dans le contexte européen* (Lyon, 2003), éd. M. Clément et P. Mounier, Presses universitaires de Strasbourg, 2005, p. 121-143 ; « Objets fictifs et 'êtres de raison', locataires de mondes à la Renaissance », dans F. Lavocat, *La Théorie littéraire des mondes possibles*, actes du séminaire de Paris VII, Paris, CNRS éditions, 2010, p. 125-146.

cohérente et sur la paraphrase de la *Poétique* d'Aristote par Averroès. Or le courant averroïste est le principal opposant à l'importation des *entia rationis* dans le domaine de la logique. Pour Zabarella, ce sont des inventions des Latins (*sic*) et ils ne relèvent pas de la raison en tant que faculté (ch. 21).

Si on ne trouve pas la même attention à la littérature chez Dupleix, en revanche les réticences envers les étants de raison ressemblent à celles de Zabarella, qui n'exerce cependant aucune censure sur les chimères. Après ses éloges ambigus de la sainteté de Thomas¹¹, Dupleix se montre choqué par l'inclusion dans la même catégorie les « estres intellectuels » comme la métalangue, les termes abstraits et la géométrie, pêle-mêle avec des « chimères phantasiées » ; l'inclusion s'autorise du recours aux secondes intentions, véritable clé de l'abus.

Pour des averroïstes comme Zabarella et avant lui Zimara, l'*ens*, sujet de la métaphysique, s'étend à la notion de Dieu, ce contre quoi Thomas et Scot avaient construit leurs propres théories, en distinguant l'*ens inquantum ens*, objet de la métaphysique, et l'*ens rationis*, objet commun à la métaphysique et à la logique (surtout chez les scotistes). Les *entia rationis* sont pour les averroïstes des aberrations et il ne peut exister en logique que des notions de seconde intention. Rodolphe Goclenius, habile conciliateur, concède l'*ens inquantum ens*, mais rapproche *ens rationis* et terme de seconde intention dans l'article *Ens* de son *Lexicon* [1615 : 150]. Sans aller jusqu'à suivre Ramus, qui selon lui ne conçoit pas de différence entre métaphysique et logique, il infléchit le rationalisme padouan dans le sens des nouveautés contemporaines. Très caractéristique est le traitement qu'il fait subir à l'adjectif *intentionale* qu'il lit dans les *Exercitationes* contre Cardan de Jules César Scaliger (1557) : celui-ci n'emploie jamais l'expression *ens rationis*, mais c'est en ces termes que Goclenius le « traduit » [1599 : 16]. Il lui fait perdre ainsi toute sa force suarézienne car il déclare en même temps que l'*ens rationis* n'est pas le sujet de la métaphysique, mais bien celui de la logique.

C'était l'inverse de ce que pensait Pedro da Fonseca, dont les Commentaires sur la *Métaphysique* d'Aristote (1577) ont constitué pour les jésuites l'un des principaux textes de référence avant Suárez. S'il consacre de longs développements à la nature métaphysique des *entia rationis* (d'après Thomas), Fonseca les exclut catégoriquement de la logique : comme il le rappelle, il ne les mentionne pas dans ses *Institutiones dialectiques*¹². La dialectique est un art du discours, et si elle a un rapport avec la raison, elle n'en a pas avec l'*ens*. Dans son *Lexicon*, Goclenius ne revient pas sur l'appartenance disciplinaire des *entia* et rappelle que la logique ne s'occupe pas de l'*ens inquantum ens* (152). Il présente trois sortes d'*entia rationis*, dont le point commun est de ne pouvoir être conçus que selon une relation mentale

¹¹ Pour l'importance de Thomas dans la constitution de la notion chez Suárez, voir Gilson 1962, Lohr 1990, Courtine 1990, Lombardo 1995.

¹² « Non verum est, omnia quae traduntur in Dialectica, esse entia rationis. Neque enim discursus quidam mentis verus, ac realis, ut apertum est » (*Metaphysica*, 1577 : II, 3, 1, 3, 383).

(*quae tantum cogitatur mente*): 1) les êtres fictifs, comme les chimères ; 2) les êtres morts, comme le cheval d'Alexandre ; 3) les êtres impossibles par ampliation, comme un homme qui ne serait pas un animal.

À l'instar d'autres philosophes du début et du milieu du siècle, Fonseca parle du concept comme « signe mental », dans la tradition terministe parisienne influente jusque chez un supposé réaliste comme Clichtove, chez Caesarius, Domingo de Soto, les jésuites Toledo et Rubio, et chez Dupleix lui-même [Demonet 1996]. Ce faisant, ces auteurs pensent souvent suivre bien plus Augustin que Guillaume d'Ockham ou Albert de Saxe et le signe mental leur semble l'unité sémantique minimale du *verbum mentis*. Chez les plus conceptualistes de cette tradition, les espèces, *species* ou *imagines* dans l'esprit, jouent un rôle important de relais entre les *res* et les *verba* dans la mesure où elles fondent le concept comme image mentale (Scaliger, Fonseca). Chez tous ces auteurs, le signe ou le terme mental, ou le concept, sont présentés comme naturels dans la relation d'homologie avec la *res*. Ce qui n'empêche pas que certains soient des fictions.

Le courant de philosophie française mystique, d'inspiration cusaine et lulliste, s'intéresse à l'être, à l'*ens* et à l'essence, mais guère, à ce qu'il semble, aux *entia*, dont la multiplicité même pose problème à ceux qui se réfèrent à la seule Unité. Cela semble vrai pour le XV^e siècle et le début du XVI^e, si l'on regarde les textes de Charles de Bovelles par exemple : même si celui-ci utilise le vocabulaire aristotélicien en accordant une place importante aux *species* que nous avons dans l'esprit, celles-ci ne sont en aucune manière des *entia rationis*. L'influence du *De Ente et Uno* de Pic ne contredit pas cette approche. Les *entia* n'appartiennent pas non plus au vocabulaire de Raymond Sebond, qui recourt en revanche à l'*idea* platonicienne. Pour Nicolas de Cuse (nous suivons les analyses de Charles Lohr), les créations de l'homme *ad extra* sont artificielles et appartiennent à l'ordre de l'esprit : on retrouve chez lui les trois catégories principales d'artefacts, les idées mathématiques, les instruments et les œuvres d'art, qui sont pour d'autres des *entia rationis*. Mais chez lui, c'est aussi le terme d'*idea* qui concurrence sérieusement *ens*¹³.

3. Les « étants de raison » et les idées

Tous les auteurs ne distinguent pas clairement entre les *essentiae rerum* et les concepts¹⁴. La diffusion du terme platonicien d'*idea* dans les milieux philosophiques entraîne aussi une certaine concurrence terminologique, mais les *ideae* ne sont pas la

¹³ Chez Nicolas de Cuse est mis en évidence le parallélisme entre ce qui est *ad intra* et *ad extra* chez Dieu et chez l'homme : les créations de l'homme *ad extra* sont artificielles; l'homme ne peut créer des objets, seulement les représenter (*De conjecturis*, II, 12-14, d'après Charles Lohr 1990 : 553 sqq).

¹⁴ La distinction est toutefois très nette chez Antonio Rubio dans son commentaire sur le *Peri Hermeneias* (1603 : 46), ouvrage antérieur à la *Logica mexicana* (1607) beaucoup plus connue mais moins développée.

propriété exclusive des néoplatoniciens, comme on sait. Il faut tenir compte en outre des modifications de sens provoquées par le passage du mot en langue vulgaire, en France grâce à Nicole Oresme. L'*idée*, en français et à l'aube de la Renaissance, c'est la forme que nous avons dans l'esprit, avec une connotation esthétique assez forte et un rapport étroit avec la création selon un modèle. C'est aussi le sens latin principal que lui donne Scaliger dans ses *Poetices* (1561). Jacques Charpentier, adversaire de Ramus mais aussi de Scaliger, reproche à ce dernier de ne pas avoir compris ce qu'étaient les idées platoniciennes qu'il essaie d'éloigner le plus possible des universaux existant réellement. En 1599, Goclenius résume assez bien la position moyenne adoptée par bien des philosophes : les idées sont les concepts abstraits à partir des singuliers ; elles n'existent pas dans la nature, seulement dans notre esprit, et Aristote attribue à tort cette opinion stupide (*si*) à Platon¹⁵. En somme, *idée* est le nom que prend le plus souvent l'universel qui peut n'avoir aucun rapport avec l'*exemplar* divin qu'elle est supposée imiter, contrairement à la vision cusaine. La relation aux idées *ad extra* est aussi le lieu de l'éternelle dispute sur la question de la logique comme science ou comme art. Les scotistes la considéraient comme science, puisque ses objets existent dans la nature. Peu de philosophes tiennent encore cette position au XVI^e siècle, pas même les franciscains qui ont tendance, eux aussi, à situer les universaux dans l'esprit. Mais les *ideae* ainsi relogées sont-elles pour autant l'équivalent des *entia rationis*? Certes non, puisque ces derniers relèvent de l'accident, du moins dans les traditions thomiste et averroïste. « Doctrina De Ideis, dit Goclenius, tam difficiles habet explicatus, ut etiam loco proverbii jactatum dicit : de Ideis et Modalibus non gustabit Asinus »¹⁶. Son analyse conclut que les idées pour Platon sont les causes, où l'on peut voir l'influence de l'approche stoïcienne sur le platonisme en cette fin de siècle, combinée à la tradition thomiste. Les *entia rationis*, n'étant ni des universels ni des causes, n'ont donc rien à voir avec les Idées. Leur rapport au vrai ne leur est pas intrinsèque. Comme l'avait noté Zimara dans sa Table alphabétique des notions aristotéliennes, c'est l'*idea* qui est pour Themistius l'*ens* vrai¹⁷. Ce participe présent du verbe *esse*, analysé comme tel par Fonseca¹⁸ (que Goclenius suit de près) indique soit l'acte d'exister, soit l'aptitude à exister (voir Suárez). Or les averroïstes resteront fidèles à la conception des *entia* comme accidents.

¹⁵ Goclenius, *Analyses*, 1599 : 95, IV, Sectionis explicatio De Ideis.

¹⁶ *Ibid.* De modalibus non gustabit asinus, rapportent Kneale and Kneale (1988 : 243) à propos des modalités non épistémiques développées par le pseudo-Scot dans ses commentaires sur les *Premiers Analytiques*.

¹⁷ Marco Antonio Zimara, *Tabula*, 1564 : 52r^o.

¹⁸ Pedro da Fonseca, *Metaphysica*, 1577 : IV, 2, 3, 2.

4. Entia et res

Laissant les Idées qui au tournant des XVI^e-XVII^e siècles n'ont pas encore leur sens cartésien, examinons maintenant les rapports qu'entretiendraient les *entia* et les *res*, qui sont, dans la tradition aristotélicienne, de deux sortes : *res* de la nature, *extra mentem*, et *res intra mentem*, que l'on a dans l'esprit. La chose dans l'esprit est souvent appelée *notio* : c'est le cas dans la paraphrase de l'*Organon* du protestant suisse Claude Aubery (1584) et chez son disciple français Philippe Canaye (1589). En effet, les traducteurs d'Aristote abandonnent de plus en plus la traduction boécienne des *pathemata en tē psuchē* par *passiones animae*, pour leur préférer *notiones* ou *conceptus*. Zimara précise que ceux-ci sont les *entia intelligibilia* et correspondent aux *entia intentionales, contra modernos*. La réduction de l'*ens* (et de tous les *entia*) à la *res* qui est dans l'esprit a peut-être profité de la réduction par Laurent Valla des transcendants à la seule *res*, et de la tendance, manifeste chez plusieurs auteurs, à distribuer les *entia* comme les *res* selon les catégories ou prédicaments. Ceci est particulièrement net chez Bartholomé Keckermann qui affirme que *res* et *ens* sont la même chose, à condition que l'on considère que la *res* qui est dans l'esprit est la représentation de la *res* qui est dans la nature¹⁹. Cette approche, assez courante, permet de conserver le principe d'homologie entre les deux sortes de *res*. S'il y a ressemblance entre les *res* et les *verba*, elle s'effectue indirectement par les *res-représentations, omoiomata des res ad extra*.

Après avoir posé l'équivalence entre la *res*-prédicament et l'*ens*, Keckermann en distingue cinq sortes : 1) réel et positif; 2) simple et un en substance; 3) universel; 4) complet ou total; 5) enfin, signifié par un mot distinct et défini²⁰. Ce dernier trait est important car il établit la relation entre la *vox* et l'*ens* dans ce que nous appellerions la signification. Celle-ci est doublement volontaire dans le cas des prédicaments : parce que tout mot a été imposé *kata suntheken*, par institution, et parce que les mots de seconde intention relèvent d'un deuxième niveau d'imposition volontaire.

5. Ens et intention

Dans ses *Analyses* sur Scaliger, Goclenius [1599 : 16] fait remarquer que pour ce philosophe l'*ens*, sujet de la métaphysique, est l'*ens reale*, auquel il oppose l'*ens intentionale*, expression glosée aussi par Zimara. Il rappelle l'étymologie d'*intentio* et souligne son extension de sens jusqu'à signifier toute conception de l'esprit, comme *species* des sensibles tout autant que des intelligibles, c'est-à-dire, l'image [de

¹⁹ Keckermann (1611 : 71) : « Ens et Unum convertuntur. »

²⁰ Keckermann (1611 : 35) : « De rerum Serie, quam Praedicamentum vocant. Series praedicamentalis est omnium rerum per certos ordines, ordinisque gradus distinctio et dispositio. [...] Directe ac primario in praedicamentis est res, seu Ens; quod est : 1. reale ac positivum : 2 simplex et per se unum : 3 universale : 4 completum seu totum : 5 denique voce distincta ac certa significatum. »

la chose] dans l'esprit. Cet *ens intentionale* n'est pas identique à l'*ens rationis*, puisque cette expression ne désigne pas toutes les choses dans l'esprit, mais seulement celles qui sont de « seconde intention ». Comme le fait remarquer le scotiste Hunaeus, ces intentions secondes sont une invention récente, qu'il fait remonter au commentaire de Boèce sur les *Catégories*²¹. On a vu que pour Dupleix l'appellation d'*étants de raison* recouvrait très exactement les termes de seconde intention. Dans sa série d'exemples d'étants intentionnels, Goclenius inclut les effets d'optique, qui sont pourtant *extra animam*, et que l'on pourrait qualifier aujourd'hui de virtuels, comme la couleur qui est projetée à travers un verre de vin sur un drap blanc : ce rouge est un étant intentionnel, par opposition à l'étant réel, qui est le rouge du vin. Mais le rouge du vin que j'ai dans mon esprit est aussi un étant intentionnel, comme si mon esprit était un écran de projection²². Plus scolastique, Keckermann rapporte l'image dans le miroir, étant intentionnel et néanmoins accidentel, au prédicament de la qualité²³.

Zabarella avait établi un strict parallélisme entre les noms et les concepts, respectivement de première et de seconde intention ; ce faisant, il réfutait l'opinion de Balduino qui avait contesté l'appartenance du livre des *Catégories* à la logique car il porte sur les choses. Zabarella ramène le classement des objets du monde au classement des noms qui les désignent, en soulignant la convenance entre les deux séries. Il n'empêche que Balduino avait mis le doigt sur une difficulté de la systématique catégorielle : comment distinguer ce qui concerne les notions de ce qui concerne les mots ? La complémentarité des deux ouvrages de Keckermann et de Goclenius sur ce plan est remarquable : le premier écrit un *Systema logicae* (1600), et le second présente une *Resolutio systemati logici majoris in tabellas pleniores, quam quae antehac fuerunt* (1610). On pourrait croire qu'il s'agit de tables sur les parties de la

²¹ Hunaeus, *De usitata apud dialecticos vocum divisione brevis Isagoge* (1605 : 282) : « Vide in Cathegorias Aristotelis Boëtium, ante quem ista vocis distributio de qua nunc agimus fuit incognita ». Cet auteur est souvent inclus dans les « Lovanienses ».

²² Goclenius (1599 : 17) : « Ultimo vox intentionis traducitur etiam extra animam per quandam katachresin. Sic Ens intentionale est etiam imago alterius repraesentatrix, etiamsi non sit in anima, hujusmodi est species objecti sensilis, ut coloris in aëre, sive etiam in solido aliquo corpore recepta, saepe a lumine per vitrum vino plenum transeunte producitur imago coloris, vini in panno linteo subducto, illa imago dicitur Ens intentionale, et color intentionalis. Huic opponitur Ens reale : sic rubedo quae in vino est, est Ens reale, et color realis : color realis est in pariete, sed species ejus coloris est in meo oculo : cum parietem video haec et imago et intentio coloris realis ». Dans le *Lexicon* (153), Goclenius distingue entre l'image comme résultat de la perception et la construction mentale qui préside à l'élaboration de l'image d'une jeune fille, consciemment perçue comme image. La source donnée est Zabarella, *De visu*, chap. 7.

²³ Keckermann (1611 : 40) : « Sic ad Praedicamenta dicimus referri *Entia intentionalia*, ut vocant Philosophi, id est, ea, quae cum non sint vera Entia, sunt tamen verorum Entium imagines, idcirco referuntur quoque per accidens ad Praed. earum rerum, quarum sunt imagines : sic colores intentionales, qui apparent speculo, aliisque vitiis, item in nubibus referuntur ad praedic. Qualitatis, quo pertinent veri colores ».

logique : en fait, ces tableaux à accolades classent tous les noms qui sont soumis à un inventaire systématique des disciplines, c'est-à-dire qui composent l'encyclopédie. Le mode de classement est certes différent du *Theatre de l'univers* de Zwinger²⁴, qui laisse une bien plus large place à la morale et aux lieux communs, mais la convergence mot/ chose fait de la logique un ordre systématique des sciences de l'homme et un tableau de l'esprit humain.

6. Les étants de seconde intention

Bien qu'il soit proche de Zabarella et des averroïstes, Keckermann emploie souvent *entia* là où les scolastiques auraient dit *termini* ou *signa*. Quelle que soit la dénomination des notions intermédiaires, tous les auteurs s'accordent pour déclarer de « seconde intention » ou parfois de « seconde imposition » les mots qui relèvent de la métalangue, les « noms de noms » et la terminologie des disciplines. Tous les noms qui désignent des objets de la nature relèvent de la première intention, mais le statut des noms de première intention n'est pas précisé : sont-ce des *entia rationis*? Les mots des différentes langues étant des artefacts humains, ils devraient logiquement rentrer dans cette catégorie. Or les logiciens, qui s'accordent sur le fait que les mots signifient *ad placitum*, considèrent les mots prononcés ou écrits comme des manifestations matérielles ou des effets de leurs véritables causes que sont les concepts ou les *entia*. Ils n'ont donc pas à être examinés dans leur rapport à l'être ou à l'existence.

La présence des verbes dans les termes de première intention ne va cependant pas de soi. En principe, tous les catégories se trouvent dans cette classe, mais seul Hunaeus donne l'exemple d'un verbe, *amo* ; les exemples des autres sont tous des substantifs. Quant aux propositions, ce sont des *entia complexa*, dit Keckermann [1611: 40] : il suffit de les décomposer selon leurs termes. Pour les noms abstraits, la question reste discutée. Hunaeus [1605: 280] dit que la blancheur est de première intention lorsqu'elle se désigne elle-même, mais de deuxième quand on la pense relativement à tous les objets blancs : « blanc » est un nom concret qui connote son sujet, « blancheur » est un nom abstrait qui ne le connote pas. Or pour les non scotistes, les noms abstraits devraient tous être de seconde intention, puisqu'il n'y a pas de quiddité *extra animam* de la blancheur. Hunaeus (*ibid.*) reprend la distinction entre l'abstraction partielle et l'abstraction ultime marquée par l'invention du mot *albedinitas* qui s'étend à tous les sujets, y compris aux inférieurs ; cette invention linguistique n'est pas répréhensible si elle permet de rendre compte des choses cachées (*abditas*) ; Cicéron en a fait autant et Rodolphe Agricola en a approuvé le principe.

²⁴ Theodor Zwinger, *Theatrum humanae vitae*, 1604. Pour une comparaison entre les « systèmes » de Goclenius, Keckermann, Timpler et Alsted, voir le tableau présenté par Charles Lohr (1990 : 636-37).

Pour Zabarella, les noms de seconde intention sont des noms inventés, des *figmenta animi*, et ils n'existent pas en dehors de notre esprit ; les espèces aussi relèvent des secondes intentions et nous créons un second concept dans l'esprit pour les noms d'imposition seconde. Puisque les objets de la logique sont contingents, comme tous les artefacts humains, l'appellation d'*ens rationis* ne peut pas être correcte. La logique est un instrument de connaissance (Zabarella maintient le sens méthodique de *ratio*) qui porte sur des objets immatériels. Or cela oblige à ne faire aucune différence entre les abstractions et les chimères, difficulté qui était bien apparue aux yeux des grammairiens médiévaux adversaires de la logique : ils appelaient chimère l'objet d'étude des logiciens qui s'intéressent aux chimères et aux sophismes.

Les syncatégorèmes sont aussi problématiques : pour Hunaeus, ils ne sont ni de première ni de seconde intention, mais correspondent à un *modus concipiendi* qui implique d'en examiner toutes les variétés²⁵. Le zéro tout seul ne signifie rien, ce qui en fait un syncatégorème ; en revanche pour Keckermann, tous les nombres sont de seconde intention. Il consacre aux figures de la géométrie un développement particulier, qu'il associe aux termes métalinguistiques et aux notions abstraites comme la droite et la gauche²⁶ : Dupleix dispose des mêmes exemples. Pourtant Fonseca avait clairement rejeté la droite et la gauche comme *entia rationis*, pour la raison qu'ils n'ont pas été inventés par l'homme, mais par le Créateur. On touche ici le point très controversé de la limite entre le divin et l'humain. Ni la métaphysique, ni la logique ne peuvent le résoudre.

La figure est-elle un *ens rationis*? L'exemple classique est celui de la métaphore. Le nom d'une figure, *metaphora*, est évidemment un nom de seconde intention ; mais les tropes en tant que procédures doubles ne relèveraient pas des *entia*, puisque ce sont deux concepts et deux choses qui sont mis en rapport parallèlement ; en revanche, on peut considérer que si la métaphore crée dans l'intellect un être fictif —même si les deux termes, le *tenor* et le *vehicule* sont des *realia*—, cet être nouveau ne peut qu'être *ens rationis*. Sur cette question, les réponses sont diverses : négative pour certains scotistes comme Hunaeus, pour qui la *vox metaphorica* est une subdivision de la *vox* de première intention. Positive pour tous les autres qui citent l'exemple canonique de la montagne d'or, *ens rationis* poétique s'il en est. On le trouve chez Fonseca, Keckermann, Dupleix, Rubio, Arnauld et Nicole.

²⁵ Hunaeus (1605 : 282) : pronoms, adverbes et adjectifs peuvent être catégorèmes ou syncatégorèmes ; les mixtes sont des mots comme *Nemo* ou *ubique*.

²⁶ Keckermann (1611 : 40) : « Secundae notiones sunt imagines, quibus mediantibus intellectus sibi reales notiones rerum efformat, ut in Astronomia Zodiacus, Aequator, Epicyclus, axis, etc. in Logica Genus, Species, etc. talia vel ad qualitatem per accidens referri possunt, quatenus considerantur ut imagines in mente efformatae; quia et ipsi primi seu immediati rerum conceptus ut phantasmata et noemata, id est, imagines vel sensu, vel intellectu formatae, tantum per accidens ad qualitatem pertinent, aut etiam relatione quadam ad praedicamenta earum rerum, quarum imagines sunt : sic relationes quas rationis vocant, ut dextrum, et sinistrum in columna ».

Dans ses *Dialogistica* de 1602, Goclenius consacre une assez longue discussion au trope comme objet de logique, par exemple dans le cas de la toge comme signe ou métaphore de la paix. Contre ses interlocuteurs Buscher et Piscator, il est affirmatif et étend son analyse au cas particulièrement controversé de la « métaphore » du pain comme corps du Christ. L'Eucharistie en tant qu'*ens rationis* ou comme chimère est évidemment un enjeu crucial pour des philosophes réformés.

Keckermann s'exprime en termes presque scotistes quand il tente de définir quels sont les *entia rationis ficta*, fictifs mais « possibles » : après avoir mentionné le mont d'or, la chimère et les fictions que la *phantasia* engendre par composition, il les admet parce qu'ils réfèrent à des objets de la nature et que celle-ci n'y répugne pas (*non repugnat*) :

Ficta possibilis sunt, suae cum nihil sint, nihil tamen repugnat esse, ut mons aureus, item domus solis, quam 2. Metam. fingit Ovid. ex auro, pyropo, ebore ; item chimaera, et alia figmenta, ac bonae phantasiae, per accidens ad Praedicamenta referuntur earum rerum, ex quibus et secundum quae finguntur in mente, ut mons aureus ad substantiam, quia mons et aurum quorum conceptibus hic mons in phantasia cumulatur, Substantiae sunt : Haec enim et similia ficta semper insinuant, ut Scholastici loquuntur, quandam compositionem, et Entitatem ab anima factam per conjunctionem objectivam eorum ; quae alioquin in rerum natura reperiuntur aut reperiri non repugnat. [1611: 40-41]

La limite varie donc selon les auteurs : inexistante chez Zabarella²⁷, radicale chez Duplex qui ne veut pas des chimères, elle se place entre les deux chez Keckermann qui distingue les *bonae phantasiae* des autres. Les bonnes *fantasies* ne seront pas contradictoires avec elles-mêmes et se référeront à des choses vraies dans la réalité. Ces restrictions amènent ainsi l'auteur à d'importantes exclusions qui renseignent sur ce qu'est la fiction insupportable chez un professeur de philosophie allemand et calviniste, au tournant du siècle. On exclura d'abord les équivoques, puis d'autres propositions absurdes :

Excluduntur plane ab ordine praedicamentali 1 aequivoca ante factam distinctionem. 2 Entia ficta impossibilia. Entia vero (si Entia dici debent) ficta impossibilia sunt, quae ne Deus quidem producere potest, cum implicent contradictionem naturae Dei adversantem ; qualia sunt, Deus creatus, ubiquitas humanae carnis, caro deificata, sacrificium incruentum, meritum operum in homine peccatore, oralis manducatio corporis Christi, universalis selectio seu electio, et aliae ejusmodi malae ac prodigiosae phantasiae, quas optem tam vere ex hominum mentibus exterminari, quam recte eas Logica e suis excludit ordinibus.²⁸

²⁷ La limite de l'*ens rationis* serait tenue par le non-être.

²⁸ *Id.*, (1611 : 41-42) : « En effet les étants (si on doit les appeler ainsi) sont des fictions impossibles, que pas même Dieu ne pourrait produire, quand ils impliquent une contradiction contraire à la nature même de Dieu ; comme, Dieu est créé, l'ubiquité de l'homme en tant que

On voit ici, dans ce mélange d'*adunata* et d'obsessions confessionnelles, les limites de la notion d'intelligible chez le logicien réformé. Il ne s'agit plus comme au Moyen Âge d'examiner en bonne logique si les mulets ou les ânes pouvaient avoir des ailes [Demonet 1993], mais d'extirper de l'esprit humain l'idée même de blasphème. Cette censure de certains *entia rationis* marque l'empiétement sur la *ratio* logique de la *ratio* morale ou religieuse qui avait déjà soulevé des discussions au début du siècle²⁹. Keckermann pouvait cependant penser qu'il avait fait reculer les bornes de l'admissible par rapport à son maître Murmellius dont il cite pour conclure quelques vers beaucoup plus restrictifs :

Porro non possum non adscribere versus Murmellii, qui anno 1513 edidit Isagogen in Praedicamenta non indoctam:

Complexum, consignificans, fictum, polysemon,
Vox Logicae, Deus, excedens, privatio, parsque,
Hac studiose Categoriis non accipiuntur.³⁰

C'est à peu près l'analyse que donne Dupleix un siècle plus tard. En excluant la totalité des chimères, ce qui dépasse et ce qui manque, il évitait les sujets difficiles et litigieux. Cet ensemble était appelé par Canaye « sujets caducs », par opposition aux « sujets nécessaires » :

la Metamorphose d'Ovide, et toutes les fictions poétiques, les livres d'Amadis, Rabelais, et tous tels fatras, sont opposés aux subjects necessaires [...] » [1589 : 301].

Exeunt les montagnes d'or, les sphinx, les romans sentimentaux et *Pantagruel*. Sur le plan religieux Canaye ne donne comme aberration dogmatique que la religion de

chair, la chair déifiée, un sacrifice sanglant, le mérite chez un homme pécheur, la consommation orale du corps du Christ, la sélection ou l'élection pour tous, et d'autres fantaisies mauvaises et prodigieuses, que je préférerais en vérité exterminer des esprits des hommes plutôt que la logique ne les exclue à juste titre de ses parties. » Alsted considérait aussi le purgatoire comme *fictum* (*Logica harmonica*, 1623 : 10).

²⁹ Selon E. J. Ashworth (1974 : 70 *sqq.*), on distingue au début du siècle entre homme irrationnel (ce qui implique une contradiction) et chimère. En revanche chez Marsilius de Inghen, l'impossible est intelligible et peut signifier, ce qui est aussi le cas chez Domingo de Soto, s'il existait un monde où existent les chimères; il en est de même pour l'Antéchrist.

³⁰ « Le complexe, la consignification, le fictif, le polysémique/ Les mots Deus, excédent, privation, et la partie,/ Ne seront pas admis par l'étudiant en Catégories. » Ces vers ne se trouvent pas exactement dans l'édition de 1544, mais il est vrai que Johannes Murmellius pratique dans son *Isagoge* ces exclusions, au nom de la simplicité et du gain de temps. Disciple avoué de Georges de Trébizonde et de Lefèvre d'Étaples, Murmellius est aussi le commentateur de Boèce, l'auteur des *Aurea bonarum artium praeludia* (Deventer, 1504) et ses *Tabulae grammaticales* ont été éditées par Etienne Dolet (Lyon, 1540). Par son exemple, on peut voir que la nouvelle dialectique humaniste n'est pas toujours favorable à l'intégration de la fiction: « Omnis vox rei commentitiae et fabulosae (quam natura non fert) significativa, est a praedicamentis aliena: ut Cerberus, Sphinx, Chimaera, Siren, Cyclops, Harpya, Styx, Acheron. » (1544: 238).

Mahomet. Protestant encore soucieux de réconciliation avec les catholiques, il évite ici les exemples épineux. Les hommes d'ordre et de religion feront front contre la fiction « caduque ».

La résistance française aux *entia rationis* dans leur fonction créatrice était donc, à la fin du XVI^e siècle, encore bien ancrée dans la tradition. Les hommes de lettres et les poètes pouvaient se réclamer impunément du monde des chimères puisque cela n'intéressait guère la philosophie, si l'on excepte les *Poetices* de Scaliger et les interrogations sur le « vraisemblable » poétique. L'opinion de Domingo de Soto, que les ouvrages de fiction puissent avoir un mode d'être dans un monde possible, est envisagée pour la poésie grâce aux nouveaux commentaires de la *Poétique* d'Aristote. Elle n'est pas encore rapprochée du succès remarquable d'*Amadis*, de *Pantagruel* et un peu plus tard, de *Astrée*. La proposition de Montaigne, qui, n'écrivant pas de fiction, assumait pourtant des opinions philosophiques et subjectives, n'est certes pas sans provocation :

Je m'étudie plus qu'autre sujet : c'est ma métaphisique, c'est ma phisique. [1965: III, 13, 1072]

Il faudrait inventer, pour rendre compte de l'originalité de ce projet, une expression comme *ens literaturae* : mais comme il ne faut pas multiplier les *entia praeter necessitatem*, nous préférons avec Montaigne le terme de *fantasie*, qui dénote parfaitement la *res* qu'il a dans l'esprit, y compris l'opinion hérétique.

Ainsi, il semble que les divergences dans l'extension et la compréhension des êtres de raison ont concouru à maintenir leur mise à l'écart dans la tradition philosophique française, même d'inspiration protestante. Les chimères et les romans ont continué à vrombir dans le vide, sans théorie ni doctrine pour les soutenir. En redistribuant les êtres de raison dans le champ des idées, les Messieurs de Port-Royal ont permis de considérer les idées fausses ou chimériques en dehors des limites imposées par la morale et la religion. En se faisant idées, les êtres de raison devenaient neutres. Il revenait au sujet, à cet individu émergent en tant que juge, de les assumer ou de les rejeter.

Références

I. Sources

ALSTED, Johannes Henricus, *Compendium logicae harmonicae, exhibens universum bene disserendi modum juxta principia Peripateticorum et Rameorum celebriorum; distincteque proponens Praecepta selectiora, Canones illustriores, et commentaria brevia...* (2^e éd.), Herbornae Nassoviorum, [1614], 1623.

ARNAULD Antoine, et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'art de penser* [1683], Paris, Flammarion, 1970 (éd. de Louis Marin).

AUBERY (ALBERIUS), Claude, *Organon, id est instrumentum doctrinarum omnium...*, Morgii, Jean Le Preux, 1584.

CAESARIUS, Johannes, voir CLICHTOVE

CANAYE, Philippe, sieur de FRESNES, *L'Organe, c'est à dire l'instrument du discours*, [Genève], Jean de Tournes, [1574] 1589.

CARDANO, Girolamo, *De Subtilitate...*, 1550. Éd. consultée : Bâle, Petrinus, 1560.

CHARPENTIER, Jacques, *De comparatione Platonis et Aristotelis in questione de Ideis et universalibus*, Paris, Jacques Du Puys, 1573.

CLICHTOVE, Josse, *In Terminorum cognitionem introductio...*, 1500 ; commentaire des *Introductiones* de Lefèvre d'Étaples : *Fundamentum logice...*, *ars terminorum...*, Deventer, 1504 ; avec les commentaires de Johannes Caesarius, Paris, Chrétien Wechel, 1534.

CONIMBRES [Jésuites de Coimbra], *Commentarii Collegii Conimbricensis e societate Jesu in universam dialecticam Aristotelis*, 1607 ; édition consultée : Lyon, Horace Cardon, 1610 (2^e éd.).

DUPLEIX, Scipion, *La Logique ou art de discourir et raisonner*, Paris, D. Salis, 1600 ; Paris, Fayard, 1984 (d'après 1603-1607).

FONSECA, Pedro da, *Institutionum dialecticarum libri octo...*, [1564], Lyon, Jean Pillehotte, 1598. Édition et traduction portugaise par Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964.

FONSECA, Pedro da, *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, Rome, 1577.

GOCLENIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Analyses in exercitationes aliquot Julii Caesaris Scaligeri, de Subtilitate, que edictantis ore exceptas Philosophiae studiosis exhibet et communicat M. Johannes Schroderus Suecus*, Marpurgi, Paulus Egenolphus, Typog. Acad., 1599.

GOCLENIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francfort, Veuve Mathias Becker, 1613 ; 1615. Reprint Hildesheim, New-York, G. Olms, 1980.

GOCCLENIUS Rodolphus (GÖCKEL), *Appendices*, Marburg, Paulus Egenolphus, 1602. Appendix III, *Dialogistica*.

GOCCLENIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Resolutio systemati logici majoris in tabellas pleniores, quam quae antehac fuerunt*, Hanovre, apud haeredes Guiliemi Antonii, 1610.

GOTHUTIUS, F. Augustinus, *Gymnasium speculativum*, Paris, Michel Sonnius, [1604], 1605. Contient le *De usitata...* de Hunaeus.

HUNAEUS ou HUNNAEUS, Augustinus, *De usitata apud dialecticos vocum divisione brevis Isagoge, qui est appendix ad Prodidagmata logices*, [1552], dans GOTHUTIUS 1605.

KECKERMANN, Bartholomaeus, *Systema logicae, tribus libris adornatum, pleniore praeceptorum methodo, et commentariis scriptis ad praeceptorum illustrationem et collationem cum doctrina Aristotelis, atque aliorum, tum veterum, tum recentium Logicorum sententiis ac disputationibus*, [1600], Hanovre, apud haeredes Guiliemi Antonii, 1611.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, [1580-1592], éd. de P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

MURMELLIUS, Johannes, *Isagoge in Aristotelis praedicamenta*, Deventer, 1513. Paris, Simon de Colines, 1538. Lyon, Sébastien Gryphe, 1544 (édition consultée).

RUBIO, Antonio (RUVIUS), *Commentaria in universam Aristotelis Dialecticam*, Compluti, ex officina Joannis Gratiani apud Viduam, 1603.

RUBIO, Antonio (RUVIUS), *Logica mexicana*, [1607], Lyon, Jean Pillehotte, 1611.

SCALIGER, Jules César, *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, de Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Paris, Michel Vascosan, 1557.

SUÁREZ, Francisco, *Disputationes metaphysicae*, 1597. Paris, Michel Sonnius, 1605.

TOLEDO Francisco de (TOLET), *Commentaria, una cum quaestionibus, In universam Aristotelis logicam*, Paris, Jacques Du Puys, 1581.

ZABARELLA, Jacopo, *Opera logica, [De natura logicae]*, Venise, 1578. Éditions consultées : 1597, 3e éd ; Francfort, Lazare Zetner, 1608.

ZIMARA, Marco Antonio, *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois...*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1543. Venise, apud Vicentium Valgrisium, 1564.

ZWINGER, Theodor, *Theatrum humanae vitae*, [1565], Bâle, Henricpetrus, 1604.

2. Études

ASHWORTH, Earline J., *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1974.

ASHWORTH, Earline J., « Chimeras and Imaginary Objects : A Study in the Post-Medieval Theory of Signification », *Studies in Post-Medieval Semantics*, Londres, Variorum Reprints, 1985, p. 59-79.

- ASHWORTH, Earline J., « Traditional Logic », dans *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, [1988], 1990.
- BIARD, Joël, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1989.
- COURTINE, Jean-François, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- DEMONET, Marie-Luce, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion-Slatkine, 1992.
- DEMONET, Marie-Luce, « 'Si mon mulet transalpin volait', ou de la vérité en matière de langues », dans *Mélanges offerts à J.-C. Margolin*, éd. Jean Céard, Genève, Droz, 1993, p. 223-235.
- DEMONET, Marie-Luce, « La nouvelle logique française : L'Organe de Philippe Canaye », colloque d'Aix-en-Provence, *Logique et Littérature à la Renaissance*, 1991, Paris, Champion-Slatkine, 1994, p. 89-100.
- DEMONET, Marie-Luce, « Le signe mental dans l'oeuvre de Rabelais », *Cahiers Textuel* 34/44, février 1996, p. 97-111.
- DEMONET, Marie-Luce, « Le signe écrit dans les commentaires scotistes de Pierre Tartaret (1493) », *Duns Scot et la métaphysique classique*, actes du colloque de Clermont-Ferrand, 1996, éd. G. Sondag, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 83, n°1, janvier 1999, p. 85-102.
- GILSON, Etienne, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962.
- KALUZA, Zenon, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins des XIV^e et XV^e siècles*, Bergame, P. Cubrina, 1988.
- KNEALE, William et KNEALE, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, [1962], 1988.
- LOHR Charles H., « Metaphysics », dans *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, [1988], 1990.
- LOMBARDO Mario Gaetano, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1995.
- RISSE, Wilhelm, *Die Logik der Neuzeit*, I, 1500-1640, Stuttgart, F. Fromann, 1964.