

La censure de la fiction et ses fondements philosophiques

Marie-Luce Demonet

CESR, Université François-Rabelais de Tours

Les œuvres de fiction subissent au xv^e siècle un certain nombre de critiques qui ne relèvent pas seulement de la censure politique ou religieuse: romans, nouvelles, dialogues, œuvres théâtrales et «fictions poétiques» posent un problème fondamental lié à leur rapport intrinsèque à la représentation de ce qui n'est pas. Elles ne seraient acceptables qu'au prix d'une «moralisation», grâce à la détermination d'un sens allégorique parallèle au récit inventé, lequel resterait condamné en lui-même. Toutefois, certains philosophes européens ont élaboré, entre Moyen Âge et Renaissance, un statut métaphysique des objets fictifs, acceptant leur modalité d'*étants* spécifiques, «êtres de raison» dans un «monde possible». Cette réflexion théorique ne leur accorde pas pour autant droit de cité, encore moins dans la Cité de Dieu.

Fiction et raison

Jean-Marie Schaeffer, dans sa présentation d'un colloque récent, définit la fiction comme «feintise ludique partagée». ¹ Si la notion de «feintise» convient aussi à la fiction renaissante, la dimension ludique ne va pas de soi. Pour beaucoup de théologiens et philosophes de la Renaissance, la «feintise» est l'objet des plus grands soupçons, comme tout ce qui est ludique, et cette époque où la passion du jeu se développe est aussi celle où l'on écrit beaucoup contre les divertissements considérés comme déshonnêtes. Quant au partage, il doit se faire dans

1. Schaeffer (2007: 1).

des cadres que les idéologies du temps, même si elles se combattent, ont entendu définir et réglementer à l'intérieur des genres autorisés.

Pour la clarté du propos, il importe de définir le terme de «fiction» tel que nous l'utilisons ici: le terme latin de *fictio* est emprunté à la rhétorique par Jean de Garlande pour désigner les figures de la représentation comme la prosopopée,² mais, à cause de la réflexion des philosophes et des théologiens sur les *res fictae*, la notion de fiction devient à la Renaissance un concept métaphysique qui s'exprime d'abord en français par le verbe *feindre*, ou par l'adjectif *feint*. Le substantif «fiction» commence toutefois à traduire ce qu'Horace appelle les *res fictae* dans l'*Art Poétique*: chez son traducteur Jacques Peletier du Mans, la notion de fiction représente le résultat du mélange de choses vraies et fausses que le poète s'autorise.³ Dans le domaine littéraire, nous considérons comme «fiction» l'ensemble des genres recouverts par ce qu'on appelait alors «histoire» feinte, les genres dramatiques comme les «fictions poétiques» (inventions mythologiques que la poésie lyrique pouvait utiliser). Ainsi le roman, la nouvelle (même quand elle prétend s'inspirer d'un fait réel), l'épopée et le théâtre en relèvent, car ils s'opposent d'une part au mode d'énonciation lyrique, d'autre part au vrai de l'histoire attestée ou du traité. Le processus de fiction qui sous-tend ces genres correspond à celui de la *mimésis* aristotélicienne, en relation avec la puissance de représentation innée que possède l'esprit humain. Il est à l'origine de ces genres littéraires, mais ce *feindre*, pour les philosophes insensibles au plaisir de la fiction, n'est ni une proposition valide, ni un objet de la réalité, et se révèle donc potentiellement dangereux.

En outre, le lecteur de la Renaissance devient gourmand en histoires. Non seulement il prend plaisir au déplacement dans un monde irréel par la lecture, mais il est de plus en plus attiré par le «comment» qui relie les choses, les personnages et les événements, y compris lorsque l'intrigue est supposée historique. La renaissance de la logique stoïcienne a fortement contribué à ces habitudes de lecture logiques et non plus seulement chronologiques: la demande de «suites» (de *Gargantua*, de *Pantagruel*, des aventures du Panurge, d'Amadis, de Fiamette...) pouvant se comprendre comme ce qui «s'ensuit» dans l'ordre des conséquences. Grâce à la *synarthesis* des stoïciens, le *nexus* entre la cause et l'effet, l'antécédent et le conséquent tissent la nécessité à l'intérieur même du vraisemblable et constituent l'intrigue, que la redécouverte de la *Poétique* d'Aristote favorise à partir de la seconde moitié du xvii^e siècle.⁴ La *fabula* est constituée de ce *nexus*, tout autant que des personnages inventés. Elle se complique de plus en plus, simulant le hasard derrière lequel se cachent les motivations des héros et les causes externes. Elle enchaîne d'autant plus le lecteur à ces histoires qu'elles l'écartent des vraies préoccupations du chrétien.

2. Chevrolet (2007: 197).

3. Horace (1545: 18): «Les fictions pour plai-

sir emouvoir,/ De verité doivent couleur avoir».

4. Demonet (1998: 1-14).

Dans *L'Idée de fable*, Teresa Chevrolet a mis en évidence cette dimension logique de la *Poétique* lue par les hommes de la Renaissance, ce qui correspond à une nouvelle exigence rationnelle.⁵ L'attente du lecteur en matière d'agencement du récit est stimulée par des éléments de reconnaissance qui révèlent un ordre différé par la *suspense*.⁶ Cet intérêt s'explique aussi par la «technologisation» du texte, laquelle écarte désormais le lecteur des habitudes mentales liées à l'oral, agrégatives et peu soucieuses d'enchaîner les causes et les effets: cette évolution des processus mentaux est accélérée par l'avènement et la multiplication de l'imprimé, facteur d'ordre, de cohérence et d'uniformité.⁷ Cette rationalisation pouvait se mettre au service du vice aussi bien que de la vertu et demandait qu'on la contrôlât.

Souçons

Deux formes particulières de censure apparaissent: l'une, assez connue, est la censure morale qui se développe et pèse de plus en plus lourd à l'âge classique, contre les romans; l'autre, moins évidente, tente de traquer à la racine et jusque dans le cerveau même la regrettable capacité de l'homme à inventer des êtres irréels évoluant dans des mondes eux aussi inventés. Il ne s'agit donc pas seulement de mauvais livres qu'Amyot et beaucoup d'autres auteurs ou traducteurs tentent de sauver en les déclarant utiles,⁸ mais de «mauvaises pensées» ancrées dans la nature même des facultés de l'âme et d'autant plus difficiles à expurger. Cette censure «cognitive», comme on pourrait la nommer, a des fondements métaphysiques et logiques, et c'est précisément dans les textes relevant de ces deux domaines de la philosophie qu'ont été situées les causes du rejet de certains genres de fiction. Si la réflexion sur l'acceptabilité de la fiction date des XIII^e-XIV^e siècles, l'époque-charnière paraît être le tournant du XVI^e et du XVII^e siècle pour la fiction littéraire sujette à la censure: c'est le moment où se publient en France des fictions érotiques narratives modernes qui se distinguent de la poésie obscène et du courant médiéval gaulois, à l'exemple des contes libertins insérés dans le *Moyen de Parvenir* de Béroalde de Verville (1616), ou du rêve orgiaque enchâssé dans le *Francion* de Sorel (1625). Les récits érotiques ne sont pas seuls à défier les censeurs: le roman subit la réprobation dans son principe même de mensonge, tout comme le théâtre, fondamentalement «hypocrite» disaient les pères de l'Eglise. Le succès de ces formes de fiction montre *a contrario* une libération de la fiction au moment où elle est la plus décriée, libération illustrée magistralement par le *Quijote*. Ce moment important est concomitant de la théorie la plus

5. Chevrolet (2007: 29-39).

6. Cave (1988: ch. 2).

7. Ong (1982); Goody (1979, 2007); Charti-

er (2005).

8. Amyot, préface au *Daphnis et Chloé* de Longus (1559).

élaborée de la fiction en philosophie, les *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, en particulier la dispute 54 sur les *Entia rationis*, les «étants de raison».⁹

Mythopathie

Aristote lègue d'un côté une théorie cohérente des étants, dans la *Métaphysique*, et de l'autre une théorie non moins cohérente et durable, celle des signes, verbaux, non verbaux et propositionnels, dans l'*Organon*, mais aussi dans la *Rhétorique* et dans la *Poétique*. La composante aristotélicienne est fondamentale à cause de la théorie de la *mimesis* contenue dans la *Poétique*, mais aussi parce qu'elle est neutre et, pourrait-on dire, «scientifique». Contrairement aux jugements contenus dans les dialogues platoniciens, il n'y pas chez Aristote de jugements critiques sur les éléments qui composent les modes de la connaissance. Aucun mythe, comme celui de la caverne, aucune théorie du «simulacre» ne dévalorise d'emblée le rapport de l'homme au monde, et le constat de l'imperfection humaine encourage au contraire l'étude des sciences et des arts. Les signes ne sont ni bons ni mauvais, ni justes ni injustes, pas plus que les étants. Les catégories de la négation et de la privation, à partir desquelles les étants de fiction seront discutés, ne sont pas *a priori* «mauvaises».

Le sophisme est une erreur, pas une faute. Que l'homme soit aussi un animal politique tenu d'effectuer des choix éthiques, et donc sujet à la censure du politique comme le développe l'*Ethique à Nicomaque*, est une approche bien distincte de la question de la connaissance. En revanche, durant le Moyen Âge chrétien, l'influence du platonisme et le mépris de la chair présent dans la conversion chrétienne de la philosophie font que tout signe est une marque de la Chute, tout signe est une chute dans la chair, à l'exception, bien entendu, de l'incarnation, du texte sacré et des sacrements qui échappent à la malédiction. Avec la Réforme, la réprobation s'aggrave. Si la chair est encore plus méprisée chez les auteurs protestants, les sacrements fondés sur les signes sont soupçonnés de n'être que fiction. Quant aux athées, qu'ils soient un mirage destiné à combattre l'adversaire ou une réalité dès la fin du xvii^e siècle, on sait qu'ils présentent les religions comme des impostures, comme des *fictions*. Les genres de la fiction se chargent ainsi de connotations négatives dans le contexte polémique des réformes religieuses, pour déconsidérer l'adversaire et le renvoyer aux inconsistances des romans.

Les censeurs métaphysiques vont encore plus loin, puisque le principe même de la fiction pose problème. Dans ses excellentes études sur la réception des romans à la Renaissance, Sergio Capello établit les raisons de la «mythopathie» de l'époque et explique que la censure qui porte sur les romans chevaleresques ex-

9. Suárez (1597 pour la première édition à Salamanque; 1605; 2001).

prime le désir de «purger l'imaginaire de ses affects». Or non seulement les affects, mais aussi les représentations du monde devraient, de l'avis des censeurs, être triés.¹⁰ Comment naissent les «mauvaises pensées», et comment censurer ce qui n'est pas, ou pas encore, dit ou écrit? Le censeur ne peut que remonter à partir des effets, à partir de ce qui a été déjà dit ou écrit, en se fondant sur une conception totalisante du langage mental et de son expression: une expression censurable suppose, par inférence de l'effet à la cause, une conception elle aussi censurable.

Fictions poétiques

Les «fictions poétiques» étaient l'objet de la réprobation des censeurs, pour des raisons morales (histoires d'adultère ou amours immorales), religieuses (mise en scène de dieux païens), mais aussi métaphysiques (présentant comme vrais des objets non-existants). Par cette expression de «fictions poétiques» on entendait soit un personnage isolé, mythologique ou inventé, ou bien un ensemble de propositions organisées en récit, en prose ou en vers, ou dans une intrigue théâtrale, mettant en scène des personnages qui ne sont pas autre chose, métaphysiquement parlant, que des êtres fictifs hybrides. Le livre des *Métamorphoses* d'Ovide constitue un ensemble de fictions, puisque l'œuvre met en scène des entités considérées comme les exemples mêmes de l'invention poétique selon Horace: des êtres mythologiques, jusqu'aux plus monstrueux. Mais l'expression «fiction poétique» désigne aussi l'utilisation de la mythologie dans la poésie lyrique, comme chez Du Bellay ou Ronsard. Dans la *Défense et Illustration de la langue française*, Du Bellay met en scène son ennemi, le disciple de Marot, qui dédaignera les hauteurs poétiques de *l'Olive* en les considérant comme des «fictions poétiques», ce qui serait une sorte d'injure.¹¹ Alors qu'il n'est pas très favorable aux romans et rejette ceux de la Table Ronde, tout comme Étienne Jodelle qui les trouve mensongers, immoraux et interminables, Ronsard dit au contraire en suivant Horace que «la fable et fiction est le sujet des bons poètes».¹² Le principal contradicteur de Du Bellay, Barthélemy Aneau, appelle fiction l'art de fabriquer des emblèmes, des allégories, et même des métaphores. Il traduit le titre de son propre recueil d'emblèmes, *Picta poesis*, par «Imagination poétique» et l'introduction à son édition des *Emblèmes* d'Alciat précise ce sens très courant du mot «fiction». Mais, pour les récits inventés, il préfère «histoire fabuleuse» (*Alector*, 1560) et «narration feinte» (préface à la traduction française de *l'Utopie* de Thomas More), en s'inspirant davantage de Lucien.¹³

10. Capello (1997: 53-95).

11. Du Bellay (1549: II, 11).

12. Jodelle dans Colet (1555: *Avis au lec-*

teur); Ronsard (1990: 475).

13. Aneau (1549: préface, 3-4; 1560: 5v); More (1559: préface).

Du point de vue du censeur, il n'y aurait pas de différence entre la lecture de la poésie lyrique mythologisante et celle de romans comme les *Amadis* ou le *Roland Furieux*, exemples fréquents de lectures à ne pas faire, mais le succès de plus en plus grand de ces romans, qu'on pourrait définir comme des «fictions poétiques en histoires», alerte encore davantage la vigilance des hommes de bien. La cohérence du roman et la fascination exercée par une intrigue dont on veut connaître le dénouement constituent une occasion de succomber à la tentation.

Ombre d'étants

Malgré les controverses entre les écoles et les différents «modes de signifier», les traités de logique et de métaphysique médiévales inscrivent les signes dans une conception physio-psychologique de la connaissance, à partir de la tripartition entre les différentes facultés: le *De Anima*, commenté à l'aide de Galien, Averroès et Avicenne et d'autres médecins de tradition arabe «localiste», propose dans ses versions médiévales une répartition entre le *sensus communis*/ la faculté imaginative confondue avec ou distinguée de la *fantasia*/ l'estimative ou cogitative/ et la mémoire, elle-même subdivisée en mémoire à court terme et en réminiscence. Le niveau-clé pour la fiction est la représentation de l'objet fictif par la *phantasia*. Cet objet est appelé *imago*, *species*, *conceptus* ou *conceptum*, *signum mentale*, *terminus mentalis* selon les écoles, et considéré par Guillaume d'Ockham comme un signe naturel puisque l'esprit les construit spontanément à partir des perceptions dans le sens commun: celui-ci opère ce qu'on appelle alors l'appréhension ou processus perceptif. Au début du *Peri Hermeneias*, Aristote énonce succinctement que les images des choses dans l'esprit en sont les *homoiomata*, des «similitudes». Sur le plan métaphysique, que les philosophes médiévaux ont étroitement connecté à l'analyse des facultés de l'âme, ces signes mentaux constituent l'une des deux espèces d'étants, selon Thomas d'Aquin: les *entia rationis* (appelés *entia logica* chez les terministes), qui n'ont pas de réalité hors de l'esprit, par opposition aux *entia realia*, les objets du monde, les *pragmata*. De nombreuses discussions naîtront à propos de la différence de nature entre ces *entia*, pour savoir si les *entia realia* eux-mêmes ne sont pas à distinguer des *entia naturalia*... La réaction nominaliste à ces distinctions en est le rejet, et la légende lui attribue l'invention du «rasoir d'Ockham» (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).¹⁴

Pourtant le débat n'était pas clos au début du xvii^e siècle, au moment où la faveur de la doctrine thomiste auprès des dominicains puis des jésuites fait rebondir la réflexion sur la nature des *entia* et sur la perméabilité entre *phantasia* et intellect. Les puissances respectives de représentation de l'intellect «possible»,

14. Demonet (2002: 177-195).

de l'intellect agent et de la *phantasia* entrent en concurrence dans le processus de création, et même les auteurs réfractaires à l'argumentation scolastique, comme Rabelais, Montaigne ou Cervantès, sont imprégnés de ce vocabulaire. Chez ces pédagogues que sont les jésuites de Coimbra et Suárez, la *phantasia* précède la faculté estimative pour la concurrencer comme pivot cognitif de l'âme. Le pouvoir de l'imagination est tellement reconnu que plusieurs auteurs lui attribuent une capacité d'invention débordant sur les prérogatives de l'intellect: elle est d'autant plus dangereuse qu'elle se trouve déguisée en faculté rationnelle.

Parmi les exemples canoniques de représentations mentales sont l'image de l'ami absent et la métaphore de la montagne d'or (empruntée à Ovide), et le fameux bouc-cerf ou l'hippocentaure d'Aristote. Au cours du Moyen Âge, la chimère devient un cas d'école et l'animal favori des spéculations métaphysiques: «Utrum Chimaera bombinans in vacuo»... dit un titre presque vraisemblable de la Bibliothèque de Saint-Victor.¹⁵ Au moment où, à la fin du xv^e siècle, des rudiments de la psychologie aristotélicienne sont traduits en français, Jean de Champeynac, un familier de Marguerite de Valois, résume ainsi le mécanisme de composition des objets fictifs:

Mais l'imagination estant prinse pour un sens interne, elle comprend les choses en deux façons, à sçavoir simplement, lorsqu'elles sont absentes des sens externes au moyen des images, qui luy en sont rapportées par le sens commun, & conjointement lorsqu'elle unit et compose les choses divisement conçues par les sens externes. Comme quand elle se forge une montaigne d'or, & une chimere, attendu que telles conceptions se touvent composees de plusieurs simples conçeus.¹⁶

Lubomir Dolezel les reconnaît comme les ancêtres de la réflexion sur «les mondes possibles», sans pour autant leur accorder le statut d'objet fictif indispensable à la construction de ces mondes,¹⁷ mais Carlo Ginzburg, dans ses études sur l'imagination historique, rend hommage au caractère fondateur du bouc-cerf aristotélicien. Ce sont les modèles cognitifs de la fiction romanesque.¹⁸

En logique, les *signa* ou *termini* (qui correspondent aux étants métaphysiques) constituent la base de tout énoncé, donc de tout énoncé «fictif». Mais, s'il est facile de supprimer les énoncés, les *signa*, il est beaucoup moins aisé de contrôler les *entia* produits par l'esprit. Ces *entia rationis*, bien négligés par les historiens de la littérature et même de la philosophie de la Renaissance, réapparaissent dans la *Logique et l'art de penser* qui mentionne les «êtres de raison»: une telle résurgence montre que la notion n'avait pas été totalement oubliée pendant la période de réaction anti-scolastique. Un autre ouvrage témoigne de leur retour en grâce: *La logique ou l'art de discourir* de Scipion Duplex, publiée

15. Rabelais (1994: 238).

16. Champeynac (1595: ch. 85, 466).

17. Dolezel (1998: 1). Pour le lien entre fic-

tion, objets fictifs et mondes possibles, voir Demonet (2002; 2005; 2009).

18. Ginzburg (2001: 154).

pour la première fois en 1600, critique à la fois l'expression et la notion. L'auteur lui préfère le syntagme d'«estres intellectuels ou conceptifs»¹⁹ car il conteste la pertinence du mot «raison» pour désigner précisément des êtres aussi peu rationnels que les animaux fabuleux et les chimères. À la même époque, Théophraste Bouju de Beaulieu emploie l'expression «étant rationnel», dont une espèce est constituée par les «étants feints, qu'on nomme aussi chimeriques». Son épais *Corps de toute la philosophie*, publié en 1614, est adressé au jeune Louis XIII dont il est l'aumônier et culmine dans les conseils politiques: c'est le premier corpus aristotélien en français, devant de quelques années le corpus complet de Scipion Duplex (1621), qui le supplantera. Il n'en est pas moins fort intéressant et représente, par son adaptation en langue vulgaire de la philosophie d'Aristote dans sa version thomiste, l'un des jalons de l'histoire de la philosophie pré-cartésienne. Celle-ci est fondée en grande partie sur ce qu'on peut appeler la seconde scolastique française, plus ou moins inspirée par celle des jésuites après un apprentissage du côté de l'humanisme philosophique (Lefèvre d'Étaples, Vivès, Périon et Grouchy, Gouvéa —et Ramus dans une certaine mesure).

Bouju est un prêtre, un protestant converti au catholicisme: il suit globalement les Conimbres, Fonseca et Suárez, et pendant deux ou trois ans polémique avec son ancien coreligionnaire Pierre du Moulin, lequel publie aussi à partir de 1621 des *Éléments de philosophie*, beaucoup plus brefs. La polémique porte en partie sur des questions sémiotiques, non seulement à propos des sacrements, comme souvent, mais aussi des «marques de la vraie église», et sur le caractère inventé, trompeur, des «fictions» papistes. La question de la censure des romans et de la fiction est difficilement séparable, en effet, des enjeux confessionnels de la même époque.

Dans la *Métaphysique*, Bouju reproduit la distinction entre des étants rationnels comme la catégorie de la relation, et les «feints» qu'il définit ainsi:

Les estants feints qu'on nomme aussi chimeriques, lesquels n'ont autre estre que d'estre feints par la phantasie, sont aussi estants rationnels: car combien qu'un tel estant, comme pour exemple un hippogriphes, puisse avoir le fondement des parties dont il est composé en diverses choses, à sçavoir, la teste en un oyseau, le corps en un cheval, et ainsi du reste: neantmoins il n'a point d'estre reel quant à l'assemblément et union de telles parties que l'entendement considere selon la forme, que la phantasie se figure qu'elles ont: et partant l'assemblément de ses parties n'est qu'une relation des unes aux autres, laquelle n'est que rationnelle.²⁰

Il s'agit alors plutôt, ajoute-t-il, d'une «certaine ombre d'estant», traduisant ainsi le «quasi umbrae entium» de Suárez (voir *infra*).

La raison principale du refus logique et métaphysique du feindre est qu'il est *adynaton*, impossible, et pourtant Bouju n'en explique pas clairement la nature

19. Antoine Arnauld et Pierre Nicole (1970: II, 6). Duplex (1984: ch. 7, «Qu'est-ce que S.

Thomas d'Aquin appelle Estant de raison»).
20. Bouju de Beaulieu (1616: 171).

en recourant à la notion de possible. Plus loin dans la *Métaphysique* il définit le possible en distinguant le possible réel (le fait de pouvoir marcher), le possible non contradictoire (penser à deux lunes ou à deux soleils), et l'impossible (ontologique) comme le fait que la taupe voie, que l'homme soit un âne, ou que les anges soient corruptibles. Possibilités que l'on pourrait parfaitement inscrire dans un conte où les taupes ne seraient pas aveugles, ou dans l'*Ane d'or*, ou dans quelque texte hérétique qui méconnaîtrait la vraie nature des anges. Il s'agit pour Bouju d'une nécessité «de supposition». Un autre professeur français de philosophie, aristotélien tardif, Jean Crassot, auteur d'un corpus de philosophie en latin publié en 1616 (Gabriel Naudé le mettait au même rang que Gassendi et Descartes), simplifie ces distinctions et définit la chimère comme «merum rationis ens» en la rapportant à l'impossible «parce qu'on l'obtient dans l'esprit par la pensée et objectivement, puisqu'elle ne serait pas ni ne pourrait être dans la nature, excepté selon une telle pensée» («quod ita in mente per cogitationem & objective, ut neque sit, neque possit esse in natura rerum, saltem tale quale cogitatu»).²¹

Quoi qu'il en soit, l'honnête homme n'a que faire des étants de raison. Scipion de Gramont, avant d'être secrétaire ordinaire du roi (vers 1620), avait publié un *Abbrégé des artifices* (1606) où il déployait son programme de rénovation pour le collège de Saint-Maximin en Provence. Il se défend bien d'y faire figurer l'étude des *entia rationis* et reprend un lieu commun humaniste, tout en témoignant de la vitalité de cette question métaphysique :

Quoy de cest Ens rationis, sans raison, de ces secondes intentions, qui se ne sont ne furent jamais non plus que les Idees de Platon ou les visions de Morphee: & toutefois on n'est toujours qu'après ces chimeres volantes.²²

On ne les cherchera pas non plus chez Montaigne (que Gramont avoue admirer), qui ne disait pas mieux des Idées platoniciennes. Pourtant, le collège de Guyenne n'avait pas dû totalement les négliger: Robert Balfour, qui y enseigne au début du xvii^e siècle, après les générations d'André de Gouvéa et Élie Vinet, en résume la relation avec la fiction. Philosophe éclectique, il rappelle la tradition antérieure transmise par les auteurs ibériques (Cajétan, Soncino, Fonseca, Suárez, les Conimbres), lesquels avaient été formés, directement ou indirectement, par l'école terministe parisienne au début du xvii^e siècle. Il ne nie pas la notion d'*ens rationis*, mais en discute l'extension aux négations et aux privations ainsi qu'à tout ce que l'esprit invente (*fingit*): si les Chimères et le mot Tragalaphus, exemple traditionnel du nom qui ne veut rien dire, sont bien des *figmenta* dépendant d'une opération de l'intellect, ce n'est pas le cas de la privation.²³ Ce semblant d'existence méritait toute l'attention des partisans de la Contre-Réforme.

21. Crassot (1619: 91).

22. Gramont (1606: 139).

23. Balfour (1616: 48).

Modus fingendi

Le colloque *Res et verba à la Renaissance* (Wolffenbüttel) a été l'occasion d'étudier les «modes d'être de la littérature» à partir de cette distinction entre les deux types d'étants (réels et rationnels) chez quelques philosophes de la première modernité. En effet, en décrivant le processus créatif, ces auteurs ont théorisé la fiction de telle sorte qu'ils lui fournissent malgré eux des bases métaphysiques: leur souci de l'éliminer de la logique les a conduits à la définir et c'est chez eux, bien plus que chez les poéticiens, que l'on en déduit le statut par rapport à la vérité et au réel. Ils ne pouvaient pas les rejeter en bloc car il existe des fictions utiles, notamment les fictions juridiques qui permettaient de résoudre virtuellement des cas douteux, et des fictions politiques par lesquelles on s'interrogeait sur les meilleures formes de gouvernement. Une fiction légale authentique apparaît dans le *Tiers Livre* de Rabelais (1546), quand Panurge raconte l'histoire du fou Seigny Joan, qui dénoue le cas juridique du «faquin qui mangeait son pain à la fumée du rôti»: cette fiction rapportée par les légistes a fait jurisprudence.²⁴ Quant à la fiction politique, elle est bien représentée par *l'Utopie* de Thomas More (1516). Mais les fictions gratuites, livrées au pur plaisir de l'invention et sans autre objet qu'elles-mêmes, donneront lieu à des jugements de valeur qui en feront des *entia prohibita*.

Après leur «invention» par Thomas d'Aquin, les étants de raison ont à nouveau agité le monde philosophique européen à partir du xive siècle, avec l'averroïste Matthaeus de Augubio de Bologne²⁵ et diverses discussions sur le *modus intelligendi* des objets fictifs. Sans que cela soit exprimé ainsi, ce que nous appelons fiction serait l'équivalent d'une «modalité», à côté du possible et du nécessaire. Même si des humanistes comme Valla ont refusé de s'intéresser aux transcendants pour leur préférer le vocabulaire de la rhétorique, il n'en a pas été ainsi chez les philosophes des collèges et des universités qui, tout retournant aux textes fondamentaux d'Aristote, n'ont pas pour autant abandonné une notion qui précisément venait de la rhétorique et d'Horace. L'exemple aristotélicien du bouc-cerf rejoignait l'hippocentaure du sophiste Lucien pour relancer la réflexion sur ce qui, dans l'ordre de l'énonciation, étaient des *signa ficta*, et des *entia rationis* en métaphysique.

Le premier traducteur-adaptateur français de *l'Organon* d'Aristote, le juriste protestant Philippe Canaye, qui deviendra conseiller et ambassadeur, énonce dans *L'Organe* (1574-1589) une réprobation logico-métaphysique très nette à l'encontre de ces «fictions poétiques»: la discussion s'engage sur la catégorie de

24. Rabelais (1994: 469-470). Voir Georget (2008).

25. Lambertini (1989); Pinborg (1975); Schmutz (2002; 2006).

la relation dans les *Seconds Analytiques*, pour savoir si cette catégorie relève d'une pure «fiction» ou non. Et, pour distinguer les fictions admissibles comme celle de la relation, qui sont substantielles, de celles qui ne sont que «caduques» ou accidentelles, l'auteur offre l'exemple de fictions pures et inadmissibles. Ce faisant, il entérine le fait que le principe du «feindre» dépasse le niveau du personnage fabuleux pour concerner le récit tout entier:

la Metamorphose d'Ovide, et toutes les fictions poétiques, les livres d'Amadis, Rabelais, et tous tels fatras, sont opposés aux subjects necessaires [...].²⁶

Tout «Rabelais» est appelé «fiction poétique» et «sujet caduc», pour désigner ce qui ne peut pas être l'objet de la logique.²⁷ Canaye hérite d'une lignée d'auteurs globalement nominalistes, sans recourir à la modalité logique du possible, plutôt développée par la tradition scotiste. Sur la même position «intégriste» (c'est-à-dire qui préserve l'intégralité de la substance sans la diviser en deux catégories d'étants), ou strictement humaniste dans le sens où Valla supprime l'*Ens* comme transcendantal, figurent des disciples d'Agricola et de Melanchthon, surtout des théologiens ou auteurs protestants. Philippe Canaye s'est largement inspiré d'un pasteur, Claude Aubery, qui avait paraphrasé l'*Organon* en latin (1577), et, comme son modèle, il se convertira après Henri IV. Scipion Dupleix, pourtant catholique, se tient sur une même ligne que Bartholomé Keckermann et Rodolphe Goclenius, l'auteur du *Lexicon philosophicum* et d'*Appendices* qui traitent de la question.²⁸ Dans le camp des défenseurs d'une possibilité logique de considérer les fictions comme *entia rationis* au moins formellement, figurent les dominicains (thomistes, comme Domingo de Soto et le catalan Verdú), le disciple des jésuites Bouju de Beau lieu, certains franciscains scotistes et divers éclectiques (Jean de Champeynac, Robert Balfour, Jean Crassot). Les jésuites sont eux-mêmes partagés: Pedro da Fonseca exclut radicalement les *entia rationis*, quels qu'ils soient, du domaine de la logique, alors que les Conimbres sont plus mesurés, admettant que les chimères et le sphinx ne renvoient qu'à des concepts dans l'âme; Antonio Rubio (*Logica mexicana*) opte pour une solution scotiste, qui exclut des *entia rationis* les propositions mentales, lesquelles ne peuvent être considérées que «*formaliter*».²⁹

Pourquoi la censure philosophique s'acharne-t-elle sur des objets qui n'existent pas? Dupleix n'admet pas que l'on place dans la même catégorie des «êtres intellectuels» (selon l'autre traduction qu'il donne des *entia rationis*) comme les termes métalinguistiques ou abstraits, et la géométrie, pêle-mêle avec ce qu'il appelle dédaigneusement des «chimères phantasiées». Toutefois,

26. Canaye (1589: 301).

27. Canaye (1589: *Postérieurs analytiques*, I, 7, 301).

28. Goclenius (1602; 1613).

29. Rubio (1611: *Tractatus de entibus rationis*).

il n'est pas si simple d'exclure des entités d'une discipline comme la logique qui concerne les discours et la pensée. Fonseca les renvoie à la métaphysique, et c'est Suárez qui leur donne de véritables lettres de noblesse, bien qu'elles ne l'intéressent pas particulièrement. C'est l'exposé très technique de la *Disputatio* 54, consacrée en entier aux *entia rationis*, où il associe clairement le fictif et le possible.

De l'objet fictif à l'espace imaginaire

L'analyse de Suárez permet à la fois de comprendre le mécanisme de la censure qui pèse sur la fiction et de voir la subtilité qui en permet le sauvetage pour le plus grand bien de tous.³⁰

Le *fictum*, dit Suárez, est une «umbra entium» (I, 3), un *ens rationis* qui n'a pas d'être réel et doit être compris par comparaison avec le réel, comparaison qui fonde la *relatio rationis* (I, 8). Cette relation est une méta-notion souvent exprimée par un «quasi», et elle est elle-même un étant de raison tout à fait acceptable pour le logicien et le métaphysicien (comme chez Canaye). Après avoir posé que l'intellect, cause efficiente, invente (*finxit*) la chimère, *ens* impossible, Suárez admet ensuite que c'est plutôt le travail de l'imagination qui est à l'œuvre, secondée par la volonté. Alors que la montagne d'or n'existe pas mais reste possible, la chimère est, elle, impossible et néanmoins imaginable. Les «dialecticiens» (sans doute les nominalistes et terministes) parlent d'un *ens imaginabile* qui a une extension plus large que l'*ens possibile*, puisqu'il comprend les *entia* impossibles: elles restent *entia rationis* toutefois, car l'imagination humaine participe d'une certaine façon de la faculté rationnelle (II, 18). À partir d'Aristote Suárez admet une proportionnalité *possibile* avec l'*ens reale*, selon une sorte d'habitude. La notion d'imaginable permet d'intégrer l'impossible au possible, au risque d'une contamination majeure: Suárez avoue que là où il y a à la fois un *ens* réel (Pierre) et un *ens* fictif (la chimère) c'est le fictif qui l'emporte car la *relatio rationis* est elle-même fictive (VI, 4).

Dans la section III, Suárez fait intervenir une notion nouvelle où affleure, ou qui est déjà, la théorisation des «mondes possibles», le *spatium imaginarium*, l'espace imaginaire. Les chimères sont constituées *per modum substantiae* —et non par des adjacents— dans cet espace de l'imagination (III, 1), ce qui permet de les distinguer des abstractions, qui peuvent être objets de science, tandis que les *ficta* sont multipliables à l'infini selon leur mode propre. Suárez se demande si cet espace imaginaire est aussi *ens rationis*, de la même façon que la succession imaginaire que nous concevons en dehors du temps réel et qui a la même *ratio*

30. Suárez (1605: 700 *sqq.*).

que lui. L'intellect imagine ou pense quelque chose de proportionnel au réel: les chimères sont organisées avec les mêmes relations de priorité ou de postériorité que les étants réels. Suárez conclut en associant les *ficta* à une «intellectio reflexiva» plus générale, qui rend compte aussi des abstractions, à la fois différentes de l'*ens reale* et construites sur son modèle.

Son raisonnement permettrait de placer dans cet espace imaginaire la reconstitution du passé historique: ainsi les «histoires tragiques» qu'on espère substituer aux romans dans la faveur du public dévot, chez François de Rosset ou Jean-Pierre Camus en France, pourront bénéficier de cette tolérance métaphysique, qui les baptise en tant que quasi-histoires, qu'elles soient avérées ou non, puisqu'elles sont «proportionnelles» à l'histoire vraie. Avec ces histoires bien intentionnées destinées à remplacer l'hagiographie dénoncée à juste titre par les protestants, la Contre-Réforme catholique tire parti de ce nouveau statut de la fiction pour promouvoir le récit pieux, inventé ou arrangé à partir de faits réels.

Entia prohibita

Suárez marque sa tolérance ontologique quand il note en passant, lorsqu'il sauve la fiction chimérique par l'imaginable, que certains considèrent qu'il s'agit d'étants *prohibita*:

Ces étants de raison, [...] sont appelés impossibles, et [...] sont appelés par quelques-uns étants «prohibita». Mais dans ces conceptions l'intellect *ne se trompe pas*, puisqu'il n'affirme pas qu'il en est ainsi dans la réalité, et qu'il conçoit ces choses par un concept simple, dans lequel il n'y a pas de fausseté.³¹

Le traducteur français de ce passage a été gêné par le *prohibita* qu'il traduit par «empêché à être». Or cette interprétation, à priori acceptable par sa volonté de restituer un empêchement ontologique pour la chimère, semble contredite par la phrase qui suit et réfute l'argument de la «fausseté» des chimères: cette réticence conduisait les censeurs logiques, par une sorte de purisme réaliste, à vouloir les exclure des catégories et à imposer cette censure mentale, alors que, selon la perspective de Suárez, rien n'interdit au phénix de voler et de ressusciter dans son espace imaginable.

Ces *entia prohibita* pourraient renvoyer à un autre type de censure, non philosophique. Elle est plus franchement exprimée chez les logiciens protestants, qui encadrent bien davantage l'usage des images et de la fiction. Bar-

31. Suárez (2001: I, 9): «illa entia rationis, quae vocantur impossibilia, et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem concep-

tionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re, sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas.»

tholomeus Keckermann, dans son *Systema logicae* de 1611, distingue entre les *bonae phantasiae* et les *ficta impossibilia*, mêlant le point de vue du logicien à celui du censeur calviniste (plus que luthérien, semble-t-il): les *bonae* sont les fictions non contradictoires, comme les *figmenta* d'Ovide, les chimères, la montagne d'or. Après avoir mentionné rapidement le sophisme des équivoques, il donne une liste fort idéologique pour les secondes, qu'il définit comme celles que Dieu lui-même ne peut créer, car elles contiennent une contradiction. Par exemple un Dieu créé, l'ubiquité de la chair, sa déification, le sacrifice sanglant, le mérite des œuvres chez l'homme pécheur, la manducation du corps du Christ, l'élection pour tous, et toutes ces «malae ac prodigosae phantasiae» qu'il faudrait plus «exterminer» des esprits des hommes que les exclure des programmes de la logique:

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 prodigosae phantasiae, quas optem tam vere ex hominum mentibus exterminari, quam recte eas Logica e suis excludit ordinibus.³²

Dans sa formulation, le théologien reconnaît qu'entrer dans les cerveaux pour limiter l'imagination hérétique est peu envisageable. Ce type de censure mentale n'est pas récent, et Keckermann s'appuie sur le cours de logique de son maître Murellius, publié en 1513. Effectivement Murellius (qui se réclame de Lefèvre d'Étaples) avait exclu du domaine des prédicaments (donc de la logique) les polysèmes (*sic*) et les «voces commentitiae et fabulosae», que la nature ne produit pas: Cerbère, le Sphinx, la Chimère, les Sirènes, le Cyclope, les Harpies, le Styx et l'Achéron.³³

Les terministes parisiens avaient contourné le problème autrement. Pierre d'Ailly, puis John Mair qui avait formé plusieurs jésuites et dominicains, espagnols ou portugais, dans les années 1510-1520, avaient étendu la catégorie du temps au possible et au fictif à partir des catégories temporelles (par «ampliation»).³⁴ Leur accorder une temporalité ne leur attribue en rien une réalité et la chimère nominaliste reste un objet «impossible», alors que le courant scotiste accorde une «réalité» (au sens scotiste du terme) au possible non réalisé, qui est considéré *formaliter*: ainsi, le passé est constitué de possibles non réalisés et non plus seulement, comme chez Aristote, d'événements nécessaires. La conception de Scot établit une symétrie entre les deux dimensions du temps et

32. Keckermann (1611: 41-42).

33. Murellius (1544: 238).

34. Ashworth (1985: 59-79) et Biard (1985: 265-283).

ouvre la perspective d'une contingence du passé.³⁵ Pour prolonger les analyses d'E. J. Ashworth et J. Biard, nous suggérons qu'il s'agit là de la reconnaissance philosophique d'un «possible passé», celui des historiens inventifs et des auteurs de tragédie. Le fictif et le passé sont, comme le futur, des possibles «non réalisés»: il n'y aurait pas de différence —métaphysique— entre imaginer un événement de façon totalement fictive, et l'imaginer existant dans le futur, ou dans le passé, alors qu'il ne s'est pas (ou pas encore) produit. Les êtres de raison «possibles» et «imaginables» permettent de ne pas limiter la toute-puissance divine, ce dont profite indirectement la toute-puissance du créateur de fiction.

Tout est *fictum*

Enfin, les attaques contre la fiction métaphysique peuvent venir d'un autre côté, celui des sceptiques, qui ont aussi leur propre censure. La promiscuité entre des êtres de raison acceptables comme les objets mathématiques et les abstractions d'une part, et le monstre Chimère d'autre part, a produit non seulement une radicalisation de la censure, mais aussi une extension dans l'autre sens. Pour les sceptiques, les abstractions et les universaux sont tout autant des *ficta* que les *figmenta* des poètes. Ils se moquent des concepts aristotéliens et des idées platoniciennes, images déformées et *ficta*. Personne n'a touché de métaphore ni contemplé en face des «êtres de raison», pas plus qu'en Utopie les habitants n'ont la moindre idée des «secondes intentions» ou de «l'homme commun». ³⁶ Ces arguments, adaptés de Sextus Empiricus, sont repris par le philologue ultraciceronien Mario Nizzolio (*De veris principiis*, 1553, commenté par Leibniz), qui nie jusqu'à l'existence des concepts: il n'y a que les choses et les mots, sans aucun intermédiaire. ³⁷ Le médecin-philosophe Francisco Sanches renchérit dans le *Quod nihil scitur* (1581): ³⁸ le vocabulaire philosophique n'est que *figmentum*, *fictum*, *chimaera*. Montaigne, qu'il l'ait lu ou non, n'est pas loin de cette position radicale, qui mêle arguments métaphysiques et physiologiques puisqu'est mise en cause la frontière entre imagination et intellect. Inspirée de l'averroïsme, cette analyse offre à la fiction un rôle exorbitant (puisqu'elle envahit tout) et en contredit le sauvetage métaphysique: l'imagination y joue un rôle déterminant sans qu'il soit pour autant nécessaire d'y associer des mondes ou des espaces puisque les objets fictifs ne sont que du discours.

Bien loin de ce «linguistic turn» qui déstabilise tout rapport au réel, les jésuites et les autres moralistes condamneront le roman sentimental, satirique ou merveilleux pour mieux favoriser les fictions dévotes ou les faits divers retra-

35. Normore (1982: 369).

36. More (1559: 57v).

37. Nizzolio (1553: 82).

38. Sanches(1581:15sqg);Demonet(2007:7-24).

vallés pour l'édification des fidèles. Les artisans de la Contre-Réforme ne pouvaient pas ignorer le très grand intérêt que représentaient les narrations fictives pour la conversion, car elles étaient considérées comme des arguments affectifs au même titre que les images contestées par les protestants. D'où l'importance de l'autorisation préalable et de l'*imprimatur* qui transforment le récit fictif en *exemplum*. Aussi faux que les mythes platoniciens, ces récits n'en étaient pas moins utiles dans le cadre de ce grand texte oratoire qu'est le discours de conversion: le caractère fictif de l'*exemplum* n'affecte en rien le tissu argumentatif dévot, isolé comme il l'est par son statut de parabole, renouvelant pour la fiction moderne le procédé de moralisation appliqué depuis si longtemps à Ovide et à Homère. La fiction encadrée par la modalité de l'utile («ce que vous allez lire est faux, mais c'est vrai parce que cela vous conduit au bien») est sauvée de l'enfer. Il n'en est pas du tout de même pour les fictions littéraires et plaisantes, au statut indéfini, mal protégées par des préfaces ambiguës de traducteurs ou d'auteurs qui proclament leurs bonnes intentions.

Bien que l'iconoclasme soit résolument hostile aux fictions littéraires comme aux autres ressources de l'imagination, c'est pourtant dans le terreau protestant qu'apparaît l'un des mythes les plus extraordinaires des temps modernes, la *Prodigieuse histoire du docteur Faust*. Il est présenté comme une histoire vraie, notamment par son traducteur français, Pierre-Victor Palma-Cayet (1598), lui aussi transfuge du protestantisme, qui l'offre au public comme un vaste sermon destiné à inquiéter les consciences rebelles. À l'instar des jésuites bien intentionnés, il ouvre la boîte de Pandore de la fiction moderne, impossible à contrôler dans son irrésistible attrait.

Bibliographie

- ANEAU, Barthélemy, (éditeur et traducteur), *Emblemes d'Alciat: de nouveau translatez en françois, vers pour vers, jouxte les latins, ordonnez en lieux communs avec briefves expositions et figures nouvelles appropriées aux derniers emblemes*, Lyon, Guillaume Rouillé, 1549.
- ANEAU, Barthélemy, révision de la traduction de *l'Utopie* de T. More: voir More, 1559.
- ANEAU, Barthélemy, *Alector, histoire fabuleuse, traduite en françois d'un fragment divers trouvé non entier mais entrerompu & sans forme de principe*, Lyon, Pierre Fradin, 1560.
- ARNAULD, Antoine et NICOLE, Pierre, *La Logique ou l'art de penser* (1683), éd. Louis Marin, Paris, Flammarion, 1970.
- ASHWORTH, E. J., «Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification», *Studies in Post-Medieval Semantics*, Londres, *Variorum Reprints*, 1985, pp. 59-79.
- AUBERY, Claude, *Organon, id est instrumentum doctrinarum omnium...*, Morgiis, Jean Le Preux, 1584.
- BALFOUR, Robert, *Commentarii R. Balforei in Organum Logicum Aristotelis*, Bordeaux, S. Millanges, 1616.
- BIARD, Joël, «La signification d'objets imaginaires dans quelques textes anglais du XIV^e siècle (Guillaume de Heytesbury, Henry Hopton)», *The Rise of British Logic*, éd. P. Osmond Lewry, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985, pp. 265-283.
- BOUJU DE BEAULIEU, Théophraste, *Corps de toute la philosophie*, Paris, Denis de La Nouë, 1614 (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr).
- CANAYE, Philippe, *L'Organe, c'est a dire l'instrument du discours*, Genève, Jean de Tournes, 1589 [privilege de 1574, achevé d'imprimer de 1582] (transcription en cours de publication sur www.bvh.univ-tours.fr).
- CAPPELLO, Sergio, «Letteratura narrativa e censura nel cinquecento francese», *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, éd. Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 53-95.
- CAVE, Terence, *Recognitions*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- CHAMPEYNAC, Jean de, *Physique françoise, explicant universellement la cognoissance de toutes choses natureles*, Bordeaux, S. Millanges, 1595.
- CHARTIER, Roger, *Inscrire et effacer: culture écrite et littérature (XIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2005.
- CHEVROLET, Teresa, *L'idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.
- COLET, Claude, *L'histoire palladienne, traitant des gestes et généreux faitz d'armes et d'amours de plusieurs grandz princes et seigneurs*, trad. Claude Colet, préface d'Etienne Jodelle, Paris, J. Dallier, 1555.

- CRASSOT, Jean, *Totius philosophiae peripateticae corpus absolutissimum*, Paris, François Huby, 1619.
- DEMONET, Marie-Luce, «La fiction comme ‘chimère’ chez Montaigne et Sanchez», *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, 46-2 (2007) 7-24.
- DEMONET, Marie-Luce, «La sémiotique stoïcienne à la fin du xvii^e siècle: l'article *Signum* de Goclenius», *Aspects du néostoïcisme à la fin de la Renaissance*, colloque de Tours, org. Pierre Maréchaux, 1998, à paraître dans *Sémiotique renaissante*.
- DEMONET, Marie-Luce, «Les êtres de raison, ou les modes d'être de la littérature», *Res et Verba in der Renaissance*, éd. Eckhart Kessler et Ian MacLean, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, Wolfenbüttel, 2002, pp. 177-195.
- DEMONET, Marie-Luce, «Les mondes possibles des romans renaissants», *Le Roman français au xvii^e siècle, ou le nouveau d'un genre dans le contexte européen*, éd. M. Clément et P. Mounier, Presses universitaires de Strasbourg, 2005, pp. 121-143.
- DEMONET, Marie-Luce, «Objets fictifs et ‘êtres de raison’, locataires de mondes à la Renaissance», séminaire de F. Lavocat sur «Les Mondes possibles», Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 125-146.
- DOLEZEL, Lubomir, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- DU BELLAY, Joachim, *Deffence et illustration de la langue françoise*, Paris, Arnoul l'Angelier, 1549 (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr)
- DUPLEIX, Scipion, *La Logique, ou art de discourir et raisonner* (1600), éd. R. Ariew (d'après l'éd. de 1607), Paris, Fayard, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», 1984.
- GEONGET, Stéphan, «Fiction littéraire et *fictio* juridique: Seigny Joan (*Tiers Livre*)», *Droit et justice à la Renaissance*, éd. J.-P. Pittion, Paris, Champion, 2008, pp. 137-152.
- GINZBURG, Carlo, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, (1998) 2001.
- GOCLINIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Appendices*, Marburg, Paulus Egenolphus, 1602.
- GOCLINIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francfort, Veuve Mathias Becker, 1613, 1615 (reprint Hildesheim, New-York, G. Olms, 1980).
- GOODY, Jack, et PRIVAT, Jean-Marie, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007.
- GOODY, Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, (1978) 1979.
- GRAMONT, Scipion de, *Abbregé des artifices. Traictant de plusieurs inventions nouvelles: & surtout d'un secret, & moyen exquis pour entendre & comprendre quelle langue que ce soit dans un an; mesme la Latine & la Grecque qui sont les plus nécessaires*, Aix, Jean Tholosan, 1606.

- HORACE, *L'Art Poétique d'Horace*, traduction de Jacques Peletier du Mans, Paris, 1545 (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr).
- 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 a disputationibus* (1600), Hanovre, apud haeredes Guiliemi Antonii, 1611.
- LAMBERTINI, Roberto, «Resurgent entia rationis. Matthaëus de Augubio on the object of logic», *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin*, 59 (1989) 3-60.
- LONGUS, *Les Amours pastorales de Daphnis et de Chloé*, trad. Jacques Amyot, Paris, V. Serenas, 1559.
- MORE, Thomas, *La Republique d'Utopie, par Thomas Maure, ... oeuvre grandement utile & profitable, demonstrent le parfait estat d'une bien ordonnée politique, traduite nouvellement du latin en françoys* [par Jean Leblond, revue par Barthélemy Aneau], Lyon, Jean Saugrain, 1559.
- MURMELLIUS, Johannes, *Isagoge in Aristotelis praedicamenta* (1513), Lyon, Sébastien Gryphe, 1544.
- NIZZOLIO, Mario, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, libri IIII. In quibus statuuntur fere omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnibus dialecticorum et metaphysicorum principiis falsis* (1553), éd. Q. Breen, Rome, Fratelli Bocca, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, (1956) 1968.
- NORMORE, Calvin, «Future contingents», *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 358-381.
- ONG, Walter J., *Orality and literacy: the technologizing of the word*, London - New York, Routledge, (1982) 1991.
- PELETIER DU MANS: voir HORACE
- PINBORG, Jan, «A note on some theoretical concepts of logic and grammar», *Revue internationale de philosophie*, 29-113 (1975) 286-296.
- RABELAIS, François, *Le Tiers Livre de Pantagruel* (1546) (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr), *Ceuvres complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1994.
- RONCARD, Pierre de, *Abrégé de l'Art poétique français* (1565), *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, éd. F. Goyet, Paris, Le Livre de Poche, 1990, pp. 466-487.
- RUBIO, Antonio, *Logica mexicana* (1607), Lyon, Jean Pillehotte, 1611, avec le *Tractatus de entibus rationis*.
- SANCHES, Francisco, *Quod nihil scitur*, Lyon, S. Gryphe, 1581.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, Présentation de la Journée d'études du Centre de Recherche sur les Arts et le Langage (CRAL-CNRS), organisée par Annick Louis, Jean-Marie Schaeffer, Sebastian Veg, Paris, 15 juin 2007, EHESS, Fabula (fabula.org).

- SCHMUTZ, Jacob, «L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique», *Etudes Philosophiques*, 124 (2002) 51-81.
- SCHMUTZ, Jacob, «Qui a inventé les mondes possibles?», *Les Mondes possibles, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* n° 42, Presses Universitaires de Caen, 2006, pp. 9-45.
- SUÁREZ, Francisco, *Disputationes metaphysicae* (1597), Paris, Michel Sonnius, 1605.
- SUÁREZ, Francisco, *Les êtres de raison: dispute métaphysique LIV*, texte latin présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, J. Vrin, 2001.