

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

08/02/2006

Lire Spinoza aujourd'hui (2)

Présentation par P. Macherey de l'ouvrage de Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et les signes, La genèse de l'imagination*

(éd. Vrin, coll. « Nouvelle Bibliothèque de philosophie », 2005)

En passant, au sujet du « point aveugle » que représente, dans le parcours de l'*Ethique* le problème de l'émergence du singulier à l'intérieur de l'ordre universel que constituent la substance et ses attributs, problème rendu particulièrement aigu et ardu par l'impossibilité de déduire de manière continue le fini de l'infini, de la manière dont le font les doctrines émanatistes, Lorenzo Vinciguerra fait la remarque suivante :

« Il n'est pas d'itinéraire philosophique si balisé qui ne réserve sa part de difficulté et d'épreuves, qui ne demande à l'itinérant d'essayer *par nécessité* de tracer son propre chemin, de voir par lui-même, et non simplement de se limiter passivement à suivre du regard. Tel est l'effort (et le risque) congénital à toute lecture philosophique. Ce n'est en rien retrancher de la lumière cristalline de l'*Ethique* que de scruter ses parts d'ombre, sans lesquelles elle ne saurait briller avec tant d'éclat. »
(*Spinoza et les signes, La genèse de l'imagination*, éd. Vrin, coll. « Nouvelle Bibliothèque de philosophie », 2005, p. 102)

Cette remarque peut être étendue à d'autres aspects de la doctrine, comme celui sur lequel Lorenzo Vinciguerra fixe principalement son attention, la question du signe, qu'il présente comme étant au cœur de la genèse de l'imagination, dont Spinoza a fait le tout premier genre de connaissance. Le fait de soumettre une telle question à un traitement suivi, sans du reste l'autonomiser par rapport à l'ensemble de la doctrine, ne va pas de soi, et requiert qu'il ait été reconnu indispensable de se tracer à ses risques et à ses frais un chemin dans l'épaisseur compacte et complexe de l'œuvre et de ses raisonnements, en y prélevant, sur le modèle d'une coupe histologique, une surface d'exploration qui en pénètre l'intime profondeur, en sonde certains arrière-plans qui, sans être à proprement cachés, demeurent encore peu ou mal connus, et appellent un supplément d'explication. Ceci permet de s'arrêter sur certaines prises de position de Spinoza dont le caractère lapidaire a pu faire sous-estimer l'importance, et d'effectuer à leur égard une opération de grossissement, comme si on les regardait à travers l'oculaire d'un microscope qui en révèle les particularités essentielles :

« Une lecture « rapide » du texte ne doit pas faire oublier les richesses que l'examen attentif de sa texture peut réserver. Chaque proposition n'est pas seulement la note d'une pensée rapide, qui risque parfois de n'être que le reflet d'une lecture hâtive, elle a comme telle son espace sémantique propre. Une proposition ne se résume jamais exactement à une autre. Chaque théorème définit sinon un seul objet, du moins l'un de ses aspects. Il y a donc bien, comme le disait Deleuze, plusieurs « vitesses » de lecture de l'*Ethique*. Elles ne sont ni en concurrence, ni exclusives l'une de l'autre ; elles doivent plutôt s'éclairer mutuellement, et contribuer ensemble à faire vivre le texte. » (p. 171)

Faire vivre le texte, c'est donc y découvrir de nouveaux parcours, qui peuvent à l'occasion revêtir l'allure de chemins de traverse, ou de ce que Fernand Deligny appelle des

« lignes d'erre ». Se tracer un chemin, c'est aussi s'orienter, dessiner la ligne d'un sens, bref s'engager du même coup sur la voie d'une interprétation, notion qui se trouve justement au centre de la démarche de Lorenzo Vinciguerra, puisqu'elle se propose d'élucider les conditions dans lesquelles des signes se prêtent à être interprétés, entreprise caractéristique de la connaissance de premier genre.

Or le discours que Spinoza tient en philosophe n'est précisément lui-même, en tant que discours fait d'énoncés composés dans un certain langage, et dans une certaine langue, qu'un arrangement de signes, qui demande à être interprété, tout en posant en lui-même, sous une forme autant que possible nécessaire, les conditions de son interprétation, ce qui requiert une attitude rationnelle de pensée n'adoptant pas à l'égard du premier genre de connaissance une position uniment répulsive. Dans la toute dernière page de son livre, Lorenzo Vinciguerra écrit :

« Pour qui n'a d'yeux que pour l'essence transparente des idées et le ciel étoilé de la pensée pure, le signe paraîtra, en tant que lieutenant, une figure subalterne, méprisable. Sans doute n'y verra-t-il que des raisons de se méfier, et s'empressera de dénoncer ses effets trompeurs et son infidélité. Pourtant, le corps ne ferait pas un seul geste sans ses indications, la pensée pas le moindre pas sans son aide. » (p. 300)

À la tentation de diaboliser le signe, ce qui revient à rejeter l'imagination hors de l'ordre de la connaissance, en opposition à ce que Spinoza déclare expressément en présentant celle-ci comme premier genre *de connaissance*, il convient d'opposer la décision, non de revaloriser celui-ci dans l'absolu, aveuglément, mais d'en analyser lucidement les mécanismes, d'en sonder les origines et les causes, de manière à mieux marquer les limites dans lesquelles peut lui être assigné un rôle utile, indispensable au bon fonctionnement de l'âme, dans lequel le corps est simultanément impliqué.

Ceci fait ressortir l'importance, mais aussi la difficulté, du problème de l'interprétation des signes qui, abordé de manière inédite par Spinoza, devient, au-delà du traitement spécifique qu'il lui a appliqué à propos de la lecture de l'Écriture Sainte (auquel ont été consacrées les séances des 29/10, 5/11, 12/11, 19/11 et 26/11 2003 de « La philosophie au sens large »), un problème philosophique majeur, qu'il n'est pas permis d'ignorer si on veut maîtriser complètement le contenu global de son message. L'une des caractéristiques de la philosophie de Spinoza est d'ailleurs qu'elle-même appelle, et supporte, une multiplicité d'interprétations qui, par leur diversité justement, sont l'indice de sa richesse spéculative : par exemple, il y a le Spinoza philosophe nécessitariste de la substance, qui est au centre de la lecture proposée par Gueroult, il y a le Spinoza philosophe de l'expression et de la puissance désirante du *conatus*, qui est au centre de la lecture proposée par Deleuze, il y a le Spinoza penseur éthique du devenir actif, dont nous venons de prendre connaissance en examinant au cours de la précédente séance le livre de Pascal Sévérac ; à cette liste, qui n'est pas exhaustive, il faut ajouter le Spinoza philosophe du signe et de son interprétation que révèle le travail de Lorenzo Vinciguerra, qui s'ajoute aux lectures précédentes sans prétendre les invalider, mais leur apporte au contraire un surcroît de valeur et de sens.

Précisons : s'intéresser au statut de l'imagination dans le système de pensée de Spinoza n'a rien d'original en soi, et de nombreux ouvrages ont déjà été consacrés à cette question, parmi lesquels on peut citer, entre autres, *Ars imaginandi, Apparenza et rappresentazione in Spinoza* de Filippo Mignini (1981), *Spinoza et l'imaginaire* de Michèle Bertrand (1983) et *Imagination et religion chez Spinoza, La potentia dans l'histoire*, de Henri Laux (1993). Ce qui est neuf, et constitue l'apport propre de Lorenzo Vinciguerra aux études spinozistes, c'est d'expliquer la genèse de l'imagination en la ramenant au problème général de l'interprétation des signes : ceci revient à extraire des textes de Spinoza les éléments d'une sémiotique et d'une herméneutique, les deux étant rigoureusement coordonnées entre elles, aspect de la doctrine qui, jusqu'ici, n'avait pas prioritairement retenu l'intérêt des commentateurs. Ces éléments ne sont nullement dissimulés dans l'œuvre de Spinoza, où ils se

présentent de façon tout à fait explicite, quoique à l'état dispersé, dans quelques passages très concentrés du *De Intellectus emendatione*, du *Tractatus theologico-politicus*, et de la deuxième partie de l'*Ethique*, pour n'évoquer que les principaux : le travail effectué par Lorenzo Vinciguerra consiste à collationner entre eux ces passages, à en développer le contenu en les éclairant les uns par les autres, de manière à rendre manifeste l'existence, chez Spinoza, d'une théorie cohérente et consistante du signe et du processus de la signification, qui, une fois mise en évidence, ne constitue pas un à côté de sa philosophie, un aspect subsidiaire ou une application de celle-ci pouvant à la rigueur être négligés, mais un pôle de réflexion ayant valeur à part entière, dont la prise en compte l'éclaire en totalité d'une lumière transversale, ou comme en coupe, pour reprendre la métaphore qui vient d'être utilisée.

Du même coup, il devient possible de mieux comprendre comment, en posant les bases de cette sémiotique et de cette herméneutique dont l'allure est sans équivalent à son époque, celle que Foucault a caractérisée comme étant l'âge de la représentation et de sa structure dédoublée, qui cantonne le signe dans la position de « lieu-tenant » (une chose pour une autre), Spinoza constitue une anomalie, et développe une position philosophique singulière, décalée par rapport à son temps et à certains égards considérablement en avance sur lui, qui peut à bon droit nous apparaître de ce fait comme contemporaine, davantage en tous cas que celles défendues par d'autres philosophes classiques, comme Hobbes, Descartes, Malebranche ou Leibniz. De cette « modernité » de Spinoza, Lorenzo Vinciguerra rend compte en particulier en rapprochant la sémiotique qu'il lui restitue de celle de Peirce, avec son paradigme ternaire, qui rompt avec le face à face traditionnel du signe et du sens, du signifiant et du signifié, caractéristique de ce que Chomski a appelé les « linguistiques cartésiennes ». Sur ce point, Spinoza, incontestablement, innove, ce qui l'amène à développer une conception physique et corporelle, naturelle et nécessaire, dynamique et active du signe, trois points cruciaux sur lesquels il faut à présent revenir en prenant appui sur les analyses qu'en propose Lorenzo Vinciguerra.

Tout d'abord, est remarquable l'entreprise de ramener le signe à ses bases physiques et physiologiques telle qu'elle est conduite, sous une forme extrêmement ramassée, à partir de l'abrégé intercalé par Spinoza entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie de l'*Ethique*, qui précède la théorie de l'imagination développée dans les propositions suivantes, théorie à laquelle il fournit ses prémisses. Imaginer, en effet, est un mécanisme mental dont le fonctionnement repose sur le fait que l'âme est idée d'un corps existant en acte, selon la définition qui en a été introduite et justifiée dans la proposition 13. Or qu'est-ce qu'un corps existant en acte ? C'est une organisation corporelle disposée par sa structure et par son histoire à affecter d'autres corps et à en être affectée, à l'occasion des incessants échanges qu'elle entretient avec son milieu d'existence. C'est en effet une illusion que de considérer le corps comme un système que sa constitution ou configuration interne refermerait sur lui-même, à la manière d'une nature donnée une fois pour toutes en l'état, et par là même existant indépendamment des autres avec ses caractéristiques propres, à la manière d'une substance autonome, comme le conçoit encore un Descartes, qui ramène le corps à son plan tel que celui-ci peut être reconstitué préalablement aux modalités concrètes de son fonctionnement et des interactions avec d'autres corps générées par ce fonctionnement : le fait mis en valeur par Spinoza que le corps existe en acte, donc dynamiquement, le soustrait au statut d'une simple chose dont la réalité serait en droit isolable de tout ce qui lui arrive, et oblige à le considérer davantage comme un processus, c'est-à-dire comme une forme dont la réalité individuée se situe, et autant que possible se maintient, c'est-à-dire résiste aux tentatives en vue de la détruire, à l'intersection de tous les rapports qu'elle est susceptible d'entretenir avec d'autres choses, selon ce qu'elle en reçoit et ce qu'elle leur donne, donc selon qu'elle en est affectée ou qu'elle les affecte. A ce corps, qui n'est pas seulement corps organique, dans la mesure où

il ne se ramène pas à son organisation, à sa « machine » dirait-on dans le langage de Descartes, Pascal Sévérac, dans son livre sur *Le devenir actif chez Spinoza* que nous venons d'étudier donne le nom de « corps affectif », entendons par là disposé à affecter et à être affecté au fil des événements qui se succèdent au cours de son existence en acte et caractérisent sa manière propre de se comporter : ceci justifie, notons le en passant, l'intérêt porté à Spinoza par les psychologues du comportement.

La forme qui constitue la nature propre du corps n'est donc ni purement active ni purement passive, mais les deux à la fois ; elle n'est ni un intérieur replié en soi, ni un extérieur livré à toutes les contraintes qui menacent de l'investir, mais les deux à la fois : et elle tire sa complexité du caractère relationnel attaché à son existence en acte, renégociée à chaque instant, qui, dirait-on dans un autre langage que celui de Spinoza, définit son « être au monde », propre à ce que lui-même appelle une « partie de la nature », partie qui ne peut être définitivement détachée du tout auquel elle appartient et relativement auquel elle existe et continue à le faire, suivant l'élan de son *conatus*. En effet, le corps ne se conserve pas tout seul, par ses forces propres, mais en s'aidant des échanges qu'il entretient en permanence avec d'autres corps, échanges sans lesquels il serait incapable de sentir même son existence, c'est-à-dire de se savoir exister, en tant que corps qui est l'objet d'une idée, cette idée étant l'âme, qui, rappelons-le, est « la même chose » que le corps, quoique conçue sous un attribut différent qui est, non plus l'étendue, mais la pensée.

C'est la raison pour laquelle l'âme en tant qu'elle imagine se situe au plus près de ce qui arrive au corps, des multiples accidents qui se produisent au cours de sa vie et constituent proprement ses « affections », affections qui ne sont d'ailleurs que des affections d'affections puisque le corps est lui-même et n'est rien d'autre déjà qu'une affection, c'est-à-dire une réalité modale insérée dans le réseau indéfini de causes et d'effets à l'intérieur duquel prennent place toutes les existences finies. Imaginer, c'est en quelque sorte épouser au fur et à mesure qu'ils se produisent les aléas de la vie du corps, corps dont de toute façon, quel que soit son mode de fonctionnement, l'âme ne se sépare jamais, ce qui n'exclut pas cependant qu'elle puisse réaménager la relation étroite que, en tant qu'idée du corps ou idée de corps, elle entretient avec lui, par exemple en prenant une plus grande distance par rapport aux accidents qui jalonnent son existence en acte et en recomposant les idées particulières qu'elle a formées à l'occasion de ces accidents, ce qui caractérise en propre le travail de l'intellect, travail qui peut aussi prendre la forme d'un retour de l'imagination sur elle-même lorsque, cessant de procéder « simplement » (*simpliciter*), c'est-à-dire bêtement, elle s'emploie à opérer « de façon plus vive et plus distinctement » (*magis vivide et distinctius*), donc intelligemment, ce qui, explique Spinoza au début de la cinquième partie de l'*Ethique*, constitue un premier pas dans le processus de libération de l'âme.

Ce qui arrive au corps, pour autant qu'il existe en acte selon les conditions qui viennent d'être précisées, ce sont tout d'abord des « traces » (*vestigia*), qui font de lui une sorte de corps écrit, raturé dirait Derrida, dans lequel sont imprimées, et par là conservées, les marques laissées par tous les accidents liés à ses rencontres avec d'autres corps, marques dont aucune ne se perd et qui finissent par se recouvrir ou se superposer comme si elles subsistaient à la surface d'un palimpseste : ces marques sont corporelles, puisqu'elles sont du corps ou tracées dans le corps, sans être elles-mêmes véritablement des corps, puisqu'elles n'ont pas de réalité séparée par rapport au corps dont elles reconfigurent de manière indéfiniment variée la constitution en y ouvrant leurs plans d'inscription, qui dessinent autant de « figures » (*figurae*) de la forme du corps. Ces traces, dont, au départ, les causes sont strictement mécaniques, ne sont pas, du moins pas encore, des signes, mais ce sont elles qui sont à l'origine de leur formation, ce qui fait d'elles les éléments de base de la genèse de l'imagination, genèse dont les conditions primordiales sont donc organiques et relèvent de la vie du corps. Pour que ces traces se transforment en signes, il faut d'abord qu'elles deviennent

des « images » (*imagines*), qui témoignent du fait que le corps a été à un certain moment en contact avec un ou plusieurs autres corps, qui lui restent ainsi « présents » à travers les marques qu'ils ont laissées en lui ou sur lui : l'image, c'est la trace en tant qu'elle ne représente pas seulement le corps où, s'y étant une fois imprimée, elle est conservée mais aussi l'autre ou les autres corps avec lesquels il a été en relation, ce qui lui confère la nature d'une réalité à deux faces, qui regarde de deux côtés à la fois, vers l'intérieur et vers l'extérieur, dont elle indique ainsi la conjonction événementielle, exprimée à l'aide de la persistance de l'image. Sa nature double n'ôte pas à l'image son être corporel : et c'est l'une des originalités de la position de Spinoza que de maintenir à l'image son inscription dans un ordre conditionné physiquement et physiologiquement qu'elle ne déborde en aucune manière, mais qui, par son intermédiaire, apparaît comme n'étant pas constitué seulement de choses distinctes, existant à l'état séparé, mais de choses faisant images, en ce sens qu'elles conservent en elles le témoignage de la communauté momentanée qu'elles ont pu entretenir avec d'autres choses et qui s'est assimilée ou incorporée à leur nature propre, nature qui, sans cette communauté, dont les conditions sont tout sauf aisées, serait incapable de se perpétuer. Le corps ne cesse de faire images, au pluriel, ce qui a pour conséquence qu'il ne cesse d'enchaîner des images les unes aux autres, à sa manière, et c'est cette manière qui le définit comme corps individué, dont la forme à nulle autre pareille se reproduit à travers l'ensemble de ses expériences accumulées, dont elle effectue la synthèse en acte. C'est alors que le signe apparaît, dans le sillage des images du corps dont il type les allures en extrayant certains caractères qui leur sont communs et en les fixant.

À mesure que les signes se forment, l'âme en a les idées, qu'elle développe dans l'ordre qui lui est propre, ce en quoi consiste spécifiquement le mouvement de l'interprétation. L'interprétation des signes est un phénomène mental qui, comme tel, ne relève pas d'une logique corporelle, mais représente une première démarche cognitive, et celle-ci, quoique ses conditions soient au plus haut point confusionnelles, car elle est maintenue en permanence dans l'ignorance de ses causes, est déjà orientée vers la vérité, une vérité qu'elle n'atteint que de manière très partielle et dont elle n'est pas en mesure d'explicitement les tenants et les aboutissants : mais c'est l'activité du corps qui fournit à cette opération les matériaux sur lesquels elle travaille, ce qui confère à cette activité un rôle crucial dans la genèse de l'imagination. Ceci ne veut pas dire que l'imagination est issue du corps dont elle serait une production, car, selon Spinoza, nulle interférence n'est envisageable entre les deux plans du corporel et du mental, qui sont à la fois distincts et simultanés, ce qui interdit qu'ils puissent agir l'un à l'égard de l'autre en tant que causes : il reste que, lorsque l'âme imagine, elle fonctionne en s'adaptant aux allures du corps, non pas à proprement parler entraînée par le corps, mais entraînée dans la même direction que lui, suivant sa nature d'idée d'un corps existant en acte qui par sa vie propre recueille des traces, transforme celles-ci en images de la succession desquelles se dégagent des signes, ces traces, ces images et ces signes étant tous au départ des affections du corps, modulées selon ses lois propres, dont à aucun moment elles ne peuvent s'écarter. C'est pourquoi les bases de la théorie de la signification sont fournies par la physique et la physiologie, qui sont seules en mesure de révéler les conditions dans lesquelles ses objets se sont formés, conditions qui sont de part en part naturelles.

Ceci nous conduit au deuxième trait original de l'abord spinoziste du problème de la signification, pour autant que celui-ci renvoie aux conditions de la formation des signes telles qu'elles viennent d'être résumées. Lorsque nous cherchons aujourd'hui à traiter ce problème, nous sommes naturellement portés à l'inscrire dans une perspective définie par la thèse de l'arbitraire du signe, perspective en dernière instance culturaliste ou conventionnaliste. Ce qui justifie une telle approche, c'est le paradigme binaire en fonction duquel est caractérisée la

nature du signe, dont l'exposition la plus claire se trouve proposée dans *La logique ou l'art de penser* d'Arnaud et Nicole, ouvrage bien connu de Spinoza, qui en possédait un exemplaire dans sa bibliothèque personnelle :

« Quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe et ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes et les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée, et sa nature consiste à exciter la seconde par la première. » (I, chap. 4 ; texte cité par L. Vinciguerra, p. 15, note 1)

Le signe, ainsi défini, c'est deux choses en une : par exemple, un tableau, c'est à la fois un certain ensemble de lignes et de couleurs disposées dans un certain ordre à sa surface plane, et la réalité en profondeur de la scène réelle qu'il évoque, dont on imagine mal qu'elle puisse avoir lieu effectivement dans les limites resserrées où prend place sa représentation. D'où la question : comment ces deux éléments déterminants du signe, à l'interface desquels il se situe, car il n'est ni l'un ni l'autre mais l'un et l'autre ensemble, se trouvent-ils associés et ajustés ? Par ressemblance, dira-t-on, l'art de la représentation consistant alors à extraire en nombre suffisant de la réalité représentée certains traits saillants qui sont ensuite reportés à la surface de la figure représentante de manière à ce que celle-ci puisse évoquer ou « signifier » le sujet auquel elle se rapporte : les techniques de la perspective, qui reposent en dernière instance sur des conventions, fournissent un bon exemple de cette procédure. Mais cette solution au problème de la représentation n'est pas complètement satisfaisante, car elle bute sur une difficulté qu'elle ne parvient pas à surmonter : comment expliquer en effet, comme le dit Descartes dans un passage célèbre du quatrième Discours de la *Dioptrique*, que quelques traits d'encre jetés à la surface d'une feuille de papier puissent équivaloir au tumulte d'une tempête ou d'une bataille avec lequel ils n'entretiennent aucune proportion et dont on ne voit pas comment ils pourraient en être nécessairement déduits ou extraits ? De là le soupçon que leur équivalence supposée présente un caractère, non naturel, mais forcé. Lorsque Spinoza, suivant une métaphore qu'il affectionne particulièrement, parle de « peintures muettes sur un tableau » (*mutae picturae in tabula*, E II, scolies des propositions 43 et 49), ce à quoi il oppose la nature affirmative, et peut-on dire « parlante » de l'idée vraie, qui n'a besoin d'aucun signe extérieur pour se faire reconnaître, il se réfère implicitement à cette difficulté : il y a dans le signe une dimension d'extériorité, qui le projette au dehors de lui-même, vers quoi ?, c'est tout le problème auquel doit s'affronter la théorie de l'interprétation, dont nous verrons plus tard comment le résout Spinoza tel que le lit Lorenzo Vinciguerra. Cette dimension d'extériorité ouvre dans la nature du signe un gouffre que la solution mimétique au problème de la représentation est incapable de combler définitivement : c'est pourquoi, si on s'en tient à une détermination binaire de la nature du signe, il ne reste plus, pour en justifier le fonctionnement, qu'à ramener l'association qui le constitue à l'arbitraire d'une décision volontaire, pouvant à tout moment être renégociée, ce qui revient à présenter le signe comme faisant l'objet d'un « contrat », ainsi que l'explique Lorenzo Vinciguerra dans le chapitre 16 de son livre (p. 246-247). Autrement dit, dans une telle perspective, le signe n'a que la valeur qu'on consent et qu'on s'accorde à lui donner, la question demeurant pendante de savoir qui ou quel est ce « on » auquel est renvoyée la responsabilité de négocier le contrat du signe, en faisant tenir ensemble des choses que tout, au premier abord, paraît séparer.

Spinoza est bien d'accord pour considérer que le signe, ou l'unité de signification, ne signifie rien par lui-même ou en lui-même, donc n'est pas *index sui* ou *norma sui*, valeur qui peut être tout au plus reconnue à l'idée vraie, qui n'est pas un signe, et dont on ne peut en conséquence dire qu'elle « signifie » à proprement parler ce qu'elle énonce. Mais il n'en est pas moins opposé à la conception conventionnaliste du signe, et à la définition binaire de sa nature qui se tient à l'arrière-plan de cette conception. En effet, de la manière dont il explique la formation du signe et sa fixation dans la constitution du corps il résulte que le signe, dont

l'origine est entièrement naturelle, n'est pas le produit d'une volonté, que celle-ci soit individuelle ou collective. La théorie binaire du signe repose sur une confusion entre le signe et l'image, qui est bien, elle, une réalité à double face : mais si elle l'est, c'est parce qu'elle est le témoignage de la rencontre effective entre le corps dans lequel elle est conservée sous forme de trace et un autre corps, rencontre qui a dû avoir lieu réellement à un moment donné, et qui, à ce titre, ne peut constituer une expression conventionnelle, un artifice. C'est pourquoi le signe, à la manière de toute réalité naturelle qui s'explique par sa genèse, c'est-à-dire par ses causes, est tout ce qu'il peut être en tant que signe qui exprime la manière dont des images s'enchaînent dans le corps avec une pleine et entière nécessité : si quelque chose fait défaut à son idée, ce qui empêche que celle-ci ait la capacité de se faire reconnaître par sa puissance propre, ainsi que le fait l'idée vraie, et du même coup exige qu'elle soit engagée dans un processus interprétatif, condition pour que la signification qu'elle offre en creux soit révélée, ce manque n'est en rien consubstantiel à la nature du signe, mais résulte comme un effet de son mode de fonctionnement, et on ne voit pas comment un supplément apporté par la volonté pourrait venir corriger cette insuffisance, qui tient à l'hétéronomie constitutionnelle, et en conséquence naturelle, du signe.

La conception artificialiste du signe, avec laquelle Spinoza rompt radicalement, s'explique en grande partie par le fait que le signe est généralement pensé et analysé en fonction du modèle fourni par le langage, dont la nature est indiscutablement coutumière, ce dont le témoignage irrécusable est, semble-t-il, fourni par la pluralité des langues, dont la maîtrise suppose à chaque fois un apprentissage particulier. Passer d'une langue à une autre, expérience avec laquelle Spinoza était mieux que quiconque familiarisé, puisque les aléas de son existence personnelle l'avaient amené à vivre entre plusieurs langues, essentiellement l'espagnol, le néerlandais, l'hébreu et le latin, avec lesquels il avait acquis par force une certaine familiarité, ce qui l'avait amené à jongler avec leurs dispositions respectives, en présupposant que ce qui se dit dans une langue doit pouvoir se dire aussi dans une autre, une chose qui d'ailleurs resterait à prouver, passer d'une langue à une autre, donc, c'est se persuader que les mots, qui tiennent ici le rôle des signes, ne sont que des instruments au service du sens, qui leur préexiste et subsiste indépendamment d'eux, de même que le fruit de forme à peu près sphérique et de la grosseur d'un poing dont l'écorce verte, jaune, rouge ou brune, recouvre une chair blanche et tendre dont la saveur légèrement sucrée et/ou acide est, crue ou en pâtisserie, généralement appréciée reste identique à lui-même qu'il soit désigné à l'aide des termes « *pomme* », « *pomum* », « *apple* », « *Apfel* », et bien d'autres encore usités dans les contrées où poussent et sont cultivés des arbres que nous appelons en français « *pommiers* ». Mais si on y réfléchit, ceci est une illusion : il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup voyagé pour se convaincre que les mots « *fromage* » et « *cheese* », que les dictionnaires franco-anglais ou anglo-français donnent comme strictement équivalents, et en conséquence automatiquement traduisibles l'un par l'autre, correspondent à des réalités bien différentes, une chose molle et éventuellement très odorante, voire malodorante, pour le premier, et une chose granuleuse et insipide pour le second ; comme l'écrit Levi-Strauss, auquel cet exemple est repris : « Le « *fromage archétypal* » n'est donc pas le même pour moi selon que je pense en français ou en anglais » (*Anthropologie structurale*, chap. 5, éd. Plon, 1958, p. 107), et, serait-on tenté de d'ajouter, selon que je mange en français ou en anglais, acte simultanément corporel et mental. Et ceci suffirait à confirmer qu'entre le signe et le sens, même dans le cas du langage, la relation n'est pas aussi arbitraire qu'on veut bien le croire, le fait de dire une chose dans une langue ou dans une autre ayant des incidences quant à la nature même de la chose, qui ne peut en être complètement séparée. C'est la raison pour laquelle, au lieu de concevoir le signe sur le modèle, d'ailleurs insuffisamment analysé, du langage, pris au mot de ses automatismes d'usage, il vaudrait mieux, à l'inverse, s'employer à

comprendre le langage à la lumière d'une théorie naturelle du signe, qui relativise l'impression d'arbitraire attachée à ses utilisations spontanées. Comme l'explique Cassirer :

« Le langage n'entre pas dans un monde de perceptions objectives achevées, pour adjoindre seulement, à des objets individuels donnés et clairement délimités les uns par rapport aux autres, des « noms » qui seraient des signes purement extérieurs et arbitraires ; mais il est lui-même un médiateur dans la formation des objets ; il est, en un sens, le dénominateur par excellence. » (Cassirer, « Le langage et la construction du monde des objets », in *Psychologie du langage*, Paris, 1933, p. 23, cité par Lévi-Straus dans *Les structures élémentaires de la parenté*, éd. Mouton, 1967, p. 566)

Autrement dit, les signes ne constituent pas un ordre à part du monde dans lequel ils jouent leur rôle en acte, monde à la constitution duquel ils participent directement, à la place qui leur est assignée dans le système causal qui le définit, auquel ils sont incorporés : c'est dans le cadre du même réseau de nécessité, qu'on peut à la rigueur appeler « la France », qu'a été cultivé le goût pour certains dérivés lactés à saveur forte et que les gens ont appris à se servir du mot « fromage » pour signifier l'objet sur lequel ce goût s'est fixé, ce qui n'est en aucun cas le résultat d'une décision volontaire, sur le fond arbitraire, et susceptible d'être à tout moment révoquée. C'est pourquoi, comme l'écrit Lorenzo Vinciguerra :

« Si Spinoza ne croit pas devoir distinguer entre l'ordre des signes linguistiques et celui des signes naturels, c'est qu'il pense que ces deux ordres n'en font qu'un, et qu'il convient de les comprendre selon une seule et même logique. » (p. 207)

Une autre raison s'oppose d'ailleurs à ce que le signe soit ramené sur le plan strict du langage : c'est le fait que la pratique du langage est humaine, et peut même, comme l'avait avancé Descartes, être considérée comme le caractère distinctif de l'humain comme tel ; alors que l'emploi du signe déborde largement les limites dans lesquelles celui-ci, l'humain, ainsi caractérisé, est renfermé. La naturalité du signe a pour conséquence son extension à l'ensemble du monde vivant, pour autant que les êtres qui le remplissent persévèrent dans l'être à travers les échanges qu'ils entretiennent avec leur milieu d'existence, donc en étant affectés par d'autres choses et en les affectant, ce qui a pour conséquence que leurs corps sont marqués par des traces qui donnent support à des images dans des conditions telles que ces images s'enchaînent selon des allures définies, et ainsi font signes, sans qu'il soit indispensable pour que cet effet soit produit que les signes ainsi formés soient fixés à l'aide d'unités phoniques du type de celles qu'utilise le langage articulé humain. C'est pourquoi il faut, comme on l'a dit, raisonner du signe au langage, et non l'inverse, si l'on veut parvenir à percer le mystère de la signification, ce qui est l'objectif assigné à une sémiotique et à une herméneutique.

Enfin, troisième trait caractéristique de la manière dont Spinoza aborde le problème du signe, il soustrait celui-ci à un traitement statique et l'insère d'emblée dans un contexte dynamique, en dehors duquel il serait impossible de comprendre la genèse et le fonctionnement du signe. Ceci veut dire que l'utilisation des signes, au lieu d'être une manipulation ordonnée dans l'abstrait, ce qui supposerait qu'ils préexistent à leur emploi, à la manière d'outils rangés dans une boîte, est directement articulée à des pratiques régulées de manière inconsciente ou préconsciente par des habitudes, c'est-à-dire des postures ou des attitudes comportementales qui, par l'intermédiaire d'une évolution ou d'un apprentissage, se sont inscrites à même le corps de manière à en orienter d'emblée les actes dans un certain sens, selon ses aptitudes innées ou acquises : les signes font sens en référence à cette manière primordiale de s'orienter dans le monde, et plus précisément dans l'espace et dans le temps, qui définit les allures assignées à la vie propre du corps, et s'exprime au fur et à mesure mentalement à travers la façon dont s'enchaînent les idées de signes, ce qui correspond au mécanisme propre de la mémoire, auquel Spinoza assigne un rôle primordial dans la genèse de la connaissance de premier genre. S'il y a une logique des signes, cette logique est donc

une logique concrète, relevant de ce que Bourdieu appelle un « sens pratique ». Avant de se rapporter à des choses, les signes se rapportent à des actes dans le sillage desquels ils se forment et remplissent leur rôle, rôle naturel et vital indispensable à la perpétuation de l'existence de tout être organisé et individué.

Cette dimension active du signe est capitale en vue de comprendre les modalités de son fonctionnement, qui, comme on vient de le dire, ne se ramène pas à une manipulation externe : les signes ne peuvent qu'après coup être extraits et séparés de la constitution du corps, des profondeurs de laquelle ils sont émergés, non un à un, mais pris dans des séquences globales tirant leur unité de l'élan du *conatus*, selon la forme prise par celui-ci à chaque moment de chaque existence individuée, dans le cadre des échanges que celle-ci entretient avec d'autres choses, que celles-ci soient inorganiques, individuées ou semblables à elle. C'est pourquoi les signes, avant même d'avoir un sens, sont entraînés dans un certain sens, et par là même ont du sens, ce qui veut dire qu'ils n'apparaissent qu'en mouvement, ce mouvement étant ce qui définit la vie propre d'un corps existant en acte. Si l'usage des signes, au lieu de procéder au hasard et de façon anémique, est à peu près normalisé, au point de se présenter sous la forme d'un ordre autonome, ce n'est pas parce qu'il est soumis à des règles extérieures qu'une instance de pouvoir hypostasiée le forcerait à respecter, mais c'est parce que ses normes se sont élaborées au fur et à mesure, dans l'expérience, donc en suivant les fluctuations de cet usage, d'où sont sorties des formes d'équilibre qui se sont progressivement stabilisées du seul fait d'être parvenues à faire reconnaître leur viabilité, ce qui n'exclut pas qu'elles ne puissent à nouveau évoluer. C'est pourquoi le processus de la signification, qui, au lieu de les mettre simplement bout à bout, ajuste ses signes au long des suites singulières qu'il profile, épouse au plus près les allures de la vie dont il est l'émanation et dont il ne peut être détaché. Ces allures s'inscrivent dans la constitution propre à chaque existence individuée, ce qui ne les empêche pas cependant de revêtir des formes communes, voire même communautaires, dans la mesure où aucune existence individuée, en tant que partie de la nature, ne peut subsister dans l'isolement par ses propres forces, mais est conditionnée à s'unir sous une forme ou sous une autre avec d'autres êtres, avec lesquels elle a quelque chose de commun, et avec lesquels, éventuellement, elle s'accorde en nature : dans la construction de cette vie commune, à laquelle participe l'effort de chacun en vue de persévérer dans son propre être, les signes jouent un rôle capital, et on ne voit pas comment, sans leur apport, aucune existence parviendrait à subsister.

Les bases d'une théorie de la signification ou sémiotique étant ainsi précisées (origine physique et physiologique du signe, d'où résultent sa constitution naturelle et nécessaire et le caractère actif et dynamique de son fonctionnement), il devient possible de s'attaquer au problème de l'interprétation, c'est-à-dire de chercher à comprendre comment les signes en viennent à faire sens, à défaut de parvenir à s'imposer par eux-mêmes, comme seule arrive à le faire l'idée vraie, qui n'est pas une peinture muette sur un tableau. Ceci constitue l'objectif assigné à une herméneutique.

Nous disons bien que les signes « font sens », et non qu'ils ont un sens, qu'ils contiendraient en eux, comme un trésor mis sous enveloppe, et qu'il suffirait de libérer, de déballer, pour parvenir à leur juste interprétation. Car aucun signe ne tire son sens de lui-même : mais il a besoin, pour cela, de se rapporter ou d'être rapporté à autre chose, ce qui est la condition pour qu'il puisse être traité comme une unité de sens. A quoi faut-il qu'il soit rapporté ? La réponse de Spinoza est : à un autre signe, qui lui-même ne prend sens, ou ne fait sens, ou ne produit un effet de sens, qu'en étant rapporté à un autre, au cours d'un processus tendanciellement infini, qui constitue le mouvement propre de l'interprétation, celui-ci étant, en retour, indissociable de la vie des signes, dont il serre au plus près les circonvolutions. Ici, Spinoza se rapproche de Saussure, dans la mesure où il paraît affirmer une nature diacritique

du signe, qui ne remplit sa mission de signe qu'à travers l'ensemble des relations qu'il entretient avec d'autres signes auxquels il est lié par des rapports de nécessité présentant une analogie avec les lois naturelles, ce qui le prémunit contre une exploitation désordonnée. Mais, du fait qu'il est impossible de déduire du signe pris isolément le sens auquel il se rapporte, faut-il tirer argument en faveur de la thèse de l'arbitraire du signe telle qu'elle est défendue par Saussure ? Celle-ci résulte de la conception strictement duelle du phénomène linguistique, qui ramène celui-ci au face à face du signe et du sens, dont la coordination structurelle est censée s'effectuer à travers la mise en rapport des deux systèmes du signifiant et du signifié telle qu'elle s'effectue globalement et par convention pour une langue donnée, et pour celle-ci uniquement : ceci amène à présenter le sens comme ce qui apparaît au verso d'une feuille au recto de laquelle s'inscrit la matérialité du signe ; tout se passe alors comme si le sens était identifié à l'idée du signe, ce dernier étant lui-même l'objet de cette idée, de la manière dont le corps existant en acte est l'objet de l'idée qu'est l'âme. Or Spinoza ne considère pas du tout le sens comme étant exclusivement de nature idéelle ou mentale : car, à son point de vue, c'est à même le réseau corporel indéfini des signes, qui en préoriente les flux, que le sens apparaît, comme émanant de leur enchaînement, dont il suit les fluctuations. Autrement dit, si l'effet de signification est mental, c'est-à-dire est perçu par l'âme, c'est parce qu'il ressort de la manière dont se lient entre elles dans l'âme les idées de signes au fur et à mesure que les signes se lient entre eux dans le corps : ce qui signifie que les idées de signes n'ont pas davantage de sens prises chacune en elles-mêmes que n'en ont les signes considérés séparément. S'il y a sens, ce n'est pas parce que les unités sémantiques en seraient, d'une manière ou d'une autre, les dépositaires, mais c'est parce qu'elles sont entraînées par une dynamique qui fait directement sens à travers la disposition des signes, et du même coup commande le geste interprétatif.

Si on conçoit l'interprétation comme l'opération consistant à redoubler la chaîne des signes d'une chaîne équivalente et parallèle de sens ou d'idées signifiantes, on se représente la chaîne des signes à interpréter comme préexistant au système interprétatif qui a à charge d'en délivrer le sens de manière autant que possible conforme. Mais, pour Spinoza, le processus interprétatif ne succède pas au mouvement à travers lequel s'enchaînent les signes, mais lui est consubstantiel, au point de le conditionner : c'est donc dans la manière dont les signes se forment en se liant dans le corps à d'autres signes qu'il faut chercher le secret de l'interprétation. Et pour le comprendre, il faut, comme on l'a dit, substituer au modèle binaire qui place en vis-à-vis le signe et le sens, comme si ceux-ci devaient automatiquement se correspondre terme à terme en conséquence de la mise en coordination globale des deux systèmes du signifiant et du signifié qui s'équivalent en tant que systèmes, un nouveau paradigme ; celui-ci fait place à une troisième instance, correspondant à la position de l'interprète, position qui explique simultanément la manière dont les signes s'enchaînent dans le corps et celle dont les idées des signes s'enchaînent dans l'âme, de façon à faire sens, ce qui est un processus à la fois corporel et mental :

« Le signe n'en serait pas un s'il n'était pas en relation avec quelqu'un ou quelque chose, c'est-à-dire eu égard à la constitution et à la disposition du corps et de l'esprit pour qui la marque fait signe. » (p. 208)

Autrement dit, le « sujet » de l'interprétation n'est pas un pur esprit qui, par son travail propre, s'évertue à reconnaître et à restituer le sens attaché à chaque signe, qui serait son « vrai sens », mais c'est aussi un corps engagé pratiquement dans une dynamique de production des signes, et qui, de par cet engagement, et en fonction des orientations que celui-ci implique, est amené à occuper la position d'interprétant, position qui, en conséquence, n'est en rien surplombante et autonome par rapport au processus à travers lequel les signes en viennent à produire des effets de sens.

Le nouveau paradigme ternaire qui commande la théorie de l'interprétation signifie que la corrélation du signe et du sens ne s'effectue jamais dans l'absolu, mais seulement de façon biaisée, en perspective, en fonction de la position de l'interprète qui sert d'intermédiaire à cette mise en rapport, effectuée en pratique avant de pouvoir être légitimée en théorie. Interpréter est toujours en ce sens une

opération « subjective », se rapportant au point de vue d'un être simultanément corporel et mental, qui n'est pas fatalement une seule personne, mais peut prendre la forme d'une communauté organisée, ce qu'est d'ailleurs au fond tout « sujet », et à la limite peut être une société tout entière, dans la mesure où celle-ci existe en tant que « corps et sorte d'âme » (*corpus et quasi mens*), ce qui suffit pour qu'elle puisse intervenir dans la relation interprétative en y occupant la position d'interprète, position susceptible d'être modulée de diverses façons à l'intérieur de l'espace ouvert entre les deux pôles de l'interprétation privée et de l'interprétation publique. Ceci pose d'ailleurs la question de savoir si aucune interprétation peut être exclusivement privée, c'est-à-dire ne faire place à aucune règle garantie par une autorité publique, ce qui reviendrait à en imputer la responsabilité à une instance indépendante, à un sujet dont l'autonomie consisterait dans le fait de subsister comme un empire dans un empire, en ayant coupé tout lien avec un ordre extérieur : mais, au point de vue de Spinoza, aucun sujet n'existe isolément ni n'est en mesure de remplir la fonction de créateur absolu de sens. L'interprète doit être partie prenante à la production de l'effet de sens, ce qui ne signifie pas cependant qu'il se contente de le réceptionner passivement. Soutenir que l'interprétation est une opération subjective n'a donc nullement pour conséquence inéluctable qu'elle ne puisse revêtir un caractère rationnel, ou rationalisé, c'est-à-dire procédant « dans le sens de l'intellect » (*ad intellectum*), conformément à ses intérêts propres, qui correspondent pour le sujet qui dispose de cet intellect au fait d'être au maximum actif : ce qui veut dire qu'un interprète autant que possible objectif, ce qui ne le soustrait en rien à sa condition de sujet interprétatif, est celui qui, bien loin de considérer la vie des signes à distance, comme s'il redoutait leur prolifération, est celui qui, au contraire prend part intensément à leur production et à leur interprétation, de manière à conférer à celle-ci un caractère utile, conformément aux normes, non seulement de l'utile propre à chacun, mais de l'utile commun, qui implique un maximum d'autres personnes dans ses activités et dans la manière dont celles-ci sont conduites, objectif en dernière instance politique.

Est ainsi mise à nouveau au premier plan la question de savoir quelle part revient au privé et quelle part revient au public dans le déroulement du processus interprétatif. Or si, comme on vient de le dire, aucune interprétation ne peut jamais être purement privée, c'est-à-dire instauratrice de normes coupées de toute référence à des règles communes, il reste que, dans le cadre défini par des protocoles interprétatifs élaborés collectivement, on dirait dans un autre langage des idéologies, chaque opération sémiotique et herméneutique maintient un caractère personnel dans la mesure où elle est soumise au régime empirique de l'imagination. Imaginer et interpréter sont deux noms pour une même chose, qui consiste à disposer des idées de signes de manière à ce qu'elles fassent sens, selon l'ordre même où les signes sont disposés dans le corps de l'interprète ou du sujet imaginant en perspective duquel cette double disposition est effectuée. On comprend alors ce qui distingue la production de la signification de celle de l'idée vraie : cette dernière n'a besoin pour s'affirmer ni de recourir à des signes extérieurs ni de faire intervenir un interprète dont la position reste singulière, et ceci parce qu'elle est une idée complète, qui se suffit à elle-même. D'où l'idée vraie tire-t-elle sa complétude ? Du fait qu'elle s'explique entièrement par sa cause dans la connaissance de laquelle elle consiste, à l'exclusion de toute autre détermination. Or ce n'est pas le cas de la signification, qui ne délivre qu'une connaissance partielle de sa cause, dans la mesure où elle escamote dans la présentation qu'elle offre du sens la position de l'interprète, alors que celle-ci intervient directement dans sa production. Le défaut constitutionnel généralement imputé à la signification se ramène donc au fait qu'elle se présente sous les apparences d'une idée vraie, en faisant abstraction du fait qu'elle est le résultat d'une interprétation : c'est-à-dire qu'elle ne s'avoue pas comme la signification qu'elle est, mais se donne pour autre chose, quelle n'est pas. Si la logique du sens n'est pas une logique de vérité, c'est parce qu'elle dépend de mécanismes dont elle ne rend pas compte, du seul fait qu'elle ne les fait pas intervenir dans l'exposition de ses résultats : elle privilégie la production des effets de sens par rapport aux causes qui sont à l'origine de cette production, créant ainsi l'illusion que celle-ci serait spontanée. Or cet effacement n'est en rien volontaire : il s'explique par la manière dont le signe fait sens, dans le cadre d'un processus naturel et nécessaire, donc soumis à des lois, mais dont les déterminations sont biaisées par l'interposition d'un troisième terme, qui est le sujet interprétant en l'absence duquel il n'y aurait pas de signes à interpréter. Alors que la connaissance vraie n'a pas besoin, elle, de faire référence à un sujet connaissant pour être reconnue comme vraie, reconnaissance qu'elle tire de sa propre nécessité interne : on peut dire que c'est elle qui détermine la position du sujet rationnel, alors que, dans le cas du processus interprétatif, le position du sujet est déterminante.

Le champ herméneutique se trouve par là même strictement délimité. Que peut-on attendre de l'interprétation ? Certainement pas qu'elle délivre un sens préformé, qui subsisterait dans l'attente de sa révélation. Mais il ne faut pas non plus croire qu'elle serait en mesure d'apporter le supplément de sens qui fait défaut à l'idée signifiée pour qu'elle égale la puissance auto-affirmatrice de l'idée vraie. Comme nous l'avons indiqué au passage, rien ne manque au signe, qui est tout ce qu'il peut être, dans l'ordre qui est le sien : cet ordre est celui de l'imagination qui, loin d'être arbitraire, a sa nécessité propre, dans laquelle s'enracine sa capacité à produire du sens, à laquelle Spinoza fait allusion lorsqu'il parle de la *potentia imaginandi*, qui, en tant que « puissance » (*potentia*), ne peut être identifiée à un défaut de la connaissance, dont elle constitue au contraire un genre, le premier, celui qui est le plus proche des aléas de la vie du corps dont il tire ses règles de fonctionnement. Lorenzo Vinciguerra soutient en conséquence :

« Si donc on accepte l'idée que l'image ou le signe est une réalité moyenne sans être une réalité seconde, qu'elle ne cache pas une autre réalité dont elle ne serait que le dérivé imparfait, si on comprend le signe comme une réalité partielle, certes, mais en soi parfaite, alors il faut faire face à l'idée que ce qu'il y a « derrière » ou « avant » le signe, c'est encore un signe. Que ce à quoi renvoie le signe est un autre signe. Imaginer, c'est passer de signe en signe. Tout signe advenant avec son interprétation, la chose imaginée, c'est-à-dire le corps extérieur présent, est pour celui qui l'interprète, présent en tant que signe. » (p. 211)

On n'échappe pas au régime de la signification, qui est la toute première expression de l'effort en vue de persévérer dans l'existence. Mais que ce régime, qui correspond à l'existence de ce que Lorenzo Vinciguerra appelle « quelque chose comme un ordre signifiable des choses, dont la pratique du langage, tout autant que les actions communes de la vie sont l'indice naturel » » (p. 41), soit nécessaire n'a pas pour conséquence qu'il soit exclusif, et qu'il constitue pour le corps et l'esprit une prison dans laquelle ils soient pour toujours renfermés : la doctrine des notions communes, germes et fondements de la connaissance vraie, a précisément pour rôle, chez Spinoza, de faire comprendre que d'autres rapports au monde et à la vie que ceux qui sont impulsés par la dynamique de la signification sont possibles, et que leur prise en compte conditionne le passage de la servitude à la liberté. C'est pourquoi, il serait aberrant de ramener toute l'entreprise de Spinoza à l'effort en vue d'élaborer une philosophie naturelle et rationnelle du signe : ce qui n'empêche qu'une élucidation rationnelle de la nature et des fonctions du signe soit directement partie prenante à sa manière de penser, ce que le travail de Lorenzo Vinciguerra a le grand mérite de révéler, en restituant à la fois à cette philosophie du signe son importance et ses limites.