

Michał Bajer

Les sources et les directions principales du discours sur l'imagination au XVIIe siècle en France : criteres philosophique et rhetorique

Annales Neophilologiarum nr 6, 55-70

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ BAJER*

Uniwersytet Szczeciński

LES SOURCES ET LES DIRECTIONS PRINCIPALES DU DISCOURS SUR L'IMAGINATION AU XVII^e SIÈCLE EN FRANCE : CRITERES PHILOSOPHIQUE ET RHETORIQUE

Les vingt dernières années ont apporté quelques approches synthétiques des théories de l'imagination au XVII^e siècle en France. Marie-Rose Carré construit son livre autour du concept de l'extension de la place attribuée à l'imagination par les auteurs successifs¹. Gérard Ferreyrolles, suivant sur ce point l'ancienne idée de Murray Wright Bundy², distingue deux tendances dans le discours classique : l'aristotélisme scolastique traditionnel (favorable à l'imagination, à laquelle il reconnaît une fonction cognitive positive) et le modèle platonicien, avec sa méfiance par rapport à la faculté sensible³. Comme pour s'opposer à un schématisme relatif des présentations de ses prédécesseurs, Jean Ronzeaud

* Michał Bajer – doktor filologii romańskiej, adiunkt w Katedrze Filologii Romańskiej US. Jego prace są poświęcone francuskiej poetyce klasycznej. Najważniejsze publikacje: *Trzy poetyki z czasów Richelieu. Francuski klasycyzm o dramacie* (Gdańsk 2010); *La théorie du spectacle chez Hédelin d'Aubignac*, w: *Théâtre et imaginaire. Images scéniques et représentations mentales (XVe–XVII^e siècles)*, V. Lochet, De J. Guardia, Editions Universitaires de Dijon.

¹ M.-R. Carré, *La Folle du logis dans les prisons de l'âme. Les Essais sur les théories psychologiques au XVII^e siècle*, Paris 1998.

² M. W. Bundy, *The theory of imagination in classical and medieval thought*, Urbana 1927. L'auteur constate dans la conclusion de son étude : « We have [...] from the very beginning what may be called an idealistic and mystical tradition founded by Plato, and an equally well defined empirical tradition deriving from Aristotle. To the concepts of fancy and imagination in these two systems all subsequent views in classical and medieval thought may ultimately be traced ; and, seen in one light, this history is the record of a conflict, lasting for many centuries, between theories emanating from these two great thinkers », pp. 259–260.

³ G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris 1995.

insiste sur l'impossibilité de la réduction du discours sur l'imagination au principe unique : il retrace les détours du « labyrinthe inimaginable »⁴.

L'objet du présent article est de chercher à retracer les grandes lignes des discussions classiques sur l'imagination en dehors de l'idée de l'évolution linéaire, ainsi que de l'opposition traditionnelle entre le platonisme et l'aristotélisme.

1. Le critère rhétorique

Toute tentative de la saisie des tendances du discours classique sur l'imagination doit tenir compte du fait que les exposés anthropologiques obéissent au XVII^e siècle à des critères rhétoriques. La reconnaissance du lien évident entre les opérations de l'imagination et l'action humaine a conduit des écrivains et des philosophes à faire de la réflexion sur la faculté représentative un lieu commun de l'écriture moraliste. Principe de l'action à un niveau moins élevé que l'intelligence, elle « ne dépend aucunement de l'entendement en ses opérations »⁵. On voit, en conséquence, que la relation entre les deux facultés est asymétrique, le jugement, quant à lui ne pouvant pas se passer de l'imagination⁶. Cette relation donne lieu à deux modèles de l'action humaine. Dans le premier, les représentations sensibles permettent à la volonté d'adhérer au projet conforme aux exigences de l'intellect, dans le second, l'imagination se substitue à l'entendement, ne permettant pas au souhait raisonnable d'être formulé et organisant l'activité humaine selon le principe du désir. En conformité avec ces deux directions, le discours sur l'imagination prend la forme de l'éloge ou du blâme.

Les attaques contre l'imagination indiquent la perspective commune au traité *De l'imagination* de Jean François Pic de La Mirandole, à *La Suite de l'Académie française* de Pierre de La Primaudaye, à l'oeuvre de l'oratorien

⁴ P. Ronzeaud, « Un labyrinthe inimaginable », in *Littératures classiques*, n° 45, Paris 2002.

⁵ T. Renaudot, *Recueil général des question traitées ès conférences du Bureau d'adresses, sur toutes sortes de matières, par les plus beaux esprits de ce temps*, Paris 1660.

⁶ Il s'agit de l'idée exprimée pour la première fois dans *De anima* d'Aristote et reprise ensuite par la scolastique. Sur le rapport de l'imagination *in absentia* et *in praesentia* voir ci-dessous, notes 33 et 34.

Jean-François Senault, *De l'usage des passions* (1641), et aux *Pensées* de Pascal. En même temps, plusieurs auteurs, tout en étant conscients du danger inhérent au fonctionnement de cette faculté, croient savoir exploiter ses ressources dans les projets pédagogiques multiples, visant notamment à propager la foi. Comme la rhétorique, dans laquelle elle joue un rôle important, l'imagination se présente donc comme élément neutre et dont les effets sur le plan de la vie morale ne sont que la fonction de son bon ou mauvais usage. Ainsi, la condamnation de l'imagination se double à l'époque étudiée de l'essor de textes dans lesquels celle-ci est présentée explicitement ou implicitement comme élément décisif de l'acheminement de l'âme humaine vers la perfection religieuse. Comme le relève Gérard Ferreyrolles, les *Constitutions* de Port Royal recommandent la contemplation de tableaux, auxquelles peuvent se substituer les images internes : « De fait, l'iconoclasme a partie liée avec une hérésie – monophysisme – qui touche, elle, le cœur de la doctrine : s'en prendre aux images est une façon de nier l'Incarnation »⁷.

La duplicité analogique organise la réflexion sur la place de l'imagination dans l'art. On remarquera facilement que l'oeuvre aussi célèbre que *La Pratique du Théâtre* de l'abbé d'Aubignac s'inscrit dans le registre de l'exaltation de cette faculté de l'âme. Le spectacle y est présenté comme lieu d'exercice intense de l'imagination du spectateur et ce processus se voit assigner une fonction morale positive⁸. La *phantasia* joue le rôle de l'intermédiaire nécessaire dans le processus de la transmission d'une sagesse faite image depuis l'esprit du poète, à celui du spectateur. La même tendance s'exprime également dans *Le Discours académique sur l'éloquence* du même auteur. A la suite de l'association traditionnelle, la rhétorique y est définie comme art qui interpelle puissamment l'imagination de l'auditeur : « [...] le parfait Orateur [...] remplit si adroitement l'imagination de ses auditeurs de tout ce qui les peut charmer, que le jugement ne se peut appliquer sur les autres objets extérieurs [...] »⁹. Vu que le *Discours*

⁷ Ferreyrolles, *Les reines du monde...*, p. 288.

⁸ « Mais ce qui est de remarquable, c'est que jamais ils ne sortent du théâtre, qu'ils ne remportent avec l'idée des personnes qu'on leur a représentées, la connaissance des vertus et des vices, dont ils ont vu les exemples. Et leur mémoire leur en fait des leçons continuelles, qui s'impriment d'autant plus avant dans leurs esprits qu'elles s'attachent à des objets sensibles, et presque toujours présents. » D'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, p. 9. D'après le Dictionnaire de Furetière, le mot « idée » désigne à la fois le concept intellectuel et les projections sensibles dans l'imagination.

⁹ D'Aubignac, *Discours académique sur l'éloquence*, Paris 1668, p. 15.

dans l'ensemble constitue un vaste éloge de l'éloquence, l'imagination participe de cette logique épideictique. Le mouvement tout opposé nourrit néanmoins les développements sur l'image dans *Macarise, Reine des îles fortunées*¹⁰. Dans le livre III du roman, d'Aubignac place la critique de ce que Jacqueline Plantié a appelé « la mode du portrait littéraire »¹¹. Comme origine de cet engouement, d'Aubignac indique la fascination pour les oeuvres littéraires¹². Le parallélisme avec la réflexion sur l'art poétique est évident : comme dans *La Pratique*, le théoricien met en oeuvre la comparaison entre le texte dramatique et le tableau. Cependant, contrairement à ce premier groupe d'ouvrages exprimant, comme nous l'avons vu, l'appréciation positive de la fiction, ici, les conséquences de la lecture sont désastreuses sur le plan moral. La poésie et la rhétorique ont partie liée dans la stratégie raffinée du mensonge subtil et organisé.

A côté de l'éloge et du blâme, il convient cependant de signaler une troisième modalité rhétorique du discours classique sur l'imagination. Malgré l'engagement profond des auteurs dans les polémiques philosophiques et religieuses de l'époque, la caractéristique non moins importante d'une partie de textes anthropologiques est, au contraire, la volonté de se légitimer aux yeux du public comme discours descriptif à caractère scientifique, donc non orienté idéologiquement. Cette attitude est due à la montée du rationalisme qui n'est pas forcément celui de Descartes, car le rejet de l'attitude servile par rapport aux autorités intellectuelles caractérise la culture française depuis les prises de position de Ramus, d'Ambroise Paré, en passant par Gassendi, jusqu'à Chanut et d'Aubignac à l'époque étudiée. En conséquence, même s'il n'y a pas au XVII^e siècle de discours sur l'homme dénué de la vocation exhortative plus ou moins latente, à côté de l'éloge et du blâme, nous distinguerons les présentations taxonomiques par excellence, dans lesquelles la primauté de la visée *docere* se traduit par la neutralité du style qui se veut « scientifique », évitant les formulations valorisantes au caractère moraliste. Ce qui passe au premier plan, par contre, est le soin affiché de l'exactitude des divisions proposées et l'exhaustivité dans la présentation de la place de la phantasia/imagination au sein de l'ensemble des facultés sensibles. Même si, dans ce mélange de la neutralité affichée et de l'implication idéologique cette seconde l'emporte sans

¹⁰ Paris 1663.

¹¹ J. Plantié, *La mode du portrait littéraire en France (1641–1681)*, Paris 1994.

¹² D'Aubignac, *Macarise*, Paris 1663, p. 371.

doute sur la première, l'ambition, fût-elle superficielle, de fournir une description idéologiquement non intéressée du fonctionnement de l'âme est un fait textuel qui se doit d'être relevé.

Cette ambition est exprimée dès le début de l'époque étudiée par Pierre de La Primaudaye dans la suite de sa célèbre « Académie française » du 1580. L'ouvrage, dont l'auteur est protestant, a été écrit dans un but apologétique en réaction à la montée d'athéisme dans la société française¹³. Le détour par la science s'offre comme l'unique moyen de persuasion efficace :

Je sais assez le peu de conte (sic !) qu'ils font du témoignage des lettres divines et comme ils ne les tiennent que pour fables et songes de quelques rêveurs et gens oiseux. Car ainsi appellent-ils les Patriarches, et les Prophètes et les Apôtres [...] Quoi donc ? Où chercherons-nous des arguments qu'ils daignent écouter ? Je leur ai quelquefois ouï dire qu'ils ajoutaient foi à la Philosophie naturelle, ès choses desquelles elle prouve les causes par leurs effets¹⁴.

Dans le *Discours académique sur l'éloquence* de d'Aubignac, l'émerveillement devant les ressources inépuisées de l'art rhétorique est précédé par l'exposé de facultés situé en dehors du registre épideictique :

Nous avons en nous les images de toutes les choses qui nous ont touché le sens, et qui par leur entremise ont passé dans l'âme ; Nous avons donc la capacité d'imaginer, c'est à dire, de recevoir ces images, de les retenir présentes, d'en souffrir tous les divers mouvements ; et c'est ce qu'on appelle imagination. Nous avons encore la puissance d'en juger, c'est à dire, d'en discerner la nature et les qualités, les contrariétés et les ressemblances ; les joindre et les séparer par une infinité de considérations en tirer ces raisonnements qui nous découvrent tant de merveilleux secrets, et qui conduisent tant d'ouvrages

¹³ La Primaudaye souligne l'unité de la pensée chrétienne : « Les différends pour le fait de la Religion entre ceux qui portent le nom de Chrétiens sont certes bien grands et causent beaucoup de troubles en l'Eglise. Mais [...] tous ceux qui craignent Dieu et de rien faire contre leur devoir et office, et qui tiennent les saintes Ecritures pour vraie doctrine de l'esprit divin, et qui sont tout assurez qu'il y a une vie après cette-ci et un juge devant lequel il faudra comparaître en icelle, ne sont pas tant difficiles d'être amenés à paix et concorde, qu'on ne puisse avoir bonne espérance d'eux », La P. de Primaudaye, *La suite de l'Académie française*, Paris 1580, feuille 1 A–B.

¹⁴ La Primaudaye, *La suite de l'Académie française...*, feuille 2 C–D.

incompréhensibles ; et cette puissance est ce qu'on nomme le jugement¹⁵.

Qu'elle soit la voie vers le bien ou – au contraire – l'obstacle à la vraie connaissance, l'imagination est avant tout une faculté de l'âme qui tient sa place parmi d'autres dans la taxonomie « scientifique » des puissances de connaissance humaines.

2. La « disponibilité » de la taxonomie aristotélicienne des facultés de l'âme

La neutralité scientifique du ton d'exposé se lie dans la plupart des cas avec l'évocation des éléments de la pensée aristotélicienne divulgués par le médium scolastique. L'éloge et le blâme de l'imagination reposent sur la base commune qui est la théorie de l'âme et de ses facultés dérivée de *De anima*.

En effet, tout en évitant un schématisme excessif auquel peut prêter l'analyse d'André Koyré¹⁶, il convient de constater néanmoins que dans beaucoup de domaines, l'aristotélisme, médiatisé par la scolastique, continue de fournir à l'homme du XVII^e siècle les concepts clés de l'interprétation philosophique de l'univers¹⁷. Une telle conclusion est justifiée sur le terrain de

¹⁵ D'Aubignac, *Discours académique...*, p. 13–14.

¹⁶ « D'abord, Aristote fut le seul philosophe grec dont l'oeuvre tout entière [...] ait été traduite en arabe et plus tard en latin. Celle de Platon n'eut pas cet honneur et fut donc moins bien connue. Ceci non plus n'est pas un effet du hasard. L'oeuvre d'Aristote forme une véritable encyclopédie du savoir humain. [...] Il n'est pas étonnant que pour le haut Moyen Age, subjugué par cette intelligence vraiment hors ligne, Aristote soit devenu le représentant de la vérité, le sommet et la perfection de la nature humaine, le prince di color che sanno, comme dira Dante [...] Platon, en revanche s'enseigne mal. La forme dialoguée n'est pas une forme scolaire. Sa pensée est sinieuse, difficile à saisir, et souvent présuppose un savoir scientifique considérable et donc assez peu répandu. » A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1966, p. 18. Ce tableau a été nuancé depuis par l'étude démontrant la présence dans les programmes scolaires des éléments d'autres doctrines. Par exemple, comme l'écrit C. B. Schmitt : « [...] le platonisme avait commencé à pénétrer dans l'enseignement universitaire à l'époque de la Renaissance [...]. A mesure que le XVI^e siècle avançait, de plus en plus de textes non aristotéliciens figuraient au programme de philosophie » (« Platon dans les universités du XVI^e siècle », in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976, p. 101).

¹⁷ « On constate une grande continuité dans l'enseignement des collèges qui se place sous l'autorité d'Aristote, tel qu'il est traditionnellement interprété pour l'usage scolaire », (M. Reulos, « Aristote dans les collèges du XVI^e siècle », in *Platon et Aristote à la Renaissance...*, p. 154). « Dans les Constitutions de l'Ordre, Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, prescrit de suivre, dans l'enseignement des collèges, deux autorités doctrinales, Aristote en philosophie, Thomas d'Aquin en théologie », (Ch. H. Lohr, « Les jésuites et l'aristotélisme au

l'analyse des fonctions de l'âme peut-être plus encore que dans tout autre domaine du savoir. Nous chercherons à le montrer brièvement en évoquant quatre exemples représentatifs pour les traditions philosophiques en cours en cette première moitié du siècle.

« Les conférences du bureau d'adresses », recueillant les comptes rendus des cours prononcés dans le cadre d'une académie dirigée par Téophraste Renaudot¹⁸ sont un document représentatif pour l'état de science divulguée parmi les non spécialistes parisiens de l'époque. On est donc autorisé à constater, après Marie-Rose Carré et Simone Mazauric, qu'ils reflètent une doxa philosophique et scientifique de cette période. Or, comme l'indiquent les recherches menées par Mazauric, bien qu'une des origines de l'essor des Académies depuis la fin du XVI^e siècle soit liée avec ce qu'elle appelle « la crise d'aristotélisme », Aristote reste pour les conférants de Renaudot le point de référence privilégié¹⁹. La fréquence de citations répond à l'inspiration sur le plan des idées, car les conférenciers empruntent à la tradition aristotélicienne ce que Simone Mazauric appelle « catégories et instruments de savoir ». Ceci concerne spécialement le domaine de la biologie où « [...] la distinction [aristotélicienne] des fonctions de l'âme ou de ce que l'on désigne habituellement par les notions d'âme végétative, d'âme sensitive et d'âme raisonnable constitue également pour de nombreux conférenciers une grille d'analyse commode qu'ils mettent en oeuvre selon les circonstances, en faisant appel à ces fonctions ou à ces âmes soit conjointement soit séparément »²⁰. Ainsi, dans la conférence consacrée à l'imagination nous retrouvons les passages dont la structure répond exactement au texte de *De anima* d'Aristote²¹.

XVI siècle », in L. Girard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, p. 79).

¹⁸ (1594–1653) Médecin, fondateur de Gazette, ami de P. Joseph (Leclerc du Tremblay) et protégé du Cardinal de Richelieu. D'après Michaud, c'est « par le crédit de ce ministre » qu'il a obtenu l'office de maître général des bureaux d'adresse en 1631. Les recherches de Simone Mazauric sont moins conclusives et elle ne va pas jusqu'à parler de la protection du bureau par le cardinal (élément important du point de vue de l'éventuel contenu propagandiste des conférences).

¹⁹ S. Mazauric, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris 1997, p. 174.

²⁰ Ibidem, p. 203.

²¹ Qu'il soit consulté directement ou par l'intermédiaire de commentaires latins comme celui d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin.

Il est étonnant de retrouver chez les partisans de la métaphysique d'inspiration platonicienne²² les termes clés de l'analyse aristotélicienne de l'âme. Pour analyser la position du Père Richeome (*L'Immortalité de l'âme déclarée avec raisons naturelles [...] contre les athées et libertins* du 1621), chez qui elle détecte les éléments platonisants, Geneviève Rodis-Lewis traite de la synthèse « en une volonté conciliatrice, [de] l'essentiel des définitions d'Aristote sur l'âme-forme, et [du] dualisme ontologique platonisant »²³. Cet éclectisme philosophique constitue la continuation de la pensée italienne de la Renaissance. Dans la ligne de son oncle, Jean François Pic de La Mirandole, qualifié parfois d'anti-aristotélicien virulent, fonde la définition de l'imagination dans son traité *De imaginatione* (1501) sur les mêmes références aristotéliciennes qui seront reprises par les conférants de Renaudot.

D'une façon plus surprenante encore, on constatera que le modèle de l'âme accepté par Pierre Gassendi dans ses écrits sur le sujet reprend la tradition aristotélicienne et scolastique, tandis que dans d'autres domaines, l'auteur des *Synagma* est célèbre pour ses prises de position contre ces mêmes sources d'inspiration. Comme l'écrit Barry Brundell : « Gassendi's explanation of the mind and its functions were dominated by Christian doctrine, and in fact they often reflected the Thomistic/Aristotelian tradition [...] For once, Gassendi either was not inclined or saw no reason to propose an alternative to Aristotelianism »²⁴. Une des raisons de cette situation peut être l'appropriation de ce domaine du savoir par la théologie. Cette orientation est rendue par le vulgarisateur contemporain de la pensée de Gassendi, François Bernier, à l'« Abrégé de la philosophie de Gassendi » français²⁵.

Nous avons déjà signalé les conséquences de la révolution cartésienne pour la conception anthropologique. La théorie de l'imagination s'en trouvera

²² Ce corpus de textes est analysé par Geneviève Rodis-Lewis dans l'article « Le dualisme platonisant au début du XVII^e siècle et la révolution cartésienne ». Premièrement publié dans *Rivista di Filosofia*, le texte a été repris ensuite dans *L'Anthropologie cartésienne*. En évoquant le groupe d'auteurs comme Bérulle, Jean Pierre Camus, ou des éléments de réflexion de Charron ou du père Richeomme, Rodis-Lewis refuse de parler d'une « école » platonicienne, en préférant la qualification de « platonisants » et en insistant sur le caractère éclectique de leur pensée (contre lequel se révoltera Descartes).

²³ Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, pp. 132–133.

²⁴ B. Brundell, *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1987, pp. 95, 98.

²⁵ F. Bernier, *L'Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon 1684.

entièrement bouleversée. Dans *Le Discours de la méthode*, Descartes s'oppose au modèle épistémologique empiriste, en critiquant la confiance dans la fonction cognitive de l'imagination, qu'il attribue aux philosophes influencés par la scolastique²⁶. Finalement, dans le traité *Des Passions de l'âme*, l'imagination n'est plus une faculté, mais une passion parmi les autres. Cependant, le recours de Descartes aux catégories aristotéliennes avant 1637 est attesté par *Regulae ad Directionem Ingenii*. Dans ce texte, le processus de connaissance est éclairé à l'aide de termes traditionnels. Les sens internes tels que le sens commun et l'imagination y sont cités. On peut y voir le cas isolé de la reprise de l'outillage traditionnel par le philosophe qui n'a pas encore accédé à l'originalité qui sera la sienne. Au contraire, loin d'y voir la véritable concession à la tradition, Jean-Luc Marion intègre l'usage du lexique scolastique par Descartes dans la démarche philosophique originale :

L'énoncé nécessairement dogmatique des facultés ou des éléments doit pourtant s'entendre comme hypothétique [...] Comment comprendre ? Les considérations consacrées à « nous » devraient bien définir les facultés de l'âme et du corps, l'âme et le corps eux-mêmes, leur rapport, etc. ; pour plusieurs raisons (difficulté intrinsèque, controverses, etc.) ces définitions paraissent inaccessibles. Reste à savoir s'il faut même les rechercher ; ne suffirait-il pas d'affirmer seulement le plus commode des énoncés, sans demander le plus vrai (412, 4-6 : la manière de concevoir... la plus utile à mon dessein) ?²⁷

Ce rapport philosophique avec la réalité, faisant abstraction de la réflexion sur la nature des objets, est appelé supposition : « Par supposition, il faut entendre le type de discours qui procède « de n'importe quelle chose » [...], c'est-à-

²⁶ « Mais ce qui fait qu'il en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le [Dieu] connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été. Et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination, pour les comprendre, font tout de même que si, pour ouïr les sens, ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux [...]. [...] ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient », (Descartes, *Le Discours de la méthode*, Paris 1966).

²⁷ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1981, pp. 113-114.

dire dont la validité ne considère aucunement si « la chose est ainsi » [...] parce qu'elle ne dépend ni ne vise la nature de la chose » (ibid.). En dehors du dogmatisme aristotélicien, la pratique de Descartes fait des concepts traditionnels les véhicules d'une conception épistémologique nouvelle. Nous signalons néanmoins l'utilisation par le philosophe des catégories aristotéliennes qui témoigne, quoique d'une manière indirecte, de la vitalité de ce modèle dans la première moitié du XVII^e siècle en France.

Ce sommaire montre qu'au XVII^e siècle, au moins en ce qui concerne les conceptions de l'âme et de ses facultés, Aristote continue de fournir les instruments intellectuels importants. Il est sûr qu'ils ne possèdent plus leur valeur universelle : c'est en marquant leurs distances que deux penseurs cherchant à redéfinir le rapport de l'homme moderne au monde, Descartes et Gassendi, prennent à leur compte les termes clés de l'analyse aristotélicienne. Le premier admet l'outillage traditionnel en tant que « supposition », le second, souligne le caractère non nécessaire de ses conclusions sur le champ de l'analyse des processus psychiques. En se posant la question de savoir comment dire quelque chose de sûr sur la « faculté de connaissance intérieure », il est forcé de constater que « ce sera beaucoup de chose d'en dire quelque chose de vraisemblable »²⁸.

A ce stade de notre recherche nous pouvons donc affirmer, sinon sa valeur universelle, au moins ce que nous qualifierions de « disponibilité » au XVII^e siècle du modèle aristotélicien de l'âme. Il passe pour « utile » (Descartes) et « commode » (Mazauric à propos des conférents de Renaudot). Qu'on le place du côté de la science ou de la vraisemblance, fournissant un schéma limpide et opératoire, il se marie bien avec des métaphysiques et épistémologies puisées dans des sources anti-aristotéliennes, comme en témoigne son adaptation par un certain nombre de platoniciens et platonisants, par le partisan d'Epicure comme Pierre Gassendi, ou son utilisation à un moment donné par le philosophe aussi critique par rapport à la tradition scolastique que René Descartes.

²⁸ F. Bernier, *L'Abrégé de la philosophie...*, p. 183.

3. Le détail de la doxa classique sur l'imagination : la taxonomie des facultés de l'âme au XVII^e siècle en France

Une autre tendance sensible dans les discours classiques sur l'imagination est la réduction du nombre de sens internes décrits par les auteurs. Ce phénomène, lui aussi, peut être interprété comme le retour à l'orthodoxie aristotélicienne. En effet, dans *De anima*, l'idée de l'unité de la faculté sensible interne est fortement soulignée.

L'événement crucial pour la réflexion européenne sur l'âme et ses facultés est la séparation par les péripathéticiens arabes d'un bloc de pouvoirs sensibles rassemblés sous le terme commun de « sens internes »²⁹. A titre d'exemple, nous retiendrons un classement particulièrement influent, proposé par Avicenne. Dans son *Livre de science*, il distingue cinq sens internes, présentés selon la succession des opérations à laquelle sont soumis les résultats de la perception. Le sens commun constitue l'aboutissement de cinq sens externes. Vient ensuite la faculté, dite formatrice, qui « reçoit ce qui parvient au sens commun et le conserve ». La faculté appréhensive « perçoit dans les choses sensibles ce qui n'est pas sensible ». Elle est nécessaire pour l'action de l'animal, en ce qu'elle permet de saisir dans l'objet de la perception les idées du profitable et du nuisible (elle tient lieu de raison chez les animaux). Après elle, la faculté imaginative a pour rôle de combiner les images reçues par la formative. Dans la distinction en faculté formative et l'imagination, on retrouve la division de deux fonctions qui seront retenues ensuite par la plupart d'auteurs traitant ce sujet : la reproduction ou la représentation d'un côté, et la combinaison ou la création de l'autre. La fonction de la mémoire est de servir de « réserve » à la faculté appréhensive, tout comme « la formatrice sert de réserve aux sens »³⁰. Ce bloc de concepts est

²⁹ Il s'agit des sources à la fois philosophiques et médicales. Sur Galien, dont l'influence en médecine est décisive jusqu'au XVIII^e siècle, voir : T. Tieleman Teun, *Galen's psychology* ; R. Siegel, *Galen on psychology, psychopathology, and function and diseases of the nervous system*, Bâle 1973. Sur la médecine ancienne en général : Taylor Osborn, *Greek biology and medicine*, London 1922. Voir : P.-F. Moreau (dir.), « Le retour des philosophies antiques à l'Age classique », t. I, *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris 1999 (notamment : A. Ibrahim, « Thèmes stoïciens dans les théories du vivant au XVII^e siècle », pp. 329–228), t. II, *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris 2001. H. Wolfson, « The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophic texts », in *Harvard Theological Review*, XXVIII, avril, 1956, pp. 70–133. Sur les péripathéticiens arabes en particulier : H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on intellect : their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, 1992.

³⁰ Avicenne, *Livre de science*, trad. M. Achena, H. Masse, Paris 1986, pp. 82–83.

repris par Albert le Grand³¹. Ainsi se cristallise la pensée intégrant à la fois les éléments apportés par le péripatéticiens arabes et l'héritage des philosophes chrétiens d'avant l'assimilation massive de la pensée aristotélicienne en Europe³². L'élève d'Albert, Thomas d'Aquin, simplifie le tableau, en rejetant la distinction en faculté formatrice et imaginative : il regroupe ces deux fonctions sous l'appellation de *vis imaginativa*³³. Il met au point la théorie du rapport de l'imagination *in absentia* et *in praesentia*. Comme écrit Brennan « [...] it is impossible for common sense to be actuated by a sensible object without imagination being actuated at the same time »³⁴ ; en effet, cette idée a été exprimée pour la première fois dans *De anima*. La conception thomiste indiquera le canon de la pensée philosophique et théologique d'origine aristotélicienne en Europe.

Dans le tableau ci-dessous, nous listons les différents classements des sens internes qui peuvent être tous dérivés de la tradition aristotélicienne par l'intermédiaire des péripathéticiens arabes et de la scolastique, en cherchant ainsi à offrir la récapitulation succincte de théories de facultés de l'âme aux XVI^e et XVII^e siècles en France. Par les astérisques nous marquons les auteurs chez qui – en vertu du principe de « disponibilité » dont nous avons traité – le recours au modèle aristotélicien de l'âme se combine avec une épistémologie et métaphysique puisées dans les sources non aristotéliciennes. Ainsi, Charron s'oppose à l'empirisme aristotélicien dans le domaine de la théorie de connaissance. D'autres n'adaptent le système aristotélicien que par « supposition » (Descartes) ou faute de meilleure solution (Gassendi). Dans le cas de La Primaudaye, nous citons deux classements évoqués dans *Académie*. Celui qu'il privilégie est triple ; cependant, il ne combat pas le système plus développé.

³¹ P. Michaud-Quantin, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris 1966, notamment pp. 42–80. Albert bouleverse la terminologie d'Avicenne que nous citons dans la traduction française. Ce qui dans *Le livre de science* est appelé « faculté formatrice » reçoit le nom d'imagination ; ce qui est rendu par les traducteurs d'Avicenne comme « la faculté imaginative » est appelé phantasia chez Albert. Sur la relation de termes imagination et phantasia voir notamment : M. W. Bundy, *The theory of imagination...* (voir le vaste compte rendu du livre dans la conclusion) ; N. Négroni, « Le champ sémantique et métaphorique de l'imagination au XVII^e siècle : un état des lieux », in *Littératures classiques*, n^o 45, Paris 2002, pp. 259–276.

³² Le P. Chenu montre le fait qu'à l'époque de cette assimilation la réflexion européenne sur les sens internes a déjà une longue tradition, voir : M.-D. Chenu, « Imaginatio : note de lexicographie philosophique médiévale », in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. 2, Citta de Vaticano 1946, pp. 593–602.

³³ R. E. Brennan, « The Thomistic Concept of Imagination », in *The New Scholasticism*, 15, 1941, pp. 149–161.

³⁴ *Ibidem*, p. 151.

Dans certains cas, il est difficile d'établir une limite certaine entre les fonctions de différents sens internes. La Primaudaye hésite en ce qui concerne les compétences mutuelles de l'imagination, du sens commun et de la faculté dite estimative. Quant à Chanet, qui distingue le sens commun et l'imagination, il avoue : « Au reste, nous ne recevons ce sens [sens commun] pour une faculté distincte de l'Imaginative, qu'à cause du respect que nous portons à l'autorité d'Aristote : car si vous prenez la peine d'examiner la nécessité de cette distinction, et la différence qui peut être entre ces deux facultés, vous trouverez qu'il n'y en a point »³⁵. Si l'on part d'Aristote, pour arriver – par l'intermédiaire des péripathéticiens arabes et de la scolastique – à Gassendi, on remarque une régularité évidente : le nombre de sens internes séparés par les arabes tend à être réduit.

Au fil du temps, le classement devient donc plus conforme à la doctrine aristotélicienne d'origine postulant l'unité de la faculté sensible. L'idée est mise en valeur à travers une comparaison oratoire riche, dans les *Conférences* de Renaudot :

[...] notre âme ressemble au Soleil qui dans la continuité d'une même action a des effets différents [...] la conservation des espèces et leur réception n'étant pas deux actions différentes, mais plutôt comme la cire par une même action reçoit une figure et la retient, l'imagination qui reçoit les espèces des objets ne doit être distinguée d'elle-même, lorsqu'elles les conserve et retient, sinon par la raison qui nous fait appeler mémoire la même action, bien qu'elle ne soit qu'une continuation et conservation de la première³⁶.

La cohérence relative de cette taxonomie ne doit pas être masquée par les différences dans l'attribution du nom et de la place exacts à chaque faculté d'âme prise séparément. La tradition aristotélicienne apparaît aux penseurs du XVII^e plus comme un espace commun de discussion que comme un corps de doctrine figé.

³⁵ P. Chanet, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions*, Paris, 1649, p. 24.

³⁶ Renaudot, *Recueil général des questions traitées...*, p. 114.

La récapitulation se laisse systématiser à l'aide d'un tableau suivant :

Auteur, Texte	Les facultés internes de connaissance sensible				
Aristote, <i>De Anima</i>	faculté sensitive commune (<i>koine aistheton</i>) remplit les fonctions de la <i>phantasia</i> et de la mémoire				
Avicenne, <i>Livre de science</i>	sens commun	faculté formatrice	faculté imaginative	faculté appréhensive	mémoire
Albert le Grand, <i>De anima, De motibus animalium</i>	sens commun	imagination	phantasia	faculté estimative	mémoire
Thomas d'Aquin, <i>Somme de théologie, Commentaire de De Anima</i>	sens commun	imagination		faculté estimative	mémoire
Ambroise Paré, <i>Le livre de la génération de l'homme</i>	sens commun	sens imaginatif, estimatif ou phantasie			sens mémoratif
Pierre de La Primaudaye, <i>La suite de l'académie française</i> (1580) (a)	sens commun	fantasie	imagination	l'estimative	mémoire
(b)	sens commun	imagination et fantasie			mémoire
*Pierre Charron, <i>De la sagesse</i> , 1601	sens commun	imagination		l'estimative	mémoire
Nicolas Coëffeteau, <i>Le Tableau des Passions humaines...</i> (1620)	sens commun	imagination			mémoire
*René Descartes, <i>Regulae ad directionem Ingenii</i>	sens commun	imagination			mémoire
Théophraste Renaudot, <i>Les conférences du bureau d'adresses</i> (1635)	sens commun	Imagination			mémoire
Pierre Chanet, <i>Traité de l'esprit de l'homme</i> (1649)	sens commun	Imagination			mémoire
Abbé d'Aubignac, <i>La Pratique du théâtre</i> (1657), <i>Le discours académique sur l'éloquence</i> (1668)	Imagination				mémoire
*François Bernier, <i>L'Abrégé de philosophie</i> de Gassendi	fantasie ou imagination				

4. Conclusion

Là, où les auteurs du XVII^e siècle veulent mettre en valeur l'aspect neutre de leur pensée, les discours classiques sur l'imagination manifestent un trait qui semble sous-estimé par la majorité des synthèses existantes – l'unité. Les différences de l'appréciation morale de l'imagination à cette époque ne renvoient pas forcément au clivage philosophique profond ; pour les expliquer, il n'est pas toujours besoin de mobiliser l'opposition entre l'aristotélisme et le platonisme. Simples phénomènes de surface, elles peuvent parfois être appelées tout simplement par la situation et le contexte de la création du texte, par la

reconnaissance du type de destinataire, par la stratégie de l'auteur (tel d'Aubignac qui, dans la *Pratique du théâtre*, s'adresse aux amateurs des spectacles et, dans *Macarise*, donne un ouvrage pédagogique). Il convient donc de séparer les critères philosophique et rhétorique. Qu'il s'agisse de l'humiliation ou de l'exaltation de l'imagination sous le mode du blâme ou de l'éloge, le substrat de ces élaborations éloquentes reste souvent la même taxonomie des facultés, dérivée en entier de la tradition aristotélicienne.

Keywords: imagination, phantasia, faculté d'âme, La Primaudaye, Théophraste Renaudot, *De anima*

**THE SOURCES AND MAIN TRENDS
IN THE SEVENTEENTH-CENTURY DISCOURSE OF IMAGINATION
IN FRANCE: PHILOSOPHICAL AND RHETORICAL CRITERIA**

Summary

The aim of the article is to explore the main tendencies in the seventeenth-century discourse of imagination in France. Contrary to commonly held opinions, extremely different estimations of imagination formulated by classicistic writers do not always call for referring to the deeply philosophical opposition between Aristotelianism and Platonism. Praise and criticism of imagination frequently constitute the rhetorical modalities of discourse, built on the same basis of the scholastic taxonomy of the government of souls that can be traced back to a common source, namely the treatise *De anima* by Aristotle.

Translated by Sylwester Jaworski

**ŹRÓDŁA I GŁÓWNE KIERUNKI XVII-WIECZNEGO DYSKURSU
O WYOBRAŹNI WE FRANCJI: KRYTERIA FILOZOFICZNE
I RETORYCZNE**

Streszczenie

Celem artykułu jest zbadanie głównych tendencji dyskursu o wyobraźni w XVII wieku we Francji. Wbrew utrwalonym ujęciom, skrajnie odmienne waloryzacje wyobraźni dostarczane przez klasycystycznych pisarzy nie zawsze wymagają odwołania do głębokiej filozoficznej opozycji arystotelizmu i platonizmu. Pochwała i nagana wyobraźni stanowią często retoryczne modalności dyskursu, nabudowane na tej samej filozoficznej podstawie, którą jest scholastyczna taksonomia władz duszy wywiedziona ze wspólnego źródła: traktatu *De anima* Arystotelesa i jego późniejszych komentarzy.