

Introduction

Le rôle de l'imagination dans la constitution des mœurs et dans la sphère politique

Raffaele Carbone

Collegium de Lyon

À ma mère *Giuseppina*
«*E mi pareva la terra di sentire*
coi semi già vivi»

(*Salvatore Quasimodo, Creature*)

Dans la tradition philosophique, l'imagination¹ est la faculté qui est à même de présenter à l'esprit des images d'objets en leur absence. Ayant le pouvoir de reproduire ces objets saisis par le sens, elle joue le rôle de médiateur entre le corps et l'âme, le concret et l'abstrait, entre la sensation et l'entendement et entre le monde extérieur et l'esprit qui l'appréhende.

L'imagination est mise en cause par Platon qui en dénonce l'ambiguïté sur la base d'une théorie de l'image considérée comme copie d'un original².

.....

1 Dans cette introduction, nous ne pouvons pas étudier de manière approfondie la question du couple fantaisie/imagination. Nous nous limiterons à quelques précisions étymologiques. Le terme *phantasia* est le substantif verbal de *phantazetai* (« devenir visible », « apparaître ») et de *phainesthai* (« devenir visible », « venir à la lumière », « se montrer »), c'est pourquoi son sens primitif est « apparition » ou « apparence » (voir J. Follon, « La notion de *phantasia* chez Platon », dans D. Lories, L. Rizzerio (dir.), *De la phantasia à l'imagination*, Louvain/Paris/Namur, Peeters/Société des études classiques, 2003, p. 1-14, ici p. 1). Dérivé pour Aristote de *phôs* (*De Anima*, III, 3, 429a 2-4), la « lumière », *phantasia* a donné en français le terme « fantaisie ». Le terme « imagination », tiré du latin *imaginatio*, désigne l'aptitude de cette faculté à produire des images. Voir à ce sujet Ch. Bouriau, *Qu'est-ce que l'imagination ?*, Paris, Vrin, 2003, p. 42-43 ; Ch. Pigné, A. Vintenon, « Introduction », *Camenaë*, 8, 2010, N. Corréard, Ch. Pigné, A. Vintenon (dir.), *L'imagination/la fantaisie de l'Antiquité au xvii^e siècle* (en ligne, <http://sapat.ephse.sorbonne.fr/medi a/67a22ccbbdf5f2429567fde8b3503/camenaë-08-1-b-introduction.pdf>).

2 Voir le passage sur les objets apparents et sur l'œuvre du peintre qui peint un lit : Platon, *Œuvres complètes*, t. VII, 2^e partie, *La République* (Livres VIII-X), trad. du grec ancien É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1946, 596e-597d, p. 85-87. Ce sont les fameuses pages où Platon fait observer que l'imitation éloigne de la nature de trois degrés (voir *ibid.*, 597e-598d, p. 87-88). Mais la question est chez Platon plus complexe qu'il n'y paraît. Dans le *Phèdre* (268 et suiv.), Socrate fait allusion à une forme valable de la *mimesis* qui est capable de remonter à l'*ousia* et de se mouvoir sur un plan moral (Id., *Œuvres complètes*, t. IV, 3^e partie, *Phèdre*, trad. du grec

Néanmoins, chez Platon, il faudrait d'emblée faire la distinction entre *phantasia* et *phantasma*, comme l'a fait Bernard Collette : même si les deux notions développent une opinion, la *phantasia* trouve son origine strictement dans une sensation, tandis que le *phantasma* manifeste l'absence de tout ancrage dans le réel sensitif, si bien que « [...] cette différence [...] fait basculer le *phantasma* du côté d'une autre faculté : l'imagination ». La fonction propre de celle-ci serait alors de « suppléer à l'absence de sensation³ ».

L'imagination est repensée par Aristote, puis par l'aristotélisme au cours du Moyen Âge et de la Renaissance. Aristote distingue dans l'âme trois facultés : l'intellect non lié au corps, la mémoire et l'imagination. La connaissance consiste d'abord en l'appréhension de choses du monde extérieur par le biais des cinq sens (vue, ouïe, odorat, goût, toucher), nommés sens extérieurs, mais c'est l'imagination qui transmet les données sensibles aux sens intérieurs, la mémoire puis l'entendement. Dans le *De l'âme*, l'imagination (*phantasia*) est considérée comme une fonction psychique spécifique et irréductible : elle « [...] est différente et de la sensation et de la pensée ; elle ne se produit pas sans la sensation, et sans elle il n'y a pas de croyance⁴ ». Elle est proprement « [...] ce par quoi nous disons qu'une sorte d'image est produite en nous [...]⁵ ». Aussi l'imagination est-elle mise en valeur dans la mesure où elle s'approprie les données sensibles et les conserve en mémoire lorsque les objets sensibles ne sont plus présents⁶ ; de surcroît, elle est à même de préparer l'esprit à abstraire le concept

.....
ancien L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933, p. 76 et suiv.). Sur la question de l'imitation, voir aussi le troisième livre de *La République*, 394b et suiv. : Id., *Œuvres complètes*, t. VI, *La République* (Livres I-III), trad. du grec ancien É. Chambry, introduction A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 104 et suiv. Voir à ce sujet J. Duchemin, « Platon et l'héritage de la poésie », *Revue des études grecques*, 68/319-323, 1955, p. 12-37.

3 B. Collette, « *Phantasia* et *phantasma* chez Platon », *Les Études philosophiques*, 76/1, 2006, p. 89-106, ici p. 106. Dans cet article, B. Collette expose et explicite les définitions que Platon donne des notions de *phantasia* et *phantasma* dans le *Sophiste* en montrant comment elles s'articulent mutuellement. À ce propos l'auteur précise que si la *phantasia* trouve sa définition dans le *Sophiste* (264a 4-6), où elle est présentée comme une opinion s'exprimant par l'intermédiaire d'une sensation, ce concept n'est pas pour autant absent des dialogues antérieurs. Dans *La République*, on peut détecter la distinction entre *phantasia* trompeuse et non trompeuse (380d 1-6). Voir *ibid.*, p. 90, 91-92, 94. Sur la notion de *phantasia* chez Platon, voir également A. Silverman, « Plato on *Phantasia* », *Classical Antiquity*, 10, 1991, p. 123-147 ; J. Follon, « La notion de *phantasia* chez Platon », art. cité, p. 1-14.

4 Aristote, *De l'âme*, trad. du grec ancien P. Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III, 3, p. 158.

5 *Ibid.*, p. 159.

6 Sur la mémoire et l'imagination, voir Id., *De la mémoire et de la réminiscence*, dans Id., *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. du grec ancien R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 54-55.

intelligible des perceptions sensibles⁷. Une telle capacité représentative a également un lien avec la sphère du désir et de l'appétit propre de l'animal, mais pour Aristote, parmi les autres animaux seul l'homme est doté de « la représentation délibérative », qui implique le calcul rationnel par rapport à certains intérêts supposés⁸.

Entre l'Antiquité et le Moyen Âge, dans la tradition néoplatonicienne, l'imagination (*phantasia*) revêt un rôle dans le processus de dérivation des choses à partir de l'Un; elle est caractérisée comme la faculté qui peut s'arrêter à des réalités terrestres ou célestes et qui relie la partie divine de l'âme humaine au monde matériel⁹. D'autre part, dans le *De musica*, saint Augustin, fin connaisseur de l'essor du lexique de l'imaginaire en latin dans la tradition païenne et dans la pensée chrétienne, emploie le mot de *phantasia* pour désigner l'image que nous conservons en nous d'un être qui

7 Voir Id., *De l'âme*, op. cit., III, 7, p. 172.

8 *Ibid.*, III, 11, p. 181-182. Sur la *phantasia* chez Aristote voir *Les Études philosophiques*, 1, 1997, J.-L. Labarrière (dir.), *Aristote sur l'imagination*, et J.-L. Labarrière, « Nature et fonction de la *phantasia* chez Aristote », dans D. Lories, L. Rizzerio (dir.), *De la phantasia à l'imagination*, op. cit., p. 15-30. Sur la fonction cognitive de l'imagination en tant que faculté se situant entre la sensation et la pensée, voir D. Frede, « The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle », dans M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (dir.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 2003 [1992], p. 279-295. Voir aussi M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1988. Sur l'imagination chez Aristote, et notamment sur sa dimension morale et pratique, on se reportera avec intérêt à un numéro de *Dialogue. Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 29/1, 1990, consacré à l'imagination et l'action chez Aristote, dirigé par R. J. Hankinson et M. Deslauriers.

9 Rappelons que Plotin conçoit une hiérarchie des facultés : « La pensée intellectuelle est supérieure à l'imagination; l'imagination est intermédiaire entre l'empreinte de la nature et la pensée. La nature n'a ni perception ni intelligence; l'imagination comprend les impressions acquises, et fournit à celui qui imagine la connaissance de ces impressions; la pensée engendre par elle-même et elle agit parce qu'elle dérive d'un être en acte » (Plotin, *Ennéades*, t. IV, trad. du grec ancien É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1927, IV, livre IV, § 13, p. 114-115). Il distingue deux sortes d'imagination (*ibid.*, IV, livre III, § 31, p. 99-100) : l'imagination intellectuelle et l'imagination sensible. Dans la première *Ennéade*, il fait également allusion à la *phantasia* sensible, qui n'est pas pure (*Ibid.*, t. I, trad. du grec ancien É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, I, livre VIII, § 15, p. 130), et à l'imagination qui accompagne la pensée (*ibid.*, livre IV, § 10, p. 80-81; voir aussi *Ibid.*, t. IV, IV, livre III, § 30, p. 98-99). Il parle également d'une imagination non réflexive qui occupe l'âme à son insu et de la capacité qu'a l'esprit de se représenter des périls imaginaires (*Ibid.*, t. III, trad. du grec ancien É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925, III, livre VI, § 4, p. 99-100). Voir, entre autres, dans le courant néoplatonicien, Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, dans Id., *Opuscules*, texte établi par J. Lamoureux, trad. du grec ancien N. Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004, t. I. Pour cet auteur, l'imagination « est une sorte de vie un peu inférieure », tributaire des impressions sensorielles (*ibid.*, 4.2, p. 275). Elle « est le sens des sens, parce que l'esprit imaginatif est le sens le plus compréhensif [...]. Cependant il réside au plus profond de nous-mêmes [...] » (*ibid.*, 5.2, p. 277). Chez les hommes, son secours est essentiel pour former les idées, sauf dans le cas où parfois un individu parvient à toucher une forme immatérielle; « [...] mais dépasser l'imagination n'est pas moins difficile qu'heureux » (*ibid.*, 7.2, p. 280).

a été perçu. Il distingue *phantasia* de *phantasma*, ce dernier étant l'image que nous forgeons au moyen de la mémoire¹⁰. Dans le *De Genesi ad litteram*, il parle d'une nature spirituelle (*natura spiritalis*) présente en notre âme comme un lieu où se forment les images des corps¹¹. Il différencie ainsi la « vision sensible » de la « vision spirituelle », par laquelle nous imaginons les corps absents. Cela a lieu de trois manières : « Soit en nous rappelant par la mémoire des choses déjà vues, soit en nous formant de quelque manière dans l'esprit l'image des choses que nous n'avons pas vues et qui néanmoins existent, soit en imaginant au gré de notre fantaisie des choses qui n'existent absolument nulle part¹². » Augustin précise que nous distinguons bien les choses corporelles de telles représentations imaginatives¹³. Mais il arrive parfois que ces images « [...] s'impriment dans l'esprit comme si les corps étaient présents aux sens corporels eux-mêmes [*corporalium rerum in spiritu exprimuntur imagines, tamquam ipsis corporis sensibus corpora praesententur manente*] ». En ce cas, ces images produites dans l'esprit sont vues comme les objets eux-mêmes sont vus par le corps (*sic videntur, quae in spiritu fiunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipas per corpus*)¹⁴. Augustin emploie aussi l'expression *animae imaginationes* à propos d'une vision spirituelle où l'âme, indépendamment de stimulations sensorielles, est remplie d'images des choses corporelles, soit en songe, soit en extase¹⁵.

Au cours du Moyen Âge les philosophes ont continué de débattre sur l'imagination et son pouvoir. Ils la présentent comme l'une des facultés ou

¹⁰ Saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, dans Id., *Œuvres de saint Augustin*, VII, IV, *De la musique/De musica libri sex*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes G. Finaert et F.-J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, VI, XI, 32, p. 428-429. Ce passage est cité dans J.-L. Solère, « Les images psychiques selon Augustin », dans D. Lories, L. Rizzerio (dir.), *De la phantasia à l'imagination, op. cit.*, p. 103-136, ici p. 108-109. Cet article s'avère précieux pour comprendre le développement du lexique philosophique de la *phantasia* et de l'*imaginatio* dans la latinité païenne et dans l'Antiquité chrétienne.

¹¹ Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)/De Genesi ad litteram libri duodecim*, dans Id., *Œuvres de saint Augustin*, traduction, introduction et notes P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2001 [réimpression de la 1^{re} édition de 1970], XII, 23, 49, p. 410-411; XII, 24, 50, p. 414-415.

¹² [...] sive memoriter recordantes, quae novimus, sive quae non novimus et tamen sunt in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes, sive quae omnino nusquam sunt pro arbitrio vel opinione fingentes (*ibid.*, XII, 12, 25, p. 366-367).

¹³ *Ibid.*, p. 367-369.

¹⁴ *Ibid.*, p. 368-369.

¹⁵ *Ibid.*, XII, 12, 26, p. 368-369. Sur l'imagination chez saint Augustin, voir aussi la lettre à Nebridius : *Lettres 1-30/Epistulae I-XXX*, dans Id., *Œuvres de saint Augustin*, traductions, introductions et notes S. Lancel et collaborateurs, introduction et notes É. Bermon, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2011, p. 250-261.

des sens internes de l'âme. Considérons la psychologie d'Hugues de Saint-Victor (1096-1141), qui est marquée par un éclectisme inusuel réunissant éléments péripatéticiens, doctrines stoïques et tendances néoplatoniciennes et augustinienes¹⁶. Comme il l'explique dans son *De anima*, l'âme perçoit les corps par les sens, les ressemblances des corps (*corporum similitudines*) par l'imagination, leurs natures par la raison, l'esprit créé par l'intellect et l'esprit incréé par l'intelligence¹⁷. Cet auteur met l'accent sur les liens existant entre les puissances de l'âme et leurs objets, mais, héritant de l'alternative néoplatonicienne entre *ascensus* et *descensus*, il souligne que les sens et l'imagination – que l'homme a en commun avec les animaux – ne peuvent pas se hausser jusqu'à la raison : ils ne font qu'indiquer de loin ces réalités supérieures qu'ils ne peuvent pas atteindre¹⁸. Dans le *De unione corporis et spiritus*, Hugues de Saint-Victor fait valoir la continuité entre les sens internes et l'âme rationnelle. Il soutient que grâce à l'imagination les images du corps peuvent s'élever jusqu'à la raison, mais il précise que l'imagination obscurcit et voile la raison (*obnubilat eam, et obumbrat, et involuit, et contegit*)¹⁹. Dans cet opuscule, il mentionne également une partie inférieure du spirituel représentée par la « raison agissant sur l'imagination » (*ratio in imaginatione agens*) et nommée « esprit corporel » (*corporalis spiritus*), qu'il distingue de la raison pure (*ratio pura*) et de l'intelligence²⁰. En tant qu'intermédiaire entre les sens et la raison, l'imagination raffine l'image imprimée sur l'organe de sens et la met en contact avec la raison, même si elle ne peut pas s'intégrer à l'âme rationnelle car certains animaux,

.....
16 L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, 1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1994, p. 114. Voir aussi A. M. Piazzoni, « Il "De unione spiritus et corporis" di Ugo di San Vittore », *Studi medievali*, 21/2, 1980, p. 861-888, ici p. 877.

17 Hugues de Saint-Victor, *De anima, et suis ad sui, et ad dei cognitionem, et ad veram pietatem institutione, Libri quatuor*, Liber secundus, cap. VI, dans *M. Hugonis de S. Victore Opera omnia tribus tomi digesta*, Rothomagi, sumptibus Joannis Berthelin, 1648, t. II, p. 150.

18 *Sensus vero et imaginatio ad rationem non ascendunt, sed infra remanentes eam aliquatenus deducere possunt, et quasi à longe quædam ostendere, ad quæ non possunt pervenire* (*ibid.*, cap. VII, p. 150).

19 *Id.*, *De unione corporis et spiritus ex primo Miscellaneorum*, dans *M. Hugonis de S. Victore Opera omnia...*, *op. cit.*, t. III, p. 65. D'ailleurs, si l'imagination peut préparer l'intellect à la contemplation, elle est comme un vêtement (*quasi vestimentum*) dont l'âme peut se dépouiller, mais si elle se livre à la concupiscence, elle devient comme une sorte de peau (*quasi pellis*). Aussi, en tant que la délectation du corps la touche, l'âme est-elle déformée dans la fantaisie des imaginations corporelles (*in eadem phantasiis imaginationum corporalium deformatur*), dont elle ne réussit pas à se libérer (*ibid.*).

20 *Ibid.* Sur ce point, voir Th. Lesieur, « Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor », dans D. Poirel (dir.), *L'école de Saint-Victor de Paris*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 385-403, ici p. 391.

dépourvus de raison, la possèdent²¹. Ainsi, décrivant un gradient qui va du plus spirituel vers le plus charnel, cet auteur met en lumière l'existence d'une tension entre l'imagination et la raison, entre l'ombre et la lumière²².

Selon Thomas d'Aquin, l'imagination est la dernière des facultés sensibles, située dans la partie antérieure du cerveau²³. Elle permet « d'obtenir ou [de] conserver » les qualités sensibles, relativement auxquelles il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux²⁴. « L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens²⁵. » Sous un certain angle, l'imagination est une modification du sens commun, qui a pour fonction de discerner une chose d'une autre (par exemple, le blanc du goût)²⁶, même si dans son Commentaire au *De anima* d'Aristote, Thomas d'Aquin souligne qu'elle doit être distinguée du sens commun : dérivant son nom de l'acte par lequel l'image d'une chose apparaît²⁷, elle est une sorte de mouvement de deuxième ordre causé par les sens²⁸. À la lumière du chapitre 30 du Commentaire au livre II du *De anima*, on peut dire que

21 J. Hamesse, « *Imaginatio* et *phantasia* chez les auteurs philosophiques du 12^e et du 13^e siècle », dans M. Fattori, M. L. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio, V Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo* [Rome, 9-11 janvier 1986], Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1988, p. 153-184, ici p. 168-169.

22 R. Klein, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », dans Id., *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, éd. par A. Chastel, Paris, Gallimard, 1970, p. 69.

23 Dans les textes et les commentaires (arabes, juifs, latins) sur les œuvres psychologiques d'Aristote, en accord avec la tradition médicale galénique, le siège corporel des sens internes est localisé dans le cerveau. Sur la question du siège de l'imagination, voir Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, livre II, chap. 4, dans *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XLV/1, éd. par R.-A. Gauthier, Rome/Paris, Commissio Leonina/Vrin, 1984, p. 84. Sur l'histoire de la doctrine des sens internes, voir C. Di Martino, *Ratio particularis. Doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008.

24 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. du latin A.-M. Roguet, Paris, Cerf, 2004 [1984], t. 1, première partie, question 78, article 4, p. 693. Rappelons aussi que, selon la tradition aristotélicienne, tous les animaux possèdent d'une certaine manière la fantaisie, cependant les animaux imparfaits ont une fantaisie indéterminée (*fantasiam indeterminatam*) (voir Id., *Sentencia libri De anima*, op. cit., livre II, chap. 29, p. 184).

25 Id., *Somme théologique*, op. cit., t. 1, première partie, question 78, article 4, p. 693. Notons que, à la différence d'Avicenne, Thomas d'Aquin pense que « [...] la "fantaisie", ou l'imagination, [...] sont une même chose » (*ibid.*). Voir aussi Id., *Sentencia libri De anima*, op. cit., livre II, chap. 6, p. 92 : *Si tamen fantasia est idem cum ymaginatione, ut videtur*.

26 Id., *Somme théologique*, op. cit., t. 1, première partie, question 78, article 4, p. 693.

27 Id., *Sentencia libri De anima*, op. cit., livre II, chap. 28, p. 191 : [...] *a visione enim vel apparitione sumitur nomen fantasie [...]*.

28 *Ibid*, chap. 30, p. 198 : *Ex omnibus autem hiis concludit quod fantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum, qui quidem motus non est*. Voir également *ibid.*, chap. 4, p. 83.

l'imagination consolide l'intégration des données sensibles effectuée par le sens commun, en composant une image unifiée de l'objet perçu²⁹.

D'ailleurs, en étudiant la question de l'action à distance, les penseurs du Moyen Âge évoquent les pouvoirs de l'imagination, certains (comme Avicenne) mettant l'accent sur l'action transitive de l'imagination *sine medio* de l'âme, d'autres (la plupart des scolastiques) théorisant une action intransitive de cette faculté : dans un cas, ce pouvoir de l'imagination est assumé comme action à distance, dans l'autre on fait valoir l'idée que l'imagination agit sur son propre corps et non sur un autre³⁰.

29 *Ibid*, chap. 30, p. 199. Sur l'imagination chez Thomas d'Aquin, voir notamment R. E. Brennan, « The Thomistic Concept of the Imagination », *New Scholasticism*, 15, 1941, p. 149-161 ; D. Frede, « Aquinas on *Phantasia* », dans D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 155-183 ; F. Amerini, « Immaginario e immaginazione in Tommaso d'Aquino », dans M. Bettetini, F. Paparella, R. Furlan (dir.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale [Milan, 25-27 septembre 2008], Louvain-la-Neuve, Brepols, 2009, p. 219-236.

30 Sur ce thème, voir P. Zambelli, « L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica e transitiva », dans Ead., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milan, Il Saggiatore, 1991, p. 53-75 ; V. Perrone Compagni, « "Artificiose operari". L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia », dans M. Bettetini, F. Paparella, R. Furlan (dir.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, op. cit., p. 271-296, ici p. 274-275 ; N. Weill-Parot, « Pouvoirs lointains de l'âme et des corps : éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance », *Lo sguardo. Rivista di filosofia*, 10, 2012, p. 85-98. Par exemple, la force de l'imagination, selon une anecdote bien connue, est à même de faire tomber un homme dans un fossé ou un chameau dans une étuve : *Illo, qui imaginando casum cameli, sola imaginazione huiusmodi dejecit illum* (Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II, III, chap. 16, dans *Guillelmi Alverni Episcopi Parisiensi [...] Opera omnia. Tomis duobus contenta [...]*, t. 1, Paris, Apud Guillelmum Deluyn, 1674, p. 1046). Guillaume d'Auvergne mentionne cet exemple, mais il précise que la chute du chameau ne témoigne pas d'un pouvoir de la fascination, il illustre plutôt la force de l'imagination. La question du pouvoir de l'imagination est débattue tout au long du Moyen Âge, et notamment par Avicenne, Thomas d'Aquin et Nicolas Oresme. Voir à cet égard B. Delaurenti, « La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230-1370) », *Médiévales*, 50, 2006, p. 137-154 (en ligne, <http://medievales.revues.org/1420>). Sur ces questions, voir aussi F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Naples, La Città del sole, 1999. Cet ouvrage expose le développement de la notion de sens interne de l'Antiquité jusqu'au xviii^e siècle. Son deuxième (grand) chapitre thématise la question des processus psychologiques chez les agents irrationnels mais capables de finalisation et les fonctions cognitives et pratiques de l'imagination en proposant une remarquable synthèse des contributions de la psychologie arabe et de la réception latine des doctrines d'Al-Fârâbî et d'Avicenne. Sur l'imagination chez Avicenne, voir également M. Sebtî, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, Puf, 2000, notamment p. 62-82. Sur Averroès et la tradition averroïste, voir G. Giglioli, « Phantasms of Reason and Shadows of Matter: Averroës's Notion of the Imagination and Its Renaissance Interpreters », dans A. A. Akasoy, G. Giglioli (dir.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht/Heidelberg/New York/Londres, Springer, 2013, p. 173-193. Sur l'imagination et la psychologie au Moyen Âge, voir en outre M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Urbana, University of Illinois Press (Studies in Language and Literature, XII, 2-5), 1927, p. 177-198.

Vers la fin du Moyen Âge, par ailleurs, les penseurs ne cessent pas de définir les fonctions de l'imagination par rapport aux sens et aux facultés supérieures de l'âme, comme le fait Nicolas de Cues. Selon ce dernier, l'imagination dépasse les sens, car elle peut embrasser même ce qui est absent, tout en étant surpassée par la raison, qui est à même de saisir les choses d'une façon plus vraie et plus complète³¹. Pourtant, c'est à l'aube de l'époque moderne qu'apparaît un traité entièrement consacré à cette faculté. Dans le *De imaginatione* (1500), Jean-François Pic de la Mirandole relie l'imagination à l'ensemble des puissances de l'âme : héritier d'Aristote – mais aussi d'Hippocrate et d'Épicure – et connaisseur des commentateurs du Stagirite, cet auteur souligne que l'imagination se situe à la frontière entre l'intellect et les sens³². L'intérêt de cet ouvrage réside surtout dans le fait que le neveu de Jean Pic de la Mirandole élabore à nouveau les matériaux dont il hérite en esquissant une anthropologie où l'imagination revêt un rôle central en s'accordant avec les autres opérations de l'âme (sensation, intellection, etc.)³³.

Il faut remarquer que pendant la Renaissance beaucoup d'auteurs – Marsile Ficin, Pietro Pomponazzi, Henri-Corneille Agrippa, Pierre Messie, Michel de Montaigne, etc. – réfléchissent sur la gamme et les activités de l'imagination : connaisseurs des auteurs anciens et moyenâgeux qui avaient traité cette même question, ils semblent parfois étendre les pouvoirs de l'imagination au-delà de ce qu'Aristote avait attribué à cette faculté. D'abord objet d'étude strictement positionné dans le code de la connaissance et du désir, et ayant un rôle bien précis dans ces domaines, l'imagination apparaît peu à peu comme un élément complexe dans le champ anthropologique, dans le tissu des rapports interhumains. L'imagination se révèle ainsi comme un facteur qui contribue à constituer ou à altérer l'organisation de l'équilibre psychocorporel de l'individu et de l'interindividualité. Considérons par exemple Marsile Ficin. Celui-ci entend par « fantaisie », ou « imagination »,

.....
31 Voir Nicolas de Cues, *Les conjectures/De coniecturis*, trad. du latin J.-M. Counet, Paris, Les Belles Lettres, 2011, chap. XIV, § 141, p. 126-127. Sur Nicolas de Cues, voir J.-M. Counet, « Intellect, imagination et connaissance de soi chez Nicolas de Cues », dans M. C. Pacheco, J. Meirinhos (dir.), *Intellect et Imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Turnhout, Brepols, 2006, t. III, p. 1651-1660.

32 J.-F. Pic de la Mirandole, *De l'imagination/De imaginatione*, trad. du latin Ch. Bouriau, Chambéry, Éditions Comp'Act, 2005, chap. III, p. 29-31.

33 Ch. Bouriau, « Jean-François Pic de la Mirandole : l'imagination entre ciel et terre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1998, p. 464-482 ; P.-F. Moreau, « Préface », dans J.-F. Pic de la Mirandole, *De l'imagination...*, op. cit., p. 7-10.

au moins trois choses : la représentation du perçu, la faculté d'imaginer, et celle de comparer les différentes perceptions. De surcroît, l'imagination réunit les impressions des cinq sens dans une représentation unique grâce à une activité immédiate de l'âme et sans que la présence de l'objet soit nécessaire; ainsi est-elle capable d'extraire des sensations brutes ce qui peut faire l'objet de l'analyse de la raison³⁴. L'imagination perçoit les choses particulières mais transcende la sensibilité car, même en l'absence de l'objet, elle produit des images : « L'imagination s'accorde avec les sens parce qu'elle perçoit les choses particulières. Elle dépasse les sens parce que, même s'il n'y a rien qui l'excite, elle produit des images. L'imagination est comme un Protée ou un Caméléon³⁵. » Elle manifeste alors une grande versatilité et mobilité. Révélant la puissance productrice de l'homme, elle exerce par ailleurs une influence considérable sur la vie psychique, sur le corps, sur la santé et la maladie des individus; elle produit des miracles, des pratiques magiques et des prophéties. Elle peut non seulement avoir des effets sur le corps de celui qui imagine, mais aussi modifier les corps environnants³⁶.

.....
34 Voir le commentaire que Ficini adjoint à sa traduction latine d'un texte de Priscien de Lydie qui interprète un chapitre de Théophraste sur la « phantasie et l'intelligence » : *Marsilii Ficini In Prisciani Lidii interpretationem super Theophrastum de Phantasia et intellectu*, dans Id., *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, II, p. 1824-1825. Voir à ce sujet R. Klein, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficini et Giordano Bruno », art. cité, p. 65-88; E. Garin, « *Phantasia e imaginatio tra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi* », dans M. Fattori, M. L. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio...*, op. cit., p. 3-20; N. Tirinnanzi, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2000, p. 3-86 *passim*.

35 *Imaginatio convenit cum sensu, quia particulari percipit. Superat sensu, quia etiam nullo movente imagines edit. Imaginatio est tamquam Protheus, vel Cameleon (Marsilii Ficini In Prisciani Lidii interpretationem, op. cit., p. 1825)*. Voir E. Garin, *Hermétisme et Renaissance*, trad. de l'italien B. Schefer, Paris, Allia, 2001, p. 25-26.

36 M. Ficini, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, trad. du latin R. Marcel, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1964, Livre XIII, chapitre IV, p. 233-234. Sur les explications physiologiques des effets de l'imagination sur les sens et le corps et sur l'origine imaginative des événements miraculeux, voir P. Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, trad. du latin H. Busson, Paris, Les Éditions Rieder, 1930, par exemple les chapitres III, IV, p. 120-148. Sur le pouvoir qu'a l'imagination de produire des altérations corporelles, voir également H.-C. Agrippa, *La philosophie occulte ou la magie. Divisée en trois livres et augmentée d'un quatrième, apocryphe, attribué à l'Auteur. Précédée, dans le premier livre, d'une étude sur la vie et l'œuvre de l'Auteur, ornée de son Portrait*, première traduction française complète, Paris, Éditions traditionnelles, 1984, 5^e édition, Livre premier, chapitre LXIV, p. 183-184 [il s'agit de la reproduction de l'édition de 1910, reconstitution exacte, mise en français moderne, par K. F. Gaboriau, de la traduction française attribuée à A. Levasseur, La Haye, chez Chr. Alberts, 1727]. Voir aussi, entre autres, P. Mexía, *Silva de varia lección*, édition de Valladolid 1550 (I-III)-1551 (IV), éd. par I. Lerner, Madrid, Editorial Castalia, p. 333-334. On peut faire allusion aussi à Thomas Fienus (1567-1631), professeur de médecine à l'université de Louvain, qui publie en 1608 le *De viribus imaginationis tractatus* (Louvain, in officina typographica Gerardi Riuii). S'appuyant généralement sur l'autorité d'Aristote, mais faisant référence également à Thomas d'Aquin, et dans le but de contester point

Cette thèse a une longue histoire avant Ficin, mais elle ne trouve un terrain favorable qu'au xvi^e siècle et après la Renaissance : considérée sous un nouvel angle, elle incite certains auteurs à mettre au jour le rapport entre le pouvoir de l'imagination, les liens sociaux et les phénomènes collectifs (on peut évoquer les observations de Montaigne dans « De la force de l'imagination », où il montre les effets individuels et sociaux de la peur du « nouement de l'aiguillette », soit l'incidence d'une fantaisie collective sur le fonctionnement de l'imagination individuelle³⁷).

Si la tradition aristotélicienne – dont hérite aussi un auteur néoplatonicien comme Ficin – met en avant l'apport de l'imagination dans le travail de la connaissance, et si au sein de la tradition néoplatonicienne, on prône le détachement vis-à-vis de l'imagination (et de la sensation) pour revenir à son propre état originaire³⁸, les stoïciens font souvent valoir la dimension malade de l'imagination et soulignent le lien entre cette dernière et l'opinion. Ils ont tendance à rejeter l'imagination et les visions qui ne reposent sur aucun support réel. En général, pour eux, l'imagination ne peut pas être considérée comme une source de connaissance³⁹, comme un degré reconnu de la connaissance normale : l'« imaginativité », une affection qui se produit dans l'âme sans se fonder sur aucun objet, est le propre des

.....
 par point la théorie de la *fascinatio* d'Avicenne, cet auteur soutient que l'âme n'a pas le pouvoir de mouvoir directement, par elle-même et promptement, un corps externe ou distant (voir l'édition posthume : *De viribus imaginationis tractatus, Authore Thoma Fieno Antverpiano, Serenissimorum Belgii et Bavaria Ducum quondam Medico Cubiculario, Editio postremâ, Lugduni Batavorum, ex officina Elseviriana, 1635, p. 60-61*). Dans la *Conclusio XIII*, Thomas Fienus précise que l'âme ne peut pas altérer un corps externe car elle ne peut pas agir où elle n'est pas et, comme elle n'est pas en dehors de son corps, elle ne peut agir à l'extérieur (*Anima non potest operari ubi non est : extra corpus non est, ergo ibi non potest operari, ibid., p. 67*). En outre, dans la *Conclusio XX*, il écrit : « L'âme ne peut rien faire par elle-même par sa puissance imaginative ; c'est-à-dire, la fantaisie ou puissance imaginative n'est pas active ni n'agit sur aucun corps directement par elle-même et par sa propre vertu [*Anima nihil agit per se per potentiam Imaginativam ; id est, Phantasia seu potentia imaginativa, non est activa, nec per se directè et propria virtute in ulla corpora agit*] » (*ibid., p. 94*).

37 Montaigne, *Les Essais*, éd. par P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, Puf, 2004 [1965], I, 21, p. 99-100a, c.

38 Voir par exemple Porphyre, *De l'abstinence*, Livre 1, introduction J. Bouffartigue et M. Patillon, trad. du grec ancien J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 66.

39 La question de l'usage de l'imagination dans la tradition stoïcienne est évidemment plus complexe qu'on ne peut le montrer dans cette introduction. Nous renvoyons à ce propos à l'article de J. Dross, « Du bon usage de l'imagination : l'importance du regard intérieur dans l'œuvre philosophique de Sénèque », *Pallas*, 92, 2013, p. 225-235 (en ligne, <http://pallas.revues.org/256>).

mélancoliques et des fous⁴⁰. Selon cette voie de la pensée antique, prolongée par les néostoïciens des XVI^e et XVII^e siècles⁴¹, l'imagination est liée aux passions ; elle insinue le trouble dans l'esprit et fait obstacle à la maîtrise de soi. S'escrimer pour gouverner sa volonté ne sert à rien si les représentations de l'esprit sont obnubilées par les images que cette faculté impose à la raison. Guillaume du Vair écrit à ce propos que « les sens [...] sont comme une cire molle, sur laquelle s'imprime non la vraie et intérieure nature, mais seulement la face et forme extérieures des choses » ; de ce mouvement se forge dans l'âme une « inconsiderée opinion » de la valeur des choses par rapport à nous (bonnes, mauvaises, utiles, nuisibles, etc.), opinion qui « s'empare de notre imagination, et comme dans une citadelle elle y tient fort contre la droite raison⁴² ». Juste Lipse, quant à lui, en proposant d'apprendre à l'homme privé à se gouverner (*De la constance*) et au prince à se gouverner et à gouverner les autres (*Politiques*), recommande la maîtrise de soi et l'usage de l'intellect pour contrôler les passions et fortifier l'âme pour faire face aux épreuves de la vie⁴³.

En s'inspirant, jusqu'à un certain point⁴⁴, du néostoïcisme, les penseurs et les écrivains de l'âge classique insistent tout à la fois sur ce qui enchaîne l'imagination aux passions et sur la sujétion au corps des productions imaginatives⁴⁵. Pour ces auteurs, l'emprise des passions et des dynamiques

.....
40 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1998 [1953], p. 112-113. À ce propos, Goldschmidt renvoie à Chrysippe et à Aëtius (*ibid.*, p. 113, n. 1).

41 Sur le néostoïcisme, voir A. Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 40-73 *passim* ; J. Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994 [étude et traduction de divers traités stoïciens] ; P.-F. Moreau (dir.), *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999, t. 1 ; R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità : filosofia e uso politico*, Milan, Feltrinelli, 2007 [3^e éd.], p. 232-248 ; J. Lagrée, *Le néostoïcisme. Une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, 2010.

42 G. du Vair, *De la constance et consolation és calamitez publiques*, Paris, Mamert Patisson, 1594, fol. 13-14 (nous avons modernisé l'orthographe).

43 Voir les pages consacrées à la raison du chapitre V du *Traité de la Constance de Just. Lipsius, auquel, en forme de devis familier, est discours des afflictions & principalement des publiques, & comme il se faut résoudre à les supporter*, Tours, Claude de Montr'oeil et Jean Richer, 1594, fol. 9-10.

44 Eric R. Koch remarque que « si le traitement des passions corporelles chez Descartes porte sur une moralité néostoïcienne et un *self-fashioning* particulier, où l'entraînement du corps prépare la maîtrise des passions par l'individu, ce même savoir corporéo-passionnel s'achemine vers la maîtrise de l'autre, ce qui aboutira à l'analyse de la contagion des imaginations fortes par Malebranche » (E. R. Koch, « La contagion des passions, de Descartes à Malebranche », *Littératures classiques*, 68/1, 2009, p. 177-188, ici p. 177).

45 N. Malebranche, *Traité de morale*, I^{re} partie, chapitre XII, article I, dans Id., *Œuvres*, éd. par G. Rodis-Lewis, t. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1992, p. 527 : « L'imagination dépend des sens comme les passions : mais elle a sa malignité particulière. Lorsque les sens l'ont

corporelles sur l'imagination a une conséquence tant sur le plan épistémologique que dans le domaine moral : ils estiment que cet empire empêche le travail de l'intelligence et contrecarre tout effort pour s'élever spirituellement et pour régler rationnellement sa conduite dans les relations interhumaines.

*

En réalité, l'appréciation de l'imagination dans la première modernité est ambivalente : celle-ci est souvent répudiée, condamnée, considérée comme inconstante, erronée, source de dérèglements ; en même temps, elle est vue comme outil de l'entendement ou bien comme puissance créative et représente un pilier de la sauvegarde des relations humaines, un facteur de cohésion sociale. À la différence de ceux qui ont mis en cause l'utilité de l'imagination en matière de connaissance, Descartes a par exemple insisté tout particulièrement sur la fonction de l'imagination comme outil pour l'entendement et sur son emploi procédural, en mettant en valeur son apport spécifique dans la connaissance⁴⁶. Toutefois, si le rôle (contesté) de

.....
excitée, elle produit des effets extraordinaires. Mais souvent quoique les sens ne l'ébranlent point actuellement, elle agit par ses propres forces ». Voir aussi *ibid.*, I^{re} partie, chapitre XII, article VI : « Le cours des esprits animaux vers les nerfs, qui répondent aux parties intérieures du corps, est accompagné des passions du côté de l'âme ; et ces mêmes passions, produites originairement par l'action de l'imagination, fortifient, par une grande abondance d'esprits qu'elles font monter à la tête, la trace, et l'image de l'objet qui les a fait naître. »

46 Voir les Règles 14 à 16 : Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, dans *Id.*, *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1966, t. X, p. 438-459. À ce propos voir P. Guenancia, « La critique de la critique de l'imagination chez Descartes », dans Ch. Jaquet, T. Pavlovits (dir.), *Les facultés de l'âme à l'âge classique. Imagination, entendement, jugement*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 55-75, ici p. 62-73 ; M. Rioux-Beaulne, « Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières : Malebranche et Fontenelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 2009, p. 489-510, ici p. 493-496 ; H. Yaldir, « Ibn Sînâ (Avicenna) and René Descartes on the Faculty of Imagination », *British Journal for the History of Philosophy*, 17/2, 2009, p. 247-278, ici p. 263-273 ; F. de Buzon, « Du bon usage de l'imagination : Malebranche lecteur des *Regulæ ad directionem ingenii* », *Rivista di storia della filosofia*, 4, 2012, R. Carbone, K. Vermeir (dir.), *Malebranche et l'imagination puissante*, p. 671-690, ici p. 673-680. Sur l'imagination comme action de l'esprit et sur l'aspect volontaire et intentionnel de la *vis imaginandi* chez Descartes, voir D. Sepper, *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1996. On peut aussi prendre en ligne de compte, entre autres, les références à l'imagination dans deux lettres à Élisabeth - 18 mai 1645 et mai ou juin 1645 - dans lesquelles Descartes s'occupe du traitement de la mélancolie de la princesse (*Œuvres de Descartes, op. cit.*, t. IV, p. 200-204, 218-222). Sur Descartes, voir aussi J. D. Lyons, « Descartes and Modern Imagination », *Philosophy and Literature*, 23/2, 1999, p. 302-312 ; D. Kambouchner, « Descartes et le problème de l'imagination empirique », dans D. Lories, L. Rizzerio (dir.), *De la phantasia à l'imagination, op. cit.*, p. 137-150.

l'imagination dans la théorie de la connaissance a fait l'objet de nombreux commentaires, la force de l'imagination dans la sphère politique et dans la constitution des coutumes et des mœurs a été moins explorée⁴⁷.

Cet ouvrage se propose de montrer que la fonction de l'imagination dans la construction des rapports de pouvoir et dans l'établissement des coutumes a été bien mise en lumière par les philosophes au cours de la première modernité. Montaigne a relevé à ce propos que, par le truchement de l'imagination, les croyances se répandent jusqu'à devenir des coutumes bien ancrées dans le tissu social⁴⁸. L'imagination semble également être à l'œuvre, de manières différentes, dans les phénomènes de folie et de sorcellerie : Montaigne le met bien en évidence, comme d'autres auteurs, tels Jean Wier et Thomas Hobbes, font des allusions au lien entre l'imagination et la croyance et au pouvoir présumé des sorciers⁴⁹. Aussi l'imagination se présente-t-elle comme une faculté capable de brouiller les règles de la coutume : ses altérations, ses rêveries créent des ruptures au sein de l'horizon habituel de la société.

.....

47 Sur le statut, les pouvoirs et l'ambivalence de l'imagination entre la Renaissance et le xvii^e siècle, on peut se reporter aux ouvrages suivants : P. Cristofolini (dir.), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione. Seminario 1984*, Pise, Scuola Normale Superiore, 1985 ; M. Fattori, M. L. Bianchi (dir.), *Phantasia-Imaginatio...*, op. cit. ; J. M. Cocking, *Imagination: A Study in the History of Ideas*, Londres, Routledge, 1991 ; C.-G. Dubois, *Essais sur Montaigne. La régulation de l'imaginaire. Éthique et politique*, Caen, Paradigme, 1992 ; M.-H. Huet, *Monstrous Imagination*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1993 ; G. Ferreyrolles, *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1995 ; B. Marx, « Über die Imagination in der Renaissance », dans U. Ecker, C. Zintzen, *Saeculum tamquam aureum*, Internationales Symposium zur italienischen Renaissance des 14.-16. Jahrhunderts am 17./18. September 1996 in Mainz, Hildesheim, Georg Olms, 1997, p. 261-297 ; M. Maierhofer, *Zur Genealogie des Imaginären: Montaigne, Rousseau, Pascal*, Tübingen, Gunter Narr, 2003 ; J. D. Lyons, *Before Imagination. Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*, Stanford, Stanford University Press, 2005 ; Ch. Jaquet, T. Pavlovits (dir.), *Les facultés de l'âme à l'âge classique...*, op. cit. ; R. M. Wilkin, *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France*, Aldershot, Ashgate Press, 2008 ; *Camenaes*, 8, 2010, N. Corréard, Ch. Pigné, A. Vintenon (dir.), *L'imagination/la fantaisie de l'Antiquité au xvii^e siècle* (en ligne, <http://www.paris-sorbonne.fr/article/camenaes-no-8-decembre-2010>) ; N. Panichi, « Tra Mercurio e Saturno. L'immaginazione messaggera », dans Montaigne, *L'immaginazione*, éd. par N. Panichi, Florence, Olschki, 2010 [2000], p. VI-CXXV ; S. Ansaldi, *L'imagination fantastique. Images, ombres et miroirs à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

48 « [...] il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde » (Montaigne, *Les Essais*, op. cit., I, 23, p. 111b). Sur Montaigne, voir, *infra*, l'article de S. Peytavin.

49 *Ibid.*, III, 11, p. 1032-1033c. Voir aussi J. Wier, *Cinq livres De l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries, pris du Latin de Jean Wier, medecin du Duc de Cleves, et faits François, par Jacques Grévin de Clermont en Beauvoisis, medecin à Paris*, Paris, chez Jacques de Puys, 1567, fol. 432v-435v. Quant au philosophe anglais, voir Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. du latin F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Dalloz/Vrin, 2004, chap. II, p. 23-24.

À cet égard, pour ce qui est de la « coutume », il faut signaler que la référence à Montaigne s'avère incontournable, car il est l'un des auteurs qui a le plus réfléchi sur la nature et l'ambivalence de cette notion. La réflexion montaignienne sur la coutume est complexe et amphibologique. Dans le chapitre « De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe », Montaigne englobe dans la notion de « coutume » des phénomènes différents : il emploie ce terme pour qualifier une habitude individuelle et une instance collective, l'habitude déjà acquise et le processus d'acquisition (l'« accoutumance »), jusqu'à assimiler la « coutume » et la « loi ». En deuxième lieu, Montaigne fait valoir la puissance de la coutume : elle est une institutrice violente et infidèle (« Car c'est à la verité une violente et traistresse maistresse d'escole, que la coutume »), qui révèle progressivement « un furieux et tyrannique visage », et assujettit les hommes à ses règles⁵⁰. La coutume devient alors une deuxième peau dont il est fort difficile de se dépouiller. Elle hébète les hommes et les rend incapables de rentrer en eux-mêmes pour réfléchir à leurs propres prescriptions et les mettre en question. Elle porte les hommes à croire que leurs propres usages peuvent être universellement partagés, alors qu'ils n'ont de valeur qu'à l'intérieur des frontières de leur communauté, qui s'est formée et soudée au fil du temps autour de ces mêmes usages. Par conséquent, les comportements qui ne se conforment pas à ces derniers sont généralement considérés comme déraisonnables, comme des signes d'étrangeté⁵¹.

D'une manière ou d'une autre, l'imagination est source de liens qui unissent les hommes entre eux et également aux autres êtres. À ce sujet, on peut se référer à Giordano Bruno. Cet auteur a tendance à caractériser

.....
50 Montaigne, *Les Essais*, *op. cit.*, I, 23, p. 109a.

51 *Ibid.*, I, 23, p. 115-116a, c. Sur la coutume chez Montaigne, voir K. M. Hall, « Montaigne's Mutations: Costume and Custom », *L'Esprit créateur*, 16/4, 1976, *The French Renaissance Mind, Studies presented to W. G. Moore*, éd. par B. C. Bowen, p. 95-110 ; U. Langer, « Montaigne's Customs », *Montaigne Studies*, 4/1-2, 1992, p. 81-96 ; N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Florence, Olschki, 2004, p. 406-410 (*Les liens à renouer. Scepticisme, possibilité, imagination politique chez Montaigne*, trad. de l'italien J.-P. Fauquier, Paris, Honoré Champion, 2008) ; G. Nakam, *Les Essais de Montaigne miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 183-196 ; B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, Puf, 2007, chap. VII, « Règles supplétives externes : la coutume », p. 179-199 ; R. Carbone, « "Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples..." Customs and Reason in Montaigne and Descartes », *Montaigne Studies*, XXV, 2013, p. 119-128 ; Id., *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milan, Mimesis, 2013, p. 204-220, 222-244. Sur la puissance de la coutume, il faut évoquer aussi le célèbre ouvrage d'É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983. À ce propos, voir O. Guerrier, L. Gerbier (dir.), *Les figures de la coutume. Autour du Discours de la servitude volontaire*, Paris, Classiques Garnier (Cahiers La Boétie, 2), 2012.

l'imagination comme une puissance spontanée et créative de l'âme⁵². Dans son traité *De magia naturali*, rédigé sans doute entre 1588 et 1591, resté inédit de son vivant et publié seulement à la fin du XIX^e siècle, l'imagination (*phantasia*) est conceptualisée comme la faculté qui a pour tâche de recevoir les images apportées par les sens, les retenir, les combiner et les diviser. Ces opérations sont réalisées soit par choix et élection de celui qui imagine (*ex arbitrio vel electione imaginantis*) soit indépendamment de tout choix et de toute élection⁵³. Dans cet opuscule, le Nolain se penche sur les troubles de l'imagination (*perturbatae phantasiae*) affectant les possédés (*energumeni*), qui prennent des images ou des sons intérieurs pour des réalités⁵⁴, pour montrer que « le médecin ou le mage doi[t] accorder une vive attention au travail de l'imagination [*opus phantasiae*]⁵⁵ ». Dans un autre traité également paru à la fin du XIX^e siècle, le *De vinculis in genere*, Bruno affirme que « l'imagination et l'opinion [*phantasia et opinio*] » lie bien plus de gens que ne fait la raison, car beaucoup d'individus, aimant sans raison, sont liés à quelque chose tout en ignorant le mécanisme engendrant cette relation⁵⁶. Parmi les liens considérés par le Nolain, on peut rappeler « [...] l'harmonie des mœurs [*morum concinnitas*], la fortune, les rencontres de sympathie, par quoi les hommes sont liés aux hommes, et les bêtes aux bêtes, mais aussi les bêtes aux hommes⁵⁷ » : par ce biais, le philosophe suggère qu'il existe une relation entre le pouvoir de l'imagination et les mœurs qui permettent de lier un grand nombre de gens⁵⁸.

52 Voir, à cet égard, le bel ouvrage de G. De Rosa, *Il concetto di immaginazione nel pensiero di Giordano Bruno*, Naples, La Città del sole, 1997, p. 45-49 *passim*. Voir par exemple la deuxième partie du *De umbris idearum* : Bruno y élabore une théorie des images et des signes dans laquelle l'imagination joue un rôle central (G. Bruno, *De umbris idearum*, dans *Iordani Bruni Nolani Opera Latine conscripta, publicis sumptibus edita, recensent V. Imbriani et C. M. Tallarigo. Vol. II [pars I]. continens : 1. De Umbris Idearum. 2. Ars Memoriae. 3. Cantus Circeus*, Neapoli, Apud Dom. Morano, 1886).

53 G. Bruno, *De la magie*, trad. du latin D. Sonnier et B. Donné, Paris, Allia, 2004, p. 83 (*De magia naturali*, dans Id., *Opere magiche*, édition critique coordonnée par M. Ciliberto, trad. du latin S. Bassi, E. Scapparone et N. Tirinnanzi, Milan, Adelphi, 2000, p. 272-274).

54 *Ibid.*, p. 84-87 (p. 274-278).

55 *Ibid.*, p. 88 (p. 280).

56 Id., *Des liens*, trad. du latin D. Sonnier et B. Donné, Paris, Allia, 2004, p. 26 (*De vinculis in genere*, dans Id., *Opere magiche, op. cit.*, p. 442). Voir aussi *ibid.*, p. 56 (p. 488) : « En effet, l'imagination [*imaginatio*] sans la vérité peut lier [*vincire*] véritablement, et véritablement attacher le liable [*vincibile*] par imagination [*per imaginationem*]. »

57 *Ibid.*, p. 64 (p. 500).

58 Pour ce qui est des liens concernant la vie civile et les peuples, voir *ibid.*, p. 65 (p. 500-502). Sur les rapports entre l'imagination et les mœurs chez Bruno, voir, *infra*, l'article de M. Cambi.

L'imagination joue aussi un rôle important dans les rapports de pouvoir. Le prince de Machiavel doit être capable de manœuvrer le peuple par des artifices rusés et une rhétorique ingénieuse qui vise moins la raison que l'imagination des sujets⁵⁹. Toutefois, inséré dans un réseau de rapports affectifs, imaginatifs et de pouvoir, le prince doit apprendre à se conduire en fonction des mécanismes imaginatifs du peuple, selon les modulations d'une imagination partagée. Dès lors, il doit apparaître aux yeux de ses sujets comme ils désirent qu'il soit, dans une perspective caractérisée par l'image que chacun se forge de l'intérêt personnel⁶⁰ : il doit « composer l'image du pouvoir qu'ils attendent de lui⁶¹ ». On trouve chez Castiglione plusieurs analyses de ce type auxquelles se livre Machiavel. Les deux auteurs, qui étaient tous deux des diplomates, se plaçaient dans leurs rapports du point de vue de leurs interlocuteurs pour reconstituer leurs raisonnements de façon imaginaire. Mais ce qui est le propre de l'imagination politique chez Machiavel est focalisé, chez Castiglione, sur l'élaboration de son image par le courtisan ou par le prince, au service d'un pouvoir reposant sur la croyance et les apparences⁶².

.....
59 Machiavel, *De principatibus. Le Prince*, introduction, traduction, postface, commentaires et notes de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, texte italien établi par G. Inglese, Paris, Puf (Quadrige), 2014 [2000], XVIII, p. 202-207.

60 C'est ce que fait observer S. Visentin, « La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del Seicento », dans F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin (dir.), *Machiavelli : immaginazione e contingenza*, Pise, ETS, 2006, p. 217-252, ici p. 235-236.

61 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986 [1972], p. 404. Lefort renvoie à ce passage du *Prince* : « [...] je dis que tous les hommes, quand on parle d'eux, et surtout les princes, car ils sont placés plus haut, sont désignés par certaines de ces qualités qui leur procurent blâme ou louange » (Machiavel, *De principatibus. Le Prince*, op. cit., XV, p. 202-207). Sur le chapitre XV du *Prince*, notamment sur les liens du symbolique et de l'imaginaire et sur les conséquences réelles des effets de l'imagination, voir Th. Ménissier, « Chapitre XV du *Prince* : la vérité effective de la politique et les qualités du prince », dans Ch. Zarka, Th. Ménissier (dir.), *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, Paris, Puf, 2001, p. 105-131, ici p. 127-131. On peut considérer aussi ce passage des *Discours* : « [...] l'ensemble des hommes se nourrit autant de ce qui paraît que de ce qui est ; et souvent, même, ils sont poussés davantage par les choses telles qu'elles apparaissent que par les choses telles qu'elles sont » (Id., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. de l'italien A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004, I, 25, p. 143). Il faut noter qu'en analysant les *Discours*, Lefort distingue un mode de connaissance, qui relève de l'entendement et qui est le propre des dominants ou de ceux qui incarnent l'autorité, d'un mode de connaissance sensible, qui tient à la perception et à l'imagination et qui est le propre du peuple. Même si ce dernier n'est pas cultivé et mis en mesure de bien juger, il réussit à percevoir ce qui lui est proche, et par ce biais « il garde le pouvoir de deviner ». C'est grâce à cette faculté qu'il subodore la faiblesse du pouvoir (C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, op. cit., p. 526).

62 C'est ce que fait valoir D. Couzinet dans son article, voir *infra*.

Spinoza, à son tour, dans l'*Éthique*, explique que les perceptions d'ordre imaginaire relèvent du premier genre de connaissance⁶³ et fait valoir les possibilités liées à la gestion des ressources imaginatives⁶⁴; dans le *Traité théologico-politique*, il analyse la force imaginative des prophètes et met en valeur le lien entre cette puissance et l'autorité morale qu'ils étaient censés représenter dans l'ancienne communauté hébraïque⁶⁵. Pour Pascal, l'imagination pose les règles du jeu politique et social et contribue à les faire observer, dans la mesure où elle assure le respect qui conserve les différences sociopolitiques⁶⁶. Malebranche, pour donner un autre exemple, a montré que la pression du pouvoir et de l'imagination du roi sur ses courtisans peut déclencher des phénomènes d'autosuggestion qui se reproduisent et deviennent finalement des mœurs et des lois. Dans ce cas, la force de l'imagination agit par le moyen de la persuasion et de l'autosuggestion, renforcées par l'autorité que la coutume attribue à certains individus occupant le sommet de l'échelle politico-sociale⁶⁷.

À l'aune de ces remarques, il nous est loisible de poser les questions suivantes : comment l'adhésion d'un individu aux coutumes de son pays se vérifie-t-elle en pratique ? Selon quels processus psychiques et matériels se réalise-t-elle ? Quel est le rapport entre la force de l'imagination, la

63 Selon l'*Éthique*, « [...] une imagination est une idée qui indique plutôt l'état présent du corps humain que la nature du corps extérieur, et ce non pas distinctement, du reste, mais confusément ; d'où vient que l'on dit que l'Esprit se trompe » (Spinoza, *Éthique*, trad. du latin B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, IV, proposition 1, scolie, p. 362-363). Spinoza met l'accent sur le fait que les hommes ont tendance à prendre « pour les choses les affections de l'imagination [*imaginationis affectiones pro rebus accepisse*] » (*ibid.*, I, Appendice, p. 92-93).

64 « Et ici, pour commencer à indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais que vous notiez que les imaginations de l'Esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit, que l'Esprit, s'il se trompe, ce n'est pas parce qu'il imagine, mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence. Car si l'Esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses non existantes, en même temps savait qu'en vérité ces choses n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer [*imaginandi potentiam*] à une vertu et non à un vice de sa nature ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (par la Définition 7 p. 1) si cette faculté qu'a l'esprit d'imaginer était libre » (*ibid.*, II, proposition 17, corollaire scolie, p. 142-143).

65 Voir surtout les deux premiers chapitres du *Traité théologico-politique* : Spinoza, *Œuvres III. Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, trad. du latin et notes J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, p. 78-147. Voir, *infra*, l'article de S. Laveran et celui d'É. Marquer, p. 101-104.

66 Pascal, *Pensées*, éd. par L. Lafuma, fr. 25, 44, 60, dans Id., *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 503-504, 507-508.

67 N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre II, partie III, chapitre II, dans Id., *Œuvres*, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1979, t. I, p. 256-257. Sur Malebranche, voir, *infra*, les articles de G. Gori et R. Carbone, p. 117 et 127.

propagation des phénomènes de nature imaginative et l'instauration de certaines modes et coutumes, notamment celles qui touchent aux rapports de pouvoir ? Qu'en est-il alors des facultés rationnelles de l'individu ? et de sa liberté ?

Ce livre cherche tout particulièrement à comprendre l'ambiguïté que certains auteurs de l'époque moderne (de Castiglione à Malebranche) ont discernée dans l'imagination en appréciant sa fonction sociale et politique. C'est au début de l'âge moderne que l'on a entrepris de saper les fondements métaphysiques ou mythiques du pouvoir et des coutumes, tandis qu'au cours du xviii^e et au début du xix^e siècle, les nouvelles mythologies nationales ont commencé à les considérer non comme des productions historiques issues de processus d'ordre imaginaire, mais comme l'expression de l'esprit et de l'identité d'un peuple. Ainsi les textes ici rassemblés, organisés chronologiquement, mettent en exergue la tension entre la stabilité des coutumes, des normes et des règles sociales et la perturbation de l'habituel par l'action de l'imagination puissante. Ils mettent au jour également les mécanismes grâce auxquels les hommes se laissent subjugué par l'éclat du pouvoir : par exemple, dans quelle mesure, pour les auteurs de la première modernité, certains aspects et dispositions de l'imagination des individus contribuent-ils à renforcer les structures verticales et hiérarchiques des sociétés européennes aux xvi-xvii^e siècles ? L'imagination peut-elle également engendrer des éléments de rupture vis-à-vis de ces mêmes structures ? Selon certains auteurs, la connaissance des forces naturelles et des coutumes joue un rôle dans la domination des autres individus : dans ce cas-là, il s'agit de mettre en valeur une théorie des liens qui discerne les stratégies spécifiques pour assujettir tel ou tel homme à partir de sa complexion individuelle, de ses mœurs et de l'éducation qu'il a reçue.

Les contributions recueillies dans ce volume se proposent d'étudier et d'éclaircir la fonction de l'imagination à l'intérieur de l'univers ondoyant et complexe, mais fortement hiérarchisé, des relations interhumaines. Elles interrogent la fonction de la coutume et des différents types de liens qui cimentent ces mêmes relations et l'articulation entre certaines suggestions d'ordre imaginaire, les mœurs et les rapports de pouvoir, en se situant dans l'optique des philosophes et dans le cadre des controverses de la première modernité. En réunissant ces études, nous n'avons pas eu pour objet l'exhaustivité. D'autres penseurs auraient pu être pris en compte pour explorer tous les aspects et les enjeux des thématiques étudiées dans cet ouvrage. Il n'y a pas, par exemple, d'article consacré précisément à

Machiavel ou à Pascal. Toutefois, l'auteur du *Prince* est évoqué plusieurs fois par Dominique Couzinet qui, dans son article sur Castiglione, fait allusion à l'imagination politique chez le penseur italien, et l'auteur des *Pensées* joue un rôle important dans les argumentations de Sophie Peytavin, qui rapproche l'imagination pascalienne et la coutume montaignienne, tout comme dans le texte de Raffaele Carbone, qui analyse des fragments pascaliens à propos de l'autorité et du pouvoir des grands chez Malebranche. Ce volume présente d'ailleurs deux articles consacrés au philosophe et théologien français, dont il faut dire quelques mots. Au cours des dernières années, des spécialistes de l'âge classique se sont attelés à étudier la conception malebranchienne de l'imagination en en soulignant la fécondité. Toutefois, tous les aspects de cette doctrine n'ont pas été passés au crible et l'intérêt des liens entre l'imagination, la coutume et le pouvoir politique chez l'oratorien n'ont pas été pleinement mis en valeur. C'est pourquoi nous avons inséré dans ce livre deux textes sur cet auteur, qui d'ailleurs se complètent.

Dominique Couzinet s'est livrée à une lecture du célèbre ouvrage de Baldassar Castiglione, *Le Livre du Courtisan*, centrée sur les termes d'imagination, de coutume et leurs dérivés, et sur ce qui touche aux rapports de pouvoir, dans le but d'élucider les rapports – ou l'absence de rapports – entre ces notions. En analysant les occurrences de ces termes, Dominique Couzinet pense que la coutume et l'imagination peuvent jouer un rôle au-delà du champ strict des rapports de pouvoir, et fait l'hypothèse qu'elles sont les éléments constitutifs d'une théorie du jugement. Néanmoins, l'auteure met l'accent sur le fait que les coutumes entrent dans le jeu d'une imitation, des citoyens au prince et du prince aux grands hommes, sur le modèle des princes antiques. Par ce biais, elle dégage l'articulation de la coutume et de l'exercice du pouvoir : on voit dès lors qu'à l'intérieur de l'activité du parfait *cortigiano* présentée par Castiglione, la fonction pratique de l'art du courtisan consiste à produire les manières de se comporter qui accoutument le prince à bien faire. Dominique Couzinet explique enfin comment l'imagination intervient dans les rapports de pouvoir, mettant en exergue qu'aussi bien le prince que le courtisan mêlent savamment coutume et imagination au service de l'exercice du pouvoir.

Sophie Peytavin analyse le rapprochement entre l'imagination et la coutume chez Montaigne. Elle montre que d'une part *Les Essais* portent des traces de la théorie aristotélicienne de l'imagination, mais que d'autre part ils prennent le plus souvent une nette distance avec celle-ci : en témoigne la confusion possible entre l'imagination et la coutume, sur la base de leur

portée pratique commune. Le travail de Sophie Peytavin, grâce à un détour par les *Pensées* de Pascal, permet d'apprécier aussi une différence de degré entre les deux entités. Elle montre que le pouvoir de l'imagination se décline de façons différentes : l'imagination peut se cristalliser et agir comme puissance d'illusion, sous la forme des coutumes ou des doctrines ; par ses variations, elle peut fournir le moyen de contrer le dogmatisme étouffant de la coutume. Sophie Peytavin n'omet pas de signaler que l'imagination n'offre pas, pour Montaigne, une voie pour échapper au réel et que, au contraire, il y a plutôt continuité que rupture de l'ordre de l'imaginaire à celui du réel, continuité qu'elle interprète à travers le prisme de la notion de « cristallisation ».

Maurizio Cambi étudie, dans les dialogues italiens et les œuvres latines de Giordano Bruno, la fonction des *vincula* que le magicien utilise pour exercer son ascendant sur les autres individus. Ces liens sont les conditions qui rendent efficaces les interventions magiques, soit les moyens permettant au magicien de mettre en œuvre ses connaissances. Parmi ces liens, il y a celui procédant de la fantaisie, la faculté qui reçoit, retient, compose et divise les images apportées par les sens. Maurizio Cambi souligne que la connaissance rigoureuse des sources magiques et l'approfondissement des aspects réglementaires des *vincula* donnent à Bruno l'assurance de pouvoir influencer, sans aucune médiation, les *res naturales*, les masses et les individus. Accordant une vive attention au travail de l'imagination en tant qu'elle engendre fascination et sympathie entre les individus, le magicien est celui qui est capable de former un lien entre des êtres, et tout particulièrement de lier un homme à sa volonté. Pour ce faire, il doit posséder en quelque façon une compréhension d'ensemble de l'univers. Enfin, pour trouver les liens les plus appropriés, le magicien ne peut ignorer les mœurs diverses des humains et donc les éléments caractérisant tel homme, telle coutume, tel peuple.

À la lumière de certains passages du *Traité théologico-politique* où est mis en évidence le souci, pour un peuple, d'écrire son histoire, et en s'appuyant sur les lignes théoriques de l'anthropologie spinozienne, Sophie Laveran se propose de dégager les causes et les modalités de cet effort que fournissent les nations pour laisser une trace – sous forme narrative – de leur passé commun. Étudiant la question de l'élection divine du peuple hébreu, Sophie Laveran s'attèle à analyser les conditions de constitution de l'« imaginaire national » chez Spinoza. Elle étudie le rôle de l'imagination dans la production de ces récits, la signification spécifiquement collective de

la production d'histoires dans la perspective de l'auteur de l'*Éthique*, et en apprécie les implications tant politiques que cognitives ou affectives.

Éric Marquer aborde la question du pouvoir de l'habitude chez Locke, en montrant comment ce pouvoir se conjugue avec celui de l'imagination et se révèle être le résultat d'un certain devenir de l'imagination. S'interrogeant sur le rapport entre habitude, imagination et signification, il prouve qu'au sujet de l'association d'idées, c'est-à-dire la liaison qui repose sur l'habitude et l'expérience et qui affecte l'imagination, Locke peut être éclairé par Hobbes et Spinoza. En effet, ces trois auteurs mettent l'accent sur la puissance même de l'habitude sur l'imagination, dans la mesure où l'imagination n'est que la trace de perceptions. Il remarque aussi que l'habitude construit des relations complexes entre les idées, si bien que le sens d'un mot est aussi constitué par l'ensemble de ses connotations : c'est pourquoi on peut bien lier la puissance de l'habitude à une théorie de la signification. Selon Marquer, Hobbes, Spinoza et Locke cherchent à lutter contre le pouvoir de l'imagination et de l'habitude, notamment par une clarification des termes ; ils comprennent également que les hommes doivent se reconnaître dans les mots qu'ils utilisent. De surcroît, à propos de l'importance du rôle de l'imagination dans la présentation des idées sur la scène de l'esprit, l'auteur explique que l'imagination, notamment chez Locke, n'exprime pas une détermination mentale passive, mais plutôt cette capacité de rappeler les idées qui se manifestent avec plus de promptitude et de vivacité chez un esprit exercé.

Giambattista Gori analyse les notions de « corps social » et de « corps politique » dans *De la recherche de la vérité* de Malebranche. Il remarque que, dans cet ouvrage, la politique se situe bien dans l'horizon de la science de l'homme, mais sans être configurée comme une science autonome, car le corps politique n'est thématiquement que dans le livre consacré à l'imagination et n'a pas de chance d'en sortir pour faire l'objet d'une véritable science politique. C'est pourquoi on peut faire état d'une « absence du corps politique » dans la *De la recherche de la vérité*, qui révèle l'inexistence d'une théorie du corps politique. Giambattista Gori montre alors que Malebranche, à la différence de Hobbes, loin de fonder une théorie politique sur la « science de l'homme », essaie de reconduire une possible théorie politique au niveau des relations élémentaires dans le corps social.

Raffaele Carbone se propose enfin d'attirer l'attention sur le lien entre l'imagination, les mœurs et la structuration hiérarchique et verticale des rapports sociaux et politiques chez Malebranche. Du point de vue de ce

philosophe, l'imagination est une fonction et une puissance de l'âme qui agit au niveau social par le moyen de la persuasion et de l'autosuggestion, raffermies par l'autorité que la coutume attribue à certains individus occupant le sommet de l'échelle politico-sociale. Carbone analyse la valeur que les hommes attribuent à l'autorité au sein de ces hiérarchies, les exemples de sujétion au pouvoir passés au crible par Malebranche, l'opposition entre la sphère de l'imagination et de la coutume et celle de l'ordre immuable, ainsi que les limites du pouvoir politique. Il propose aussi une comparaison entre l'attitude de Malebranche et celles de Montaigne et Pascal face au trinôme imagination-coutume-pouvoir.