

DE L'IMAGINATIONE

DE L'IMAGINATION

LA BIBLIOTHÈQUE VOLANTE

Collection dirigée par Frédéric Gabriel



Cette collection tient son titre d'un volume édité par Jolly en 1700 et propose, dans une première série, des textes anciens, rares ou jamais traduits, traitant de sujets originaux. Ils sont accompagnés de notes, de commentaires suivis, d'un dossier iconographique, et d'études critiques relatives à divers aspects de l'ouvrage. Dans un volume plus petit, la deuxième série offre des textes courts, singuliers ou érudits, de toute forme, de toute époque et de tout pays. Elle invite à voyager en lisant autrement. Ces petits essais, traités, recueils, anciens & modernes théâtres de mémoire, situés aux confins des genres, où la marge joue avec le centre, sont autant d'opuscules légers pour constituer une bibliothèque volante.

La Bibliothèque volante est dédiée
à Bernard Pautrat & Jacques Merlet.

PARUS

Maël Renouard, *L'œil et l'attente*. Sur Julien Gracq.

Isabelle de Conihout et Frédéric Gabriel (dir.)

Poésie & calligraphie imprimée.

*Autour de La Chartreuse de Pierre Perrin,
poème imprimé par Pierre Moreau en 1647*

préface d'Henri-Jean Martin

fac-similé, et études d'Isabelle de Conihout, Maxime Préaud,

Christan Paput, Jean Duron, Frédéric Gabriel.

Coédition avec la Bibliothèque Mazarine.

Giordano Bruno, *De la triade supérieure contraire – De opposita superna triade*
bilingue, introduction, traduction et notes par Sébastien Galland.

SOUS PRESSE

Marsile Ficin, *Métaphysique de la lumière* (1476-1492)

bilingue, traduction, introduction et annotation par Julie Reynaud et Sébastien Galland.

Préface d'Yves Hersant.

Lycophron, *Cassandre*

bilingue, traduction et étude originale par Pascale Hummel.

À PARAÎTRE

Pascale Hummel, *Pythica. Visages et paroles de la Pythie dans la littérature antique.*

Pascale Hummel, *Pindare et les pindarismes.*

Pseudo-Longin, *De la sublimité du discours*

traduction inédite du XVII^e siècle, introduite, éditée et annotée par Emma Gilby.

David Hume, *Early memoranda*

traduit et annoté par Xavier Papaïs,

avec un essai sur la philosophie de jeunesse de Hume, et ses sources.

Isaac de La Peyrère, *Relation du Groenland* (1647)

éditée par Fabienne Queyroux

avec des études de Fabienne Queyroux, Elena Rapetti, Frédéric Gabriel.

Préface de Jean Malaurie.

Lettres d'un voyageur inquiet.

Correspondance de François-Auguste de Thou avec Peiresc et les frères Dupuy (1621-1642)

éditée par Jérôme Delatour.

Jean-Cécile Frey, *Poésies néo-latines*

éditées par Frédéric Gabriel.

Jean-François
PIC DE LA MIRANDOLE

De imaginatione
De l'imagination

Édité par
Christophe Bouriau

Préface de
Pierre-François Moreau

ÉDITIONS COMP'ACT

Pour Solange et Louis

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage doit beaucoup à l'érudition et aux conseils avisés de Pierre-François Moreau, qui me fait l'honneur d'en signer la préface. Sa rédaction serait restée hasardeuse sans l'hospitalité de l'équipe 5037 du CNRS : « Institut d'histoire de la pensée classique », dirigée par Antony McKenna. Enfin, je tiens à remercier Sébastien Galland qui a accepté de revoir ma traduction.

CHRISTOPHE BOURIAU

© *Éditions Comp'Act*, 2005
Tous droits réservés.

Préface

QUI LIT les grands systèmes philosophiques du XVII^e siècle s'habitue au paysage régulier de l'exploration du moi ; les diverses instances en sont connues, comme aussi les termes qui les désignent – en latin puis dans les langues modernes : entendement, volonté, imagination, mémoire, sens, passions... Tout se passe comme si, d'un système à l'autre, variaient certes l'ordre et les relations entre ces instances, ainsi que leurs caractéristiques propres, mais aussi comme s'il était entendu une fois pour toutes que c'est la connaissance de ce moi (on dira plus tard : du sujet) qui constitue l'une des parties les plus essentielles de la philosophie et que le connaître revenait à régler les rapports entre ces instances.

Parmi elles, l'imagination joue un rôle-clef. C'est le plus souvent elle qui relie les forces de l'âme aux puissances du corps ; elle s'articule avec la mémoire, les sens, le langage. De là ses effets négatifs – mais aussi ses possibilités, que peut-être n'auraient pas, seuls, l'entendement et la volonté. Dans beaucoup de doctrines de l'âge classique, on voit jouer à l'imagination une partie qui a de lourds enjeux : maîtresse d'erreurs, mais aussi condition de correction de ces erreurs. Source ou instrument des passions, mais parfois aussi moyen de leur maîtrise.

Cependant, ces instances, d'où viennent-elles ? Sont-elles constitutives d'une « philosophie éternelle », qui s'imposerait à tous dès lors que l'homme s'interroge sur lui-même ? Leurs noms mêmes sont anciens, et un certain nombre des traits qui les désignent. La tradition occidentale les a nommées en grec, et leur traduction latine a formé une réserve où vient puiser chaque doctrine particulière. On pourrait donc avoir l'impression d'une continuité, non seulement de nom, mais aussi de contenu. L'imagination dont nous parlent les auteurs du XVII^e siècle pourrait ainsi n'être que la suite et la répétition de la phantasia des auteurs grecs. Pourtant, il se joue entre Bacon, Descartes et Hobbes,

entre Spinoza, Malebranche, Locke et Leibniz, des problèmes et des controverses spécifiques qui ne sont plus ceux qui occupaient les contemporains de Platon et d'Aristote, ni les théologiens chrétiens du Moyen-Âge. Le cogito cartésien, l'annihilatio mundi hobbesienne, la construction des genres de connaissances chez Spinoza s'inscrivent dans un espace théorique différent, dominé notamment par les rapports problématiques de la pensée et de l'étendue dans le cadre de la nouvelle physique, mais aussi d'une émergence nouvelle de l'intériorité.

D'où s'est formé ce questionnement et comment a-t-il investi ce vocabulaire ? Avec quels matériaux s'est-il constitué ? Nous nous trouvons en effet devant ce paradoxe d'un socle commun à plusieurs systèmes, mais qui semble se parler seulement dans des mots plus anciens, dont peu à peu le sens s'est transformé.

Les pages qui suivent nous fournissent certains éléments de réponse. Jean-François Pic et son livre sur l'imagination mettent en place ce qui deviendra un des piliers de la nouvelle conception du monde. Ce pieux humaniste, qui subit l'influence de Savonarole – le traité est écrit deux ans seulement après la mort de celui-ci sur le bûcher – et qui supplie l'Empereur Maximilien de « rétablir la république chrétienne dans sa liberté primitive », construit une nouvelle conception de l'imagination, de sa nature et de ses propriétés qui annonce à bien des égards ce qu'en dira l'âge classique.

Le paradoxe c'est que la réflexion ici semble tout sauf originale : on procède par citation et par commentaire ; ce sont Platon et Aristote qui fournissent les notions et les noms pour les désigner – toujours sous la forme bien connue de leur traduction latine. On retrouve la longue lignée des commentateurs classiques – Thémistius, Alexandre d'Aphrodise, Thomas d'Aquin. On réécoute les leçons de Cicéron et d'Épictète – et celles aussi des exemples bibliques.

Mais ces notions, si l'on veut bien y regarder de près, nous parviennent ici modifiées, transformées, et l'ordre même où on les étudie déplace des frontières et promet des bouleversements. Ce n'est pas en réfutant l'héritage classique que Pic fait avancer la réflexion : c'est en

changeant l'importance comparée de ce dont il hérite et en introduisant des nuances qui, au fond, inversent les points de vue et dépayser les résultats – c'est là un des traits fondamentaux de toute culture du commentaire. Par exemple, à la fin du quatrième chapitre, il indique comme en passant qu'il ne traitera pas la plupart des questions qui ont fait jusque là l'objet de controverses, et il se hâte vers ce qui est le plus important pour lui : la description de la force presque impossible à subjuguier de cette « puissance de l'âme qui conçoit et forme les ressemblances des choses » et qui dirige la vie et les actions des hommes et des animaux.

L'ouvrage de Pic est particulièrement intéressant précisément parce qu'il marque une transition entre la conception antique et la conception classique des passions et de l'imagination. En effet, l'auteur se demande, à la manière des Anciens, comment susciter certaines passions – notamment la crainte et l'espérance – dans une perspective apologétique ; mais il s'attache également à relier ces passions à une anthropologie, à les inscrire dans une topographie de l'âme humaine où l'imagination joue un rôle central.

L'un des intérêts de l'ouvrage et de son commentaire est la mise en évidence de cette corrélation entre passions et imagination, qui sera reprise (dans une perspective mécaniste) dans tous les traités modernes des passions. L'imagination présente à l'âme, sous forme de fantasmes, les revendications en provenance du corps, et tout le problème pour Pic est de savoir comment maîtriser l'imagination, afin de convertir le désir sensuel en désir de vie chrétienne.

Pic reprend les analyses antiques des passions, mais en réévaluant la place de l'imagination dans leur engendrement, aussi bien dans le trajet qui va du corps à l'âme que l'inverse. Connaître le rôle de l'imagination dans la genèse des passions devient la condition de la maîtrise de soi. Pic transforme ainsi les matériaux dont il hérite en les inscrivant dans une anthropologie dont la nouveauté consiste, comme le montre bien le commentaire de Christophe Bouriau, à relier l'imagination à l'ensemble des opérations humaines.

Cela devrait nous inciter à réfléchir sur la façon dont se constitue le nouveau dans l'histoire de la pensée. Et particulièrement ce nouveau qui fonde la pensée classique – sur les traces de laquelle nous vivons encore à bien des égards.

*- avant les grands systèmes qui affirment leur autonomie, un certain nombre d'écrits aujourd'hui négligés ont, par des controverses apparemment internes à des conceptions anciennes, modifié les éléments centraux de la réflexion philosophique; à côté de ce livre, il faudrait compter par exemple le traité *De Anima* de Vivès (encore une lecture créative d'Aristote) ou le livre de Huarte de San Juan sur les empèraments;*

- l'un des outils de cette production conceptuelle fut la reformulation de catégories traditionnelles, qui en déplaçait peu à peu le sens et les enjeux et qui leur permettait d'accueillir, sous une apparente transparence lexicale, les questions et les résultats de problématiques scientifiques (ou religieuses, ou politiques) modernes.

- l'un des moteurs de cette reformulation fut le souci pratique. Ni Pic, ni Vivès, ni Huarte ne prétendent faire une oeuvre purement spéculative. Ce qui n'empêchera pas ensuite leurs effets de venir se conjuguer dans les métaphysiques de la connaissance et les théories des affects les plus systématiques qui seront élaborées un siècle plus tard.

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

Présentation

1. *Jean-François Pic de la Mirandole.*

Héritier d'une lignée de condottieri, Jean-François Pic de la Mirandole est né en 1469. Sa mère, Bianca Maria d'Este, était la fille naturelle de Nicolo III d'Este. Son père Galeotto 1^{er}, Seigneur de La Mirandole, était le frère du célèbre Jean Pic de la Mirandole (1463-1493). Celui-ci devint son maître et lui choisit Alde Manuce pour précepteur, le préparant ainsi à une vie d'érudition et d'étude. Nous savons peu de choses sur la jeunesse de Jean-François. On peut supposer qu'il a été élevé en partie à la cour de Ferrare, l'un des fleurons culturels du Quattrocento italien tardif. En mars 1491 il épouse Giovanna Carafa de Naples, se liant ainsi à une autre puissante famille italienne. Soldat très religieux, il ne fut arrêté dans ses études que par la crainte de se distraire de la piété et par les guerres qui l'opposèrent à ses frères cadets.

Nous ne savons pas si au cours de ses années d'études il a tissé des liens très étroits avec son oncle Jean. Nous savons en revanche, ainsi qu'en atteste le *De Imaginatione*, que le neveu admirait son oncle et qu'il s'en est approprié les thèses principales, même s'il s'est détourné du projet encyclopédique de Jean Pic de la Mirandole, qui était de réunir tous les savoirs au sein d'un ensemble unitaire. Après la mort de celui-ci en 1494, Jean-François a rédigé une biographie de son oncle, qui fut bientôt traduite en anglais par Thomas More. Cette biographie tint lieu de préface au premier volume de l'édition des oeuvres complètes de Jean Pic de la Mirandole, publié à Bologne en 1496

par Jean-François. A la même époque il se fit une réputation d'humaniste et de philosophe en publiant divers ouvrages, notamment *De morte Christi* et *De studio divinae et humanae philosophiae*, parus à Bologne en 1497.

A l'instar de son oncle, Jean-François fut marqué par le personnage de Jérôme Savonarole (1452-1498), qu'il rencontra pour la première fois en 1492. Le dominicain exerça sur lui une très forte influence. Jean-François rédigea une *Vita* de Savonarole, qu'il devait retravailler et enrichir jusqu'en 1530. Il lui dédia son *De morte Christi*, et prit dans bon nombre de ses ouvrages la défense de Savonarole et de sa cause. Ces ouvrages n'ont pas tous été publiés. Celui consacré à la *Vita Hieronymi Savonarolae* n'est paru qu'en 1674, et maints poèmes latins de Jean-François sur le personnage de Savonarole n'ont toujours pas été imprimés à ce jour.

L'influence de Savonarole se fait sentir dans la plupart des ouvrages de Jean-François à travers un anti-intellectualisme virulent, associé à une attitude profondément piétiste: la théologie rationnelle est déboutée de ses prétentions au profit de la religion révélée. Dans le *De Imaginatione* par exemple, Jean-François souligne à plusieurs reprises le manque de force des arguments intellectuels contre la puissance du désir. Il souligne qu'on ne peut lutter contre les mauvaises passions qu'en les remplaçant par d'autres passions plus puissantes encore, la raison manquant de force persuasive. Par exemple les passions de crainte et d'espérance engendrées par l'imagination de notre condition *post mortem*, à la lueur des Écritures, sont plus efficaces contre les séductions charnelles que les raisonnements des philosophes ou les admonestements des théologiens». Dans le même ordre d'idées, l'exemple d'un grand homme ou d'un saint a davantage d'impact sur notre conduite que les conseils les plus avisés (ch. XI et XII).

Même après que Savonarole ait été condamné au bûcher en 1498, Jean-François n'a eu de cesse de s'en faire l'avocat. Dans le *De imaginatione*, il souligne que les fausses prophéties (objet du « délit » de Savonarole) sont imputables moins au prophète lui-même qu'aux mauvais anges qui s'emparent de son imagination et pervertissent son esprit. L'apologétique *Vita Hieronymi Savonarolae* fut plusieurs fois traduite en italien et largement diffusée dans toute l'Europe, en particulier dans les cloîtres des dominicains.

Jean-François fut aussi un homme politique. Devenu Seigneur de la Mirandole à la mort de son père en 1499 (un an avant la rédaction du *De Imaginatione*), il y fera notamment venir l'Arioste, Bembo, Ficin, Mainardi, Érasme, More, Budé, Reuchlin. Malgré le soutien de l'empereur Maximilien – auquel est dédié le *De imaginatione* – et du pape Jules, les armées de ses frères ne tardent pas à assiéger et à s'emparer de La Mirandole. Jean-François s'exile et voyage, parcourt la Dacie, la France et l'Allemagne. En 1511 les troupes pontificales commandées par Jules II reprennent la seigneurie et la lui restituent. Jean-François retourne à ses études, poursuivi par la haine de Françoise Trivulce, fille d'un maréchal de France et veuve de Louis Pic dont elle entend récupérer l'héritage. Le 16 octobre 1533 le fils de cette dernière, Galeotto Pic, fait assassiner son oncle Jean-François dans le château de la Mirandole. Lilio Giraldi, auteur du *De poetis nostrorum temporum*, relate l'événement. Il décrit un Jean-François malade, en proie aux plus funestes pressentiments, agenouillé en prière auprès de son fils Albert. Les assassins le décapitent, tuent l'enfant et brûlent la bibliothèque. Des volumes précieux, outre ses derniers ouvrages, disparaissent avec lui dans l'incendie.

L'étonnant est que cette existence particulièrement agitée depuis 1499 n'ait pas empêché notre auteur de mener à bien une

œuvre colossale, qui compte au total plus de soixante ouvrages. On conserve de lui, entre autres : *Liber de providentia Dei contra philosophastros*; *De expellendis Venere et Cupidine carmen heroicum*; *De morte Christi et propria cogitanda*; *Physici libri duo*; *Liber de imaginatione*; *Stavrostichon de mysteriis Germaniae heroico carmine*; *Strix, sive de ludificatione daemonum*; *Opusculum et defensio pro Savonarolae innocentia*; *Vita Savonarolae*; *De rerum praenotione*; *De imitatione* (lettres à Pietro Bembo de 1512); *Examen vanitatis*.

2. Les éditions du De Imaginatione.

Achévé en 1500, comme en atteste la dédicace à l'empereur Maximilien datée du 1^{er} décembre 1500, le *De Imaginatione* est édité la première fois par Alde Manuce à Venise, en avril 1501. L'ouvrage figure dans les éditions successives des œuvres complètes de Jean-François Pic : Strasbourg, 1506-1507 ; Bâle, 1601. Des deux rééditions récentes des œuvres de Jean-François Pic, la première contient également les œuvres complètes de son oncle Jean : Giovanni Pic della Mirandola, Gianfrancesco Pic, *Opera omnia*, avec une introduction de Cesare Vasoli, Hildesheim, 1969. L'autre édition, qui reprend celle de Bâle (1601), contient une présentation par Eugenio Garin de la vie et de l'œuvre de Jean-François : Joannes Franciscus Picus Mirandulanus, *Opera Omnia con un premissa di Eugenio Garin. Scripta in editione Basiliensi anno MDLXXIII collecta*, Turin, 1972.

Le *De Imaginatione* est aussi paru séparément, d'abord sous les titres suivants : *De Phantasia Ioannis Mirandulae liber, in quoque imaginationis facultas, natura, quaeque ei erroris causa sit, quibusque remediorum praesidiis occuri possit* (Bâle, 1536); *De*

phantasia aureolus sane Iohannis Mirandulae liber (Wittenberg, 1588). Une traduction française de Jean-Antoine Baïf est parue sous le titre : *Traité de l'imagination, tiré du latin de J. François Pic de la Mirandole par J.A.d.B.* (Paris, 1557). Cette traduction a été reproduite en 1982 dans la revue *Po&Ssie* (n° 29)*.

En 1930 parut une traduction anglaise : *Gian Francesco Pico della Mirandole, On the Imagination. The Latin Text with an Introduction, an English Translation, and Notes by Harry Caplan*, New Haven, 1930, Cornell Studies in English, n° XVI. L'édition de Caplan se base sur les deux éditions du *De imaginatione* parues à l'époque de Jean-François Pic, celle de Venise (1501) et celle de Strasbourg (1506-1507). Le texte du *De imaginatione* établi par Caplan est repris dans l'édition bilingue parue en Allemagne en 1984, rééd. 1986 : *Gianfrancesco Pico della Mirandola, Über die Vorstellung*, Wilhelm Fink Verlag, Humanistische Bibliothek, Munich, trad. de Eckhard Kessler, avec une introduction de Charles B. Schmitt et de Katharine Park. La traduction que nous proposons ici se base également sur l'édition de Caplan.

* cf. Jean-Vignes, Jean-Antoin de Baïf, Paris-Rome, Memini, Bibliographie des écrivains français, 1999, p. 30; n° 38.

Texte latin
Édition de Harry Caplan

Traduction
de Christophe Bouriau

Sacratissimo Caesari Maximiliano Romanorum Regi Augustissimo Johannes Franciscus Picus Mirandulae Dominus Concordiaeque Comes.

Scribit Eusebius Pamphili, summe regum Maximiliane Auguste, videri sibi gentium philosophos, si aut inter se aut cum aliis compareret, claros illos quidem viros fuisse; si vero eos ipsos philosophis theologisque conferret qui veri Dei cultui vacassent, inanes et frivolos. Sic mihi de te dari liceat, augustissime Caesar. Visi enim summa et aestimatione et gloria digni multi qui hunc quem tu felicissime insides Romani imperii thronum conscendere, si vel inter sese vel aliis cum regibus diversarum gentium et nationum conferantur. Tecum autem collati (absit tam ab instituto meo quam a castissimis tuis auribus adulatio) subsidere gradus non parum multos conspicientur. Tantus enim et sublimis adeo tuarum virtutum cumulus, ut vetustorum saeculorum gloriam, et antiquitatis illius undequaque laudatae famam superaveris. Ut enim praeteream quae paene puer adversus contumaces gentes et rebelles populos, non per legatos, sed per te ipsum gesseris, fusosque et fugatos potentissimos hostium exercitus, captas urbes, detriumphata proelia; ut item decora pacis taceam cum bellicis certantia -quanta se mihi offert seges scribebique materia, si ad acumen ingenii, corporis robur, rerum linguarumque peritiam, si ad prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam, liberalitatem, clementiam, pietatem, reliquasque in homine raras, in principe rarissimas virtutes me converto. Quas Dei maximi optimi munere cumulate adeo possides, ut tecum natae, altae, immo in alios a te mutuo profectae videantur. Sed dabitur olim fortasse (ut est in votis) tantillum otii atque quietis, ut prosequi latius ista diligentiusque pro virili possim, futura posteritati in exemplum et

Jean-François Pico, prince de la Mirandole et gouverneur de Concorde à Maximilien, le plus sacré des César et le plus auguste roi des romains.

Eusèbe de Pamphilie écrit, ô toi le plus grand souverain Maximilien Auguste, qu'à ses yeux les philosophes païens, si on les compare entre eux ou avec d'autres, ont été des hommes assurément remarquables, mais que comparés aux philosophes et aux théologiens dévoués au culte du vrai Dieu, ils furent vains et frivoles. Qu'il me soit permis de parler à ton sujet dans le même sens, toi le plus auguste des César. Le trône de l'empire romain, que tu occupes à présent avec tant de bonheur, maints hommes l'ont déjà occupé qui, comparés entre eux et aux autres empereurs des peuples et des nations les plus divers, parurent dignes de très grandes louanges et d'une très grande gloire, mais qui, comparés à toi, restent loin en-deçà de ta valeur (la flatterie est aussi éloignée de mon intention qu'elle l'est de tes très chastes oreilles). En effet, la somme de tes vertus est si importante et sublime que tu dépasses la gloire des siècles antérieurs et la renommée de l'antiquité, célébrée en tous lieux. Ne parlons pas de ce que tu as accompli, alors que tu n'étais presque encore qu'un enfant, contre les contrées récalcitrantes et les peuples rebelles, non par l'entremise de tes lieutenants, mais par ta propre intervention; ne parlons pas non plus de la multitude d'ennemis très puissants que tu as dispersés et mis en fuite, des villes que tu as conquises et des batailles que tu as remportées; passons également sous silence tes contributions à la paix, qui rivalisent en valeur avec tes faits de guerre¹. Quel vaste champ et quelle matière à écrire s'offrent à moi, si je me tourne vers ton acuité d'esprit, ta résistance physique, ton expérience des choses et des langues, vers la prudence, la justice, la vaillance, la tempérance, la libéralité, la clémence, la piété et toutes ces autres vertus qui sont rares chez l'homme, très rares chez un prince. Tu réunis en toi toutes ces vertus, par un don du Dieu suréminent, à un point tel que c'est avec toi seulement qu'elles semblent avoir vu le jour et prospéré, et, par toi, s'être transmises à d'autres. Peut-être me sera-t-il accordé un jour, avec l'aide de Dieu, un peu plus de loisir et de tranquillité pour poursuivre tout cela plus longuement et

profutura. Fecerunt olim virtutes istae tuae, magnanime Caesar, me tibi eo devinctum, ut nihil antiquius optalibusque mihi in rebus humanis contingere posse arbitrarer, quam tuae maiestati in re aliqua vel belli, vel pacis, vel utriusque gratificari. Tanta autem proposito huic meo accessio facta est ob ea quae in me parum alioqui nisi ex fide meritum beneficia contulisti, ut ex ipso desiderio quaedam prope necessitas suborta sit.

Quapropter cum ad praesens se mihi nil offerat te dignum, existimans tamen novarum lucubrationum, qualescumque illae sint, dicationem tibi non ingrati fore, librum hunc nostrum et ad te mittere et sub tuo nomine publicare volumus, rati et futurum id apud te non solum fidei nostrae et observantiae testimonium, sed et pignus cudendi in tuo nomine sed et rerum tuarum, uti maiora, ita et meliora. Namque inter tot fragores armorum et tumultuantis Italiae strepitus, curasque a meis finibus arcendorum quoquo modo hostium, suffutari non nihil otii sumus ut haec nostra de imaginatione meditata conscriberemus, futura fortasse lectoribus (si qui erunt) non inutilia, nisi et ipsa nos imaginatio nostra fefellerit.

Reliquum est, maxime Caesar, qua te fide et pietate possum, deprecari, ut sanctissimum illud propositum tuum vindicandae in pristinam libertatem Christianae rei publicae quam citius fieri possit, adimpleas. Concutitur ab externis hostibus, ab internis laceratur; et Jesu Christi, domini nostri, sanguine circumseptum et consecratum ovile peius multo perpressum est, Indiesque patitur, a lupis sub ovina quam sub propria pelle grassantibus. Age igitur jam, Caesar optime, et excitis qua ratione potes Christianis regibus. Te Christo, regum omnium regi, oves suas tam ab hostibus quam a perfidis pastoribus jam jam liberaturo, fidum ministrum exhibe.

*Mirandulae Kalendis Decembribus,
anno ab Christi incarnatione millesimo quingentesimo.*

plus en détail, dans la mesure de mes forces, pour l'exemple et au profit de la postérité. Ces vertus qui sont tiennes, empereur magnanime, me lient à toi depuis si longtemps, que je ne peux rien estimer de plus important et de plus désirable parmi les choses humaines que de plaire en quelque action à ta majesté, dans la guerre, dans la paix, dans l'une et l'autre. Ce désir intime s'est pratiquement changé en nécessité par les bienfaits que tu m'as apportés, à moi qui suis pourtant peu de chose, et qui n'ai conquis de mérite que par ma fidélité.

Même si à présent rien ne s'offre à moi qui soit digne de toi, je crois cependant que te dédier quelques lumières nouvelles², quelle qu'en soit la valeur, ne te déplaira pas; c'est pourquoi je voudrais t'adresser ce livre et le publier sous la protection de ton nom, en espérant qu'il vaudra pour toi non seulement comme le témoignage de ma fidélité et de ma déférence, mais encore comme le gage que je peindrai un jour, en ton nom, tes actions, les plus hautes mais aussi les meilleures. Au milieu du fracas des armes, dans le tumulte de la rébellion qui règne en Italie et dans le souci de tenir de n'importe quelle manière les ennemis à distance de mon territoire, je me suis accordé un peu de temps pour rédiger les médiations suivantes sur l'imagination. A moins que ma propre imagination ne m'abuse, elles ne seront peut-être pas inutiles à de futurs lecteurs (s'il y en a).

Il me reste encore, César suprême, à te prier, aussi fidèlement et pieusement que je le puis, d'accomplir ton saint projet et de rétablir aussi vite que possible la république chrétienne dans sa liberté primitive. Cette république est menacée par des ennemis extérieurs et déchirée par des ennemis intérieurs; et le troupeau uni par le sang du Christ notre Seigneur, et dévoué à lui, subit et endure quotidiennement des maux bien pires de la part de ces loups travestis en agneaux, que de ceux qui s'avancent sous leur propre pelage³. En conséquence agis sans tarder, toi le meilleur des empereurs, et mobilise les rois chrétiens par tous les moyens possibles. Montre-toi fidèle au Christ, le roi de tous les rois, qui libérera bientôt ses brebis aussi bien des ennemis que des pasteurs perfides.

Mirandole, le 1^{er} décembre 1500
après l'incarnation du Christ.

De Imaginatione

[I]

De imaginationis Nomine, et quod Varie appellata est et Quas ob Causas. Caput primum.

Scripturis nobis de imaginatione, id recto ordine discutiendum occurrit, quid hoc ipso imaginationis nomine significetur, ut facilius commodiusque de eius essentia et proprietatibus vitiisque et remediis disseramus. Ea igitur animae vis, quam Graeci *Φαντασία* nuncupant, Latine imaginatio dicitur, idque nomen de officio sortita est, ex imaginibus scilicet, quas concipit et effingit in sese. In eam namque advehuntur per quinque exteriorum sensuum instrumenta-visum, auditum, olfactum, gustum, tactum-rerum quae forinsecus sunt similitudines speciesve, imaginationum seges uberrima. Quicquid enim sub sensum cadit, hoc est, corporeum omne quod cerni, quodve ullo sensu sentiri potest, similitudinem atque imaginem sui quantum potest effundit ad imitationem incorporae spiritualisque naturae; quae vires suas inferiori mundo communicat ad imitationem ipsius Dei, qui bonitate sua infinita longe lateque diffusa condidit et conservat universa. Bonitatis enim proprium communicare se; nec aliam reddidit Plato rationem cur Deus mundum condidisset, nisi quia bonus erat. Sed de his hactenus, quandoquidem non eorum hic locus.

Quoniam autem de sensu phantasia proficiscitur, ut mox explicabitur, visusque sensuum omnium praecipuus est, ob id

De l'imagination

[I]

Du terme d'imagination, de ses diverses appellations et quelles en sont les causes. Chapitre premier.

Nous apprêtant à écrire sur l'imagination, il convient en premier lieu de démêler ce qu'on entend sous le nom même d'imagination, afin de traiter plus aisément et plus commodément de son essence et de ses propriétés, ainsi que de ses défauts et des remèdes qu'on y peut apporter. Donc cette puissance de l'âme, que les Grecs nomment phantasia, est appelée en latin imaginatio, et ce terme est tiré de sa fonction, à savoir des images qu'elle conçoit et engendre en elle-même. De fait s'acheminant en elle, par le canal des cinq sens externes – la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher –, les ressemblances ou espèces des choses du dehors, flot intarissable de représentations. En effet tout ce qui s'offre aux sens, c'est-à-dire toute chose corporelle qui peut être discernée ou sentie par quelque sens, répand autant qu'elle le peut sa ressemblance et son image, à l'instar de la nature incorporelle et spirituelle, qui communique ses forces au monde inférieur à l'imitation de Dieu lui-même, lui qui, par son infinie bonté partout diffusée, a créé et conserve tous les êtres. En effet c'est le propre de la bonté de se communiquer, et Platon n'a proposé d'autre motif à la création du monde par Dieu que sa bonté⁴. Mais en voilà assez sur ce sujet, car ce n'est pas ici le lieu d'en parler.

Puisque la fantaisie procède du sens, comme on l'expliquera bientôt, et que la vue est le principal de tous les sens, pour cette raison cette

vis haec animae apud Graecos, Aristotele auctore, phantasiae nomen de lucis videlicet argumento obtinuit, sine qua videre non est. Phantasia siquidem, ut Suidas refert, quasi φαντασια τις, est enim inquit phantasia η των φανθεντων στασις; nostra autem potestatis huius nomenclatura tam potestatem ipsam denotat, quam eius actum, quem solum Graecorum nuncupatio videtur significare. Ea ipsa a Platone quandoque pictura appellata est, idque propterea crediderim, quod in eius sensorio pingantur rerum species, afformenturque effigies variae proque voto fabricentur, non secus ac varias difformesque rerum formas pictores delineent.

[II]

Quod Varia de Imaginationis Natura a Philosophis Scripta sunt. Item Differe Eam a Sensu, Opinione, Ratione, Intellectioneque. Caput Secundum.

De ipsius autem imaginationis natura veteres olim scriptores non consenserunt. Eorum enim perpauci inter eam atque alias animae vires discrimen posuere. Nam et Homerus et Empedocles aliique non modo ab imaginatione sensum non dirimebant, sed ne a mente quidem atque intellectu, qui imaginativa potestate sublimior multo altiorque est, quam inferior sit sensus vi phantastica. Plato vero (quod ei Themistius aliique et Graeci et Arabes philosophi ascribunt) eam non sensum modo, sed sensus etiam opinionisque complexionem arbitratus est esse. His vero omnibus Aristoteles quique eum secuti refragantur, exquisitissimis speculationibus decernentes differre imaginationem a sensu opinioneneque, atque ab intellectualis animae potestatibus,

puissance de l'âme, selon Aristote⁵, a reçu chez les Grecs le nom de phantasia, par référence évidente à la lumière sans laquelle la vue ne serait pas. S'il est vrai que la fantaisie, comme le rapporte Suidas, est «une sorte de lumière» – il dit en effet que la fantaisie est «un état de choses mis en lumière» –, le terme par lequel nous désignons cette faculté dénote autant sa puissance elle-même que son acte, alors que l'appellation grecque paraît désigner l'acte seulement. Platon la nomma parfois «peinture»⁶, au motif, je crois, que les espèces des choses se peignaient en son siège, et que leurs effigies variées y étaient formées et façonnées à loisir, de la même manière que les peintres dessinent les formes des choses en leur variété et disparité.

[II]

Que les écrits des philosophes diffèrent quant à la nature de l'imagination. Et que celle-ci diffère du sens, de l'opinion, de la raison et de l'intellection. Chapitre deux.

Jadis les auteurs antiques n'étaient pas unanimes quant à la nature de l'imagination. La plupart d'entre eux ne firent pas de différence entre elle et les autres forces de l'âme. De fait Homère et Empédocle, entre autres, non seulement ne distinguaient pas l'imagination du sens⁷, mais ils ne la distinguaient pas même de l'esprit et de l'intellect, qui est supérieur et beaucoup plus digne que la puissance imaginative, aussi vrai que le sens est inférieur à la fantaisie. Platon cependant (d'après ce que Themistius et d'autres philosophes grecs et arabes lui attribuent) dit qu'elle est non seulement sensation, mais encore l'union de la sensation et de l'opinion⁸. Mais Aristote et ses successeurs ont contredit tous ces auteurs, jugeant, à l'issue de considérations très approfondies, que l'imagination différerait du sens et de l'opinion, et des puissances intellectuelles de l'âme, au

utpote quae propriam in animali sedem propriasque functiones sortiatur.

Sensus enim si proprii sensilis species per instrumenta quae affecta aut laesa non sint interstitio justo in se suscipiat, verus est. Imaginatio vero vana plurimum et oberrans; cuius componendi gratia instans commentandi negotium suscepimus. Et ille quidem praesentibus, dumtaxat sensilibus, fit, a quibus scilicet excitatur exurgitque et evadit actu, qui prius potentia quiescebat; haec vero abdicata etiam et remota re sensili munus obit suum. Quin immo et ea non modo quae fuere jam concipit, sed quae futura aut suspicatur, aut credit, et quae etiam a parente natura gigni non posse praesumit; quorum nihil ad sensum, cuius partes apprehendere retentareque praesentium rerum similitudines. In somnis praeterea imaginamur, non autem sentimus. Ad haec qui excaecati sunt per imaginationem colores, per sensum autem utpote capti oculis minime percipiunt. Animalia sine phantasia nonnulla, sine sensu nulla visuntur. Rursus, cum rem quampiam certe sentimus, non dicimus eam nobis videri; cum imaginamur autem hoc loquendi modo utimur. Quibus liquet sensum ab imaginatione differre.

Ab opinione item, rationeque, atque intellectione separari eam facile, uti arbitror, apparebit, si harum official per se singillatim examinaverimus. Utitur anima virtute phantastica ad concipiendum proponendumque intellectui sensibilibus tantummodo rerum similitudines. Utitur ratione ad inquirendum de eis arbitrandumque quae a corporeis etiam sequestrantur. Utitur intellectu ad contemplanda intellegibilia non a materia modo, sed ab omni materiae similitudine prorsus abijuncta. Opinatur autem anima, cum ex contrariis ratiocinationibus anxia deligit (quamquam non sine formidine decernendae falsitatis) in utram oblatae staterae lancem potius

point qu'il fallait lui attribuer un siège propre et des fonctions spécifiques au sein du vivant.

Le sens en effet, s'il perçoit les espèces sensibles qui lui sont propres à bonne distance, au moyen d'organes qui ne sont ni affaiblis, ni blessés, est vérace. L'imagination par contre est souvent vaine et erratique; telle est la raison pour laquelle nous avons entrepris le présent traité. La sensation se produit lorsque les objets perceptibles par les sens sont présents; c'est par eux bien sûr qu'elle est excitée, qu'elle s'éveille et qu'elle entre en acte, elle qui, en puissance, sommeillait d'abord; l'imagination à l'inverse entre en fonction une fois la chose sensible absente et éloignée⁹. Bien plus, elle conçoit non seulement les choses qui ont déjà eu lieu, mais encore celles qu'elle soupçonne ou croit à venir, et même celles qu'elle pense ne pouvoir être engendrées par la Mère-Nature; rien de tout cela n'est sujet aux sens, dont le rôle est d'appréhender et de retenir les ressemblances des choses présentes. Aussi, dans le sommeil, nous imaginons, nous ne sentons pas. Et les aveugles perçoivent les couleurs par l'imagination, non par la sensation, puisqu'ils sont privés de la vue. On peut voir quelques animaux dépourvus de fantaisie, mais aucun dépourvu de sensation. Lorsque nous sentons une chose de façon tout à fait certaine, nous ne disons pas qu'elle nous paraît telle, nous utilisons en revanche cette manière de parler lorsque nous imaginons. Il ressort clairement de tout ceci que l'imagination et la sensation diffèrent l'une de l'autre.

Il apparaîtra, je pense, lorsque nous aurons examiné par elles-mêmes, une à une, ses fonctions, qu'elle se distingue aisément aussi bien de l'opinion, de la raison et de l'intellect¹⁰. L'âme se sert de la vertu phantastique pour concevoir et proposer à l'intellect seulement les ressemblances des choses sensibles. Elle se sert de la raison pour connaître celles-ci et juger ce qui est séparé des choses corporelles. Elle se sert de l'intellect pour contempler les intelligibles entièrement purifiés non seulement de la matière, mais encore de tout ce qui soutient une ressemblance avec la matière. Cependant l'âme forme une opinion lorsque, tourmentée par des arguments contraires, elle choisit (non sans crainte toutefois de se tromper) vers quel plateau de la balance il

sibi vergendum sit, ut veri notitiam consequantur. Jam imaginari possumus pro arbitrio etiam quae non sunt, neque esse possunt; opinari autem vel scire factu impossibilia in nostra potestate non est. Cum terrificum item aliquod opinamur, metu concutimur; cum imaginamur, non magis afficimur quam si picturam aliquam horribilem contempleremur, nisi eam imaginationem opinio consequantur. Brutis demum condonatum a natura est ut visis et imaginationibus polleant; solus ex omnibus animantibus homo ratiocinatur, opinatur, intellegit.

[III]

In quo Conveniat Imaginatio aliis animae Viribus; in quo ab eis Dissideat. Caput III.

Sed enim, quamquam ab eis quas memoravimus animae potestatibus imaginatio distat, non ea tamen intercapedine disjungitur ut nihil cum eis habeat commercii, sed eo usque proxima est, ut ex affinitate alterum saepe pro altero a philosophis boni nominis desumptum sit. In confinio namque intellectus et sensus posita est et medium inter utrumque locum tenet, et sequitur quidem sensum, cuius actu paritur; intellectionem autem antecedit. Cum sensu coit quia et particularia, quemadmodum ille, et corporea et praesentia percipit; praestat illi quia, nullo etiam movente, prodit imagines, nec praesentes modo, verum et praeteritas et futuras, et quae etiam promi a natura in lucem nequeunt. Consentit ei quia sensilibus speciebus pro objectis utitur. Eum vero praecellit, quoniam eas quae a sensu derelictae sunt, ipso etiam cessante, et sequestrat

vaut mieux pencher pour atteindre la connaissance du vrai. D'autre part, nous pouvons imaginer à volonté même les choses qui ne sont pas et qui ne peuvent être; en revanche nous n'avons pas le pouvoir de former une opinion ou un savoir sur ce qui est de fait impossible. De même, lorsque nous formons l'opinion que quelque chose est terrifiant, nous sommes saisis de crainte; lorsque nous l'imaginons, nous n'en sommes pas plus affectés que si nous contemplions quelque peinture horrible, à moins qu'une opinion ne s'ajoute à l'imagination. La nature a seulement donné aux bêtes la faculté de voir et d'imaginer; seul parmi tous les vivants, l'homme raisonne, forme une opinion, saisit les choses par l'intellect.

[III]

En quoi l'imagination convient avec les autres puissances de l'âme; en quoi elle s'en sépare. Chapitre trois.

Mais de fait, bien que l'imagination diffère de ces puissances de l'âme que nous avons mentionnées, toutefois elle n'en est pas séparée au point de n'entretenir aucun commerce avec elle; au contraire elle en est si proche que même les philosophes de renom, justement à cause de cette affinité, l'ont souvent confondue avec une autre puissance. L'imagination en effet se tient à la frontière entre l'intellect et le sentir; elle est située au milieu des deux: elle dérive certes du sentir, par l'acte duquel elle naît; en revanche, elle précède l'intellection. Elle s'accorde avec le sentir puisque, comme celui-là, elle perçoit les choses particulières, corporelles et présentes; mais elle le surpasse puisque, sans que rien ne la mette en mouvement, elle produit des images non seulement présentes, mais passées et futures, et même des images auxquelles la nature ne pourrait donner le jour¹¹. Elle convient avec lui en ce que les objets qu'elle utilise sont des espèces sensibles. Mais elle a la précellence sur lui parce que, même quand le sentir a cessé, elle

invicem pro arbitrio et copulat; quod fieri a sensu nullo pacto potest.

Intellectui convenit utpote quae libera, vaga, nullique rei peculiariter addicta. Praecellitur autem quoniam sensilia particulariaque tantum concipit et effingit; ille praeter haec universalialia et intellegibilia, abque omni materiae contagio defaecata.

In foedus praeterea superiorum omnium virium venit, quandoquidem officio eo quod sibi natura impertiit frustrarentur, imaginatione non suffragante adminiculanteque. Neque enim aut opinari, aut scire, aut intellegere anima copori alligata quicquam posset, nisi ei phantasia species ipsas identidem ministraret.

[IV]

Quid sit Imaginatio; item de Quaestionibus nonnullis quae praetermittuntur, et quam ob causam. Caput Quartum.

Satis jam, ut puto, quantum ad praesens attinet negotium, ostensum est quid imaginationis nomine significetur, quod ea cum aliis animae aut viribus aut actibus vel commercium habeat, vel dissidium. Quibus vero ea curiosius perquirere mens est, et Aristotelis et aliorum, qui eo duce philosophati sunt, commentationes De Anima et legendae et addiscendae sunt. Hoc etenim loco satisfactum fore putaverim, si ex iis quae in medium attulimus, descriptiones definitionesque eius asciverimus; ut sit imaginatio motus is animae quem sensus, in actu positus, parit; sit animae vis quae formas promat ex sese; sit omnibus viribus potestas agnata; effingat omnes rerum similitudines impressionesque virium aliarum

disjoint et joint tour à tour, selon son bon vouloir, les espèces qu'il a abandonnées; ce que le sentir ne pourrait faire nullement.

Elle convient avec l'entendement en tant qu'elle est libre, vagabonde, et qu'elle n'est soumise à aucune chose particulière. Mais l'intellect la surpasse dans la mesure où elle conçoit et représente les choses sensibles et particulières seulement, alors que lui fait davantage, en concevant et représentant celles qui sont universelles et intelligibles, purifiées de tout contact avec la matière.

En outre elle est alliée à toutes les puissances supérieures, puisque sans l'appui et le soutien de l'imagination celles-ci ne pourraient remplir la fonction que la nature leur a impartie. En effet l'âme liée au corps ne pourrait rien opiner, savoir ou intelliger si la fantaisie ne lui fournissait sans cesse ses espèces sensibles.

[IV]

De la nature de l'imagination; et de quelques questions qui seront laissées de côté, et pourquoi elles le seront. Chapitre quatre.

*Je pense qu'on a déjà suffisamment montré, du moins pour le présent propos, ce que signifie le terme d'imagination, quel commerce elle entretient avec les autres puissances ou actions de l'âme, et par quoi elle s'en sépare. Mais ceux qui ont la curiosité d'approfondir ce point peuvent lire et étudier les analyses du *De Anima* d'Aristote, et de ceux qui ont philosophé à sa suite. En vérité, je penserai en avoir fait assez en cet endroit si nous retenons, de tout ce que nous avons mis en avant jusqu'ici, les descriptions et définitions suivantes: l'imagination est un mouvement de l'âme produit par la sensation en acte; elle est la puissance de l'âme qui fait sortir les formes à partir d'elle-même; elle est une faculté affiliée à toutes les autres puissances; elle forme toutes les ressemblances des choses et transforme les effets des autres puissances de*

tranmutet in alias; sit potentia assimilandi cetera ad se ipsum. Quae aut omnia aut plurima, cum a Peripateticis, tum etiam a Platonice abunde vestigata et reperta sunt.

Sed neque is quaestionis eius discutiendae locus, quae plurimos angit, sitne imaginatio a memoria et sensu communi et existimativa seu cogitativa virtute diversa, ut Thomas et Latini fere Aristotelis interpretes decrevere, an potius, ut alii, praesertim Alexander Aphrodiseus in institutione De Anima (quam e Graeca in Latinam linguam Hieronymus Donatus praeclaro vir ingenio et eleganti doctrina convertit), et Themistius in libris et De Memoria et De Insomniis voluere, sit unica tantum sensualis animae potestas, quae modo sensus communis, modo imaginariae facultatis, modo memoriae nomen pro functionum diversitate obtineat.

Praetereunda quoque nobis et illa quaestio est, quae plurimos torsit: de loco et sede imaginariae potestatis. Siquidem cor ei Aristoteles tribuit, Galenus cerebrum, Arabs Averroes, inter utrosque medius, procedere imaginandi vim de cordis regia dixit, et in capitis arcem conscendere, inibique sedem sibi domiciliumque constituere, sequestrandae etenim nobis ad praesens concertationes eius modi, tum ob earum difficultatem (ardua quippe eius modi perquisitio, nam, cum ipsa imaginatio intervallum sit incorporae corporaeque naturae, mediumque per quod junguntur, difficile est, ut inquit Synesius, naturam eius philosophia comprehendere), tum quia exactissime etiam pervestigata atque comprehensa huiusce modi veritas plus nimio proposito non conduceret. Illud enim quod plurimum habet momenti, immo fundamentum est susceptae commentationi, pro liquido et confesso apud philosophos et theologos est, haberi animae vim quae rerum similitudines et concipiat et effingat, et discurrenti rationi contemplantique intellectui subministret et serviat; cui phantasia sive imaginatio nomen sit positum. Pridem

l'âme; elle a le pouvoir de s'assimiler tout le reste. Tous ces points, ou la plupart d'entre eux, ont fait l'objet d'investigations approfondies et ont été mis à jour tant par les péripatéticiens que par les platoniciens.

Mais ce n'est pas le lieu de discuter de cette question qui en inquiète plus d'un: l'imagination est-elle distincte de la mémoire, du sens commun, de la puissance estimative ou cogitative, comme le soutiennent Thomas¹² et presque tous les traducteurs latins d'Aristote, ou bien n'y a-t-il pas plutôt une unique puissance de l'âme sensible seulement, qui reçoit tantôt le nom de sens commun, tantôt celui de faculté imaginative, tantôt celui de mémoire, selon la diversité de ses fonctions, comme d'autres auteurs le crurent, notamment Alexandre d'Aphrodise dans son traité De Anima¹³ (que Jérôme Donatus, homme de grand esprit et de culture distinguée, a traduit du grec en latin¹⁴), et Themistius dans les livres De Memoria et De Insomniis.¹⁵

Il nous faut en outre laisser de côté cette question qui en a tourmenté plusieurs, touchant le lieu et le siège de la faculté imaginative. Aristote la situa dans le cœur, Galien dans le cerveau, tandis que l'arabe Averroès, adoptant une position médiane, dit que la puissance d'imaginer partait du palais qu'est le cœur pour monter jusqu'au donjon qu'est la tête, où elle élit son siège et son domicile¹⁶. Mais il nous faut à présent laisser de côté ce type de disputes, d'une part à cause de leur difficulté (une recherche de ce genre est ardue assurément, car comme l'imagination se situe entre la nature incorporelle et la nature corporelle, et qu'elle est le médium par lequel elles s'unissent, il est difficile, comme le dit Synesius¹⁷, d'en comprendre philosophiquement la nature), d'autre part parce qu'une vérité de ce genre, même si elle était recherchée et saisie avec exactitude, ne contribuerait pas plus que cela au propos du présent ouvrage. En effet ce qui a le plus d'importance, mieux: ce qui est le fondement même du traité entrepris, et qui est limpide et manifeste pour les philosophes et les théologiens, c'est qu'il existe une puissance de l'âme qui conçoit et forme les ressemblances des choses, qui les propose et les sert à la raison quand elle discourt et à l'entendement quand il contemple; qu'elle se nomme fantaisie ou imagination. Cela fait longtemps en effet que l'opinion

enim Avicennae explosa sententia est, qua phantasticam vim ab imaginaria diremit, et illa quoque eiusdem a bene audientibus philosophis exhibitata, quae illi potestatem et efficaciam supra naturae vires tribuebat.

[V]

**Animalium omnium Vitam atque Actiones magna ex parte
Imaginationibus Regi. Caput Quintum.**

Ab hac animae potestate non brutorum modo animantium actiones, sed et ipsius hominis vita plurimum pendet. Cum enim ad operandum moveatur nemo, nisi aut veri aut apparentis boni consequendi gratia, appetitusque ipse de cognitione pendeat (qui enim fieri potest ut appetamus incognita?), fateri opus est de ipsa notitia et desiderium potiundae rei produci, quam bonam credidimus, et vim motivam, qua voti animal fiat compos, excitari ab ea quodammodo et impelli. Quoniam autem e sensu cognitio proficiscitur, ut ab Aristotele multifariam polatum est, et continua philosophantium successione receptum, sensuque ipse rei sensilis specie informatus ad phantasiam statim recurrit quasque in ea reponit quicquid forinsecus hauserit, imaginesque ipsae diutissime inibi permanent, et perpetuis sensibus simillimae sunt, corrogari oportet ex phantasia imaginationisve natura animantium omnium operationes derivari. Siquidem bruta, ut mittamus auctoritatem Aristotelis in primo Metaphysices libro decernentis, quod memoriis videlicet et imaginationibus vivant, nil ea praeclarius altiusque possident. Cum enim per quinque exteriora instrumenta, quae modo sensus apparitores, modo janitores, modo canaliculi

d'Avicenne¹⁸ est rejetée, selon laquelle la puissance phantastique diffère de l'imagination, et des philosophes de bonne renommée ont également récusé l'opinion du même Avicenne qui attribuait à l'imagination une efficace et des pouvoirs surnaturels.

[V]

Que la vie et les actions de tous les animaux sont dirigées en grande partie par les imaginations. Chapitre cinq.

Non seulement les actions des bêtes, mais aussi la vie de l'homme lui-même dépendent largement de cette puissance de l'âme. Puisqu'en effet personne n'est poussé à agir, sinon pour atteindre un bien vrai ou apparent, et puisque l'appétit lui-même dépend de la connaissance (comment en effet pourrions-nous désirer des choses sans les connaître?), il faut accorder que c'est ladite connaissance qui produit le désir de s'emparer de la chose que nous croyons bonne, et que c'est elle en quelque sorte qui excite et met en branle la force motrice par laquelle l'animal prend possession de ce qu'il désire. Or puisque la connaissance procède de la sensation, comme Aristote l'affirme à maintes reprises¹⁹, et, comme l'accordent une suite ininterrompue de philosophes, puisque la sensation elle-même, dès qu'elle est informée par l'espèce d'une chose sensible, se tourne aussitôt vers la fantaisie et dépose pour ainsi dire en elle tout ce qu'elle a puisé au-dehors, enfin, puisque les images elles-mêmes demeurent très longtemps en elles, et sont fort semblables à des sensations perpétuelles, on doit conclure que les opérations de tous les animaux dérivent de la nature de la fantaisie ou imagination. Mais les bêtes, pour citer l'autorité d'Aristote qui affirme au premier livre de la Métaphysique qu'elles vivent manifestement par les souvenirs et les imaginations²⁰, ne possèdent rien de plus remarquable ni de plus digne que cette faculté. Sitôt en effet qu'une espèce tirée des choses sensibles est parvenue jusqu'à elle par les cinq organes externes, qu'on

sensilis spiritus appellantur, deprompta ex rebus sensilibus species ad eam pervenerit, receptui canitur.

Homini autem contingit, ut magna ex parte imaginationem sequatur. Quod, praeter ipsam experientiam, Aristotelis etiam auctoritate didicimus. Accidit enim plerumque ut eius ratio aut praepediatur morbo, aut sommo detineatur, quae licet obfuscaretur {non}numquam. Ob id tamen, quod necesse est eum qui ratiocinatur et intellegit, eodem Aristotele auctore, phantasmata speculari, fatendum nobis actiones nostras de eius potestatis ingenio plurimum dependere. Per imaginationem enim ad praesens intelligo omnem sensualis animae interiorum vim, quibuscumque ea nominibus ab aliis censeatur.

[VI]

Quam necessaria homini Imaginatio, et quod ex ea tum Bona, tum Mala, oriri possunt, inibique quo Pacto, quove Ordine Intellegamus. Caput Sextum.

Imaginationem igitur non tenere sed consultissime homini datam existimandum est. Cum enim ex rationali anima et corpore constituatur quasique compagnetur homo, differatque plurimum a terrena mole corporis spiritualis animae substantia, ex re fuit ut extrema medio opportuno conjungerentur, quod utriusque quodam modo naturam saperet, et per quod officiis anima etiam unita corpori fungeretur. Quid enim commercii rationalis pars cum stupida habitura esset, nisi phantasia intermedia, quae inferiorem naturam et praepararet ei quodam modo et

appelle tantôt les appariteurs, tantôt les portiers, tantôt les canaux de l'esprit sensible, le processus s'arrête.

Comme nous l'avons appris par expérience et par l'autorité d'Aristote, l'homme également suit l'imagination dans une large mesure. Il arrive en effet fréquemment que sa raison, empêchée par la maladie ou bien engourdie par le sommeil, soit ponctuellement obscurcie. Mais indépendamment de ce cas, puisqu'il est nécessaire que celui qui raisonne et qui saisit par l'intellect, d'après le même Aristote, contemple des phantasmes²¹, il nous faut accorder que nos actions dépendent beaucoup de cette puissance de l'esprit. A présent j'entends en effet par imagination toute la force interne de l'âme sensible, quels que soient les noms dont les autres l'affublent.

[VI]

Combien l'imagination est nécessaire à l'homme, et que les biens comme les maux peuvent naître d'elle, et de quelle manière et selon quel ordre nous formons des intellections. Chapitre six.

Il faut donc estimer que l'imagination n'a pas été donnée à l'homme à la légère, mais de manière très concertée. En effet puisque l'être humain est constitué et pour ainsi dire assemblé à partir d'une âme rationnelle et d'un corps, et que la substance de l'âme spirituelle diffère beaucoup de la masse terrestre du corps, il fallait que les extrêmes soient reliés par un médium approprié, qui d'une certaine manière comprenne la nature de l'un et de l'autre, et par lequel l'âme, même unie au corps, pût remplir ses fonctions. Quel commerce en effet la partie rationnelle aurait-elle avec la partie irrationnelle sans l'intermédiaire de la fantaisie qui, d'une certaine façon, lui prépare la nature inférieure et

cognoscendam apponeret? Ubi namque imaginatio rerum species recepit a sensibus, retinet in se, purioresque effectas offert agenti intellectui, qui suo lumine collustrans ab eis intellegibiles species abstrahit, quas in intellectum potentiae reponit, qui eis postea informatur atque perficitur.

Est enim rationalis anima, cum in corpus in funditur, veluti nuda tabula, in qua nihil pictum, nihil delineatum est. Quo fit ut nihil cognoscat ex sese, sed omnem suam notitiam scientiamque ex sensibus phantasia intermedia nanciscatur.

Hoc Aritoteles ipse et qui eum secuti Parisienses theologi una voce pronuntiarunt, quamquam Plato et nonnulli etiam Pripatetici aliter sensisse videntur, quorum opinio, etiam si veritate fulciretur, nihil propositae quaestioni officeret. Nam etsi animam notionibus insculptam descendere in corpus Platonici asseverant, earum tamen oblivisci fatentur, unde ei necessarium sit sensus et phantasiae adminiculum ad reminiscendum. Verumenimveto licet necessaria sit, imaginatio bruta est tamen et recti iudicii expers, nisi ducatu potentiae alioris adjuncta, cui audiens hominem beat, obaudiens damnat. Nam si voluptatibus quae sensus illiciunt et ad inferna pertrahunt bene consulta restiterit, atque ad superna contenderit, rebellem sensum quamquam invitum et reluctantem eo perducet. Sin accingere se virtutis negotio renuerit sensibus obtemperans, tanta est eius vis ut et corpus afficiat et mentem obnubilet, efficiatque demum ut homo hominem exuat, et brutum induat. Qua de re non difficulter affirmare possumus, cum bona in universum omnia, tum mala, de imaginatione posse derivari.

la lui présente pour qu'elle la connaisse? Une fois que l'imagination a reçu des sens les espèces des choses, elle les retient en soi et les offre plus pures à l'intellect agent qui, les illuminant de sa propre lumière, en abstrait les espèces intelligibles qu'il rapporte à l'intellect possible, lequel, par suite, est informé et parachevé par elles.

L'âme rationnelle en effet, lorsqu'elle est coulée dans le corps, est comme une table rase sur laquelle rien n'est peint ni dessiné²². C'est pour ce motif qu'elle ne connaît rien par elle-même, mais que toute sa connaissance et toute sa science provient des sens par l'intermédiaire de la fantaisie.

Aristote lui-même et les théologiens parisiens qui l'ont suivi parlèrent d'une seule voix en ce sens, bien que Platon et même quelques Péripatéticiens semblent avoir été d'un autre sentiment; mais quand bien même l'opinion de ces derniers aurait la vérité pour elle, cela n'entamerait en rien le présent propos. Car même si les platoniciens affirmèrent que l'âme descendait dans le corps informée de notions, ils reconnurent cependant qu'elle les avait oubliées²³, et que par conséquent le secours de la sensation et de la fantaisie lui était nécessaire pour s'en souvenir. Il est vrai qu'encore qu'elle soit nécessaire, l'imagination est cependant grossière et dépourvue de jugement droit sans l'aide d'une autre puissance qui la dirige; en obéissant à cette dernière, elle fait le bonheur de l'homme, en lui désobéissant, elle le condamne. Car si, bien conseillée, elle résiste aux voluptés qui séduisent les sens et tirent vers le bas, et tend vers les régions supérieures, elle entraîne alors avec elle le sens rebelle, en dépit des réticences et des résistances de celui-ci. Si au contraire, obéissant aux sens, elle refuse d'assumer la tâche qu'est la vertu, sa force est alors si grande qu'elle affaiblit le corps et obscurcit l'âme, à tel point que l'homme se dépouille de son humanité et se travestit en bête brute. Pour cette raison nous pouvons affirmer sans difficulté que, de façon générale, tous les biens comme tous les maux peuvent dériver de l'imagination.

[VII]

De Malis plurimus quae de Imaginatione prodeunt. Caput Septium.

Sed quoniam hominum vita lubrica propensaque ad labendum et oberrandum, atque, ut sacrae litterae praemonent, ab adolescentia sua prona est ad malem, fit saepenumero ut quibus uti ad felicitatem deberemus, ad infelicitatem et miseriam abutamur. Namsi duce pergeremus lumine nobis congenito, nihil mali ex phantasiae vitiis aut aliis aut nobis cumularem, utpote quam regeremus rationis imperio, non sequeremur, compesceremus errantem, non praecipitem impelleremus. Qui enim phantasiae dominari contendit in ea persistit dignitate in qua creatus positusque est, a qua jugiter invitatur dirigendam esse mentis aciem in bonorum omnium parentem Deum, nec ab adoptione divina in quam adscitus ullo pacto degenerandum. Qui autem incurvi sensus fallacisque imaginationis dicto paret, amissa protinus dignitate, in bruta degenerat. Comparatus, ut ait propheta, jumentis insipientibus et similis factus illis. Sed et deterior mihi atque vilior jumentis ipsis iudicandus homo videtur, qui spreto divinae maiestatis ordine, sua ipse malitia obrutescit; ad hoc enim factus, eoque positus loco in ipso ordine universi, ut ad superna, ad Deum, conscendat, qui descendere mavult ad infima, et quae partes bestiarum sunt suae oblitus dignitatis obire. Illa quod bruta sunt, non ex culpa, sed ex propria forma obtinent. Homo autem quod brutum vita et moribus evadat, ex phantasia habet, quam sibi principem dominamque constituit; ex propria malitia habet tanto bestiis deterior, quato divinae maiestatis

[VII]

De plusieurs maux qui viennent de l'imagination. Chapitre sept.

Mais parce que la vie humaine est disposée et portée à la déchéance et à l'égarement, et que, comme nous en avertissent les Saintes Écritures²⁴, elle incline au mal dès l'adolescence, il arrive souvent que nous abusions pour notre malheur et notre misère de ce dont nous devrions user pour notre bonheur. Car si nous nous laissions sans cesse guider par la lumière qui est née avec nous, nous n'accablerions les autres et nous-mêmes d'aucun des maux qui viennent des défauts de l'imagination; dans la mesure où nous la soumettrions au commandement de la raison, nous ne serions pas entraînés par elle, nous réprimerions ses égarements et nous ne l'accompagnerions pas dans sa précipitation. Celui en effet qui s'efforce de dominer la fantaisie se maintient dans cette dignité en laquelle il a été créé et placé, dignité qui l'invite constamment à diriger la pointe de son esprit vers Dieu, le père de tous les biens, et à ne déchoir d'aucune manière de l'adoption divine en laquelle il a été reçu. Au contraire celui qui suit les ordres de la sensation tortueuse et de l'imagination trompeuse, perd immédiatement sa dignité et dégénère en brute. Comme le dit le Prophète²⁵, il est au même niveau que les bêtes sans raison, et semblable à elles. Mais il me semble que l'homme qui, par sa propre malice, se change en brute, au mépris de l'ordre instauré par la majesté divine, doit être tenu pour pire encore et de moindre valeur que les bêtes elles-mêmes; parce qu'ayant été créé et placé à ce rang dans l'ordre de l'univers pour s'élever vers Dieu le Très-Haut, il préfère descendre vers les régions inférieures et, oublieux de sa dignité, rejoindre les quartiers des bêtes. Celles-ci ne sont pas des bêtes brutes par leur faute, mais du fait de leur forme spécifique. Si l'homme en revanche adopte la vie et les moeurs des bêtes brutes, c'est parce qu'il érige son imagination en principe et maîtresse; c'est par sa propre malice qu'il se place plus bas que les bêtes, d'autant plus bas qu'il

ordinem destruit atque pervertit, in eam quae ad se uti ad finem proximum facta est naturam degenerans.

Jam neque difficile probatu est errata universa, quae tam in civili quam philosophica et Christiana vita contingunt, ex imaginationis vitio principia sumere. Civitatis pacem turbat ambitio, crudelitas, iracundia, avaritia, libido. Porro, ambitionis parens et alumna est imaginatio prava, quae praestare ceteris pulchrum ducit, nulla alioquin aut virtutis aut stemmatis habita ratione, quibus ii praefulgeant, quos praecire honoribus satagit qui pernicioso ambitu fervet. Crudelitatem, iram, atque iracundiam et parit et alit imaginatio ementiti boni atque fallacis, quod inesse vindictae arbitratur is qui fervido sensu et imaginatione praecipiti fertur in contumelias et vulnera et caedes. Et quid aliud inexstinguibilem auri sitim excitat? Quid libidinis ardorem incendit, et quae ob temporis brevitatem vitia reliqua mittimus in medium profert, quam deceptrix imaginatio? Quae, ratione posthabita, et injuriam justitiae, et libidinem continentiae, et mansuetudini feritatem, et liberalitati avaritiam, paci et discordiam anteponit.

Ceterum si ad philosophicae vitae functiones intuendas conversi fuerimus, nil minus incommodi videbimus ei a falsis imaginationibus provenisse. Et sane cogitanti mihi unde tam varia, tam multiplex opinionum dissensio derivaverit, quae a philosophis illis Thalete, Democrito, Empedocle, Zenone, Pythagora, reliquis ad nostra usque tempora defluxit, nihil rationabilius quam de fallaci imaginatione statuendum occurrit. Nam, ut quisque sensu et imaginatione propensus, ita eius de naturalibus moralibusque judicium est, nisi ratione moderatur. Hinc corporae voluptati primas dabant, qui phantasia corrupta ferebantur. Hinc rerum principia atomi aquae existimabantur, et quae in philosophia cetera monstra visuntur et ortum hinc et incrementum accepere.

détruit et pervertit l'ordre de la majesté divine en dégradant sa nature, dont il devait user pour atteindre sa fin la plus propre²⁶.

Aussi n'est-il pas difficile de montrer que toutes les erreurs qui adviennent tant dans la vie civile que dans la vie philosophique et chrétienne proviennent principalement d'un défaut de l'imagination. L'ambition, la cruauté, l'irascibilité, la cupidité, le désir déréglé troublent la paix civile. Or c'est l'imagination dépravée, mère et nourrice de l'ambition, qui regarde comme une belle chose de devancer les autres, sans aucun égard du reste pour la vertu et l'origine brillante de ceux que l'on prétend dépasser en honneur, lorsque l'on brûle sous l'effet de la funeste ambition. La cruauté, le courroux et l'irascibilité sont suscitées et nourries par l'imagination du bien fictif et fallacieux qu'espère trouver en la vengeance celui qui, chauffé par son imagination et ses sens, se laisse aller jusqu'à injurier, blesser et tuer. Et qui suscite la soif inextinguible d'or, sinon l'imagination ? Qui attise l'ardeur du désir et promet les autres vices – dont nous ne parlerons pas par manque de temps –, sinon l'imagination trompeuse ? C'est elle qui, une fois la raison renversée, fait triompher l'injustice sur la justice, le désir déréglé sur la continence, la cruauté sur la mansuétude, l'avarice sur la libéralité, la discorde sur la paix.

Si du reste nous tournons notre regard vers les domaines de la vie philosophique, nous verrons qu'elle n'est pas moins endommagée par les fausses imaginations. Et si je me demande vraiment d'où procède cette divergence d'opinions, aux formes si variées et nombreuses, qui a cours depuis Thalès, Démocrite, Empédocle, Zénon, Pythagore et tous les autres philosophes jusqu'à notre époque, je ne trouve pas de meilleure explication à avancer que la trompeuse imagination. Car c'est d'après l'inclination qu'il reçoit des sens et de l'imagination que chacun, s'il n'est pas conduit par la raison, juge des choses naturelles et morales. Ainsi, ceux qui placèrent les voluptés du corps au premier plan étaient-ils guidés par la fantaisie corrompue. C'est pour le même motif que les atomes de l'eau ont été pris pour les principes des choses, et que les autres monstruosité vues en philosophie ont trouvé un sol pour prospérer.

Animae namque cum eiusdem speciei naturaeve sint omnes, earumque intellectus et ratio ab juncta separataque suis in functionibus a corpore sint, tamquam perpetuum a corruptibili, ut in De Anima libro Aristoteles decernit, provenire opinionum fallacia ab eis non potest. Quod et Plato innuit in Phaedone, tametsi luminis innati, per quod veritas indicatur, intentio remissiosque proveniat, juxta eorum sententiam qui perfectiores alias aliis animas immitti in corpora judicavere, secundum perfectiorem formati corporis ad eas suscipiendas aptitudinem. At hoc nihil ad diversitatem contrarietatemque opinionum facit, cum operationes contrariae non ex intentione remissioneque, sed de contrariis principiis, formis, speciebusve prodeant. Verum cum phantasmatis uti eas necesse sit, dum in corpore manserint, eaque tum recta, tum distorta, tum obscura, tum lucida, tum laeta, tum tristia, et in diversis hominibus, et in eisdem etiam pro causarum (de quibus mox dicturi sumus) varietate habeantur, fateri opus est monstrosarum opinionum omnium culpas et iudicii defectus omnis phantasiae vitii extra omnem aleam ascribendas. Et cum ex eo quod quisque sibi opinione sectandum delegit ducatur fere in agendo genus humanum, corrogare etiam facile possumus ea quae pacrantur peccata de imaginationis vitio plurimum pullulare. Subinde quoque colligemus Christianam vitam, quae et in credendo et in operando consistit, ab imaginatione falsa labefactari.

Qua etenim ratione probavimus vanas philosophorum opiniones ab imaginationibus falsis prodisse, eadem quoque statim concludimus, haereses ipsas, hoc est, perversas in Christiana fide opiniones, ortum inde accepisse. Cumque itidem deductum sit ex opinionibus falsis perversas fluere operationes, eo ipso etiam deducitur perversas Christianorum operationes ex opinionibus ipsis quae de imaginationibus pendent processisse.

En effet, puisque les âmes sont toutes de même espèce et de même nature, et que l'intellect et la raison, dans leurs fonctions, sont détachés et séparés du corps, comme l'est l'incorruptible du corruptible, l'opinion fautive, comme l'affirme Aristote dans le De Anima²⁷, ne peut venir d'eux. Platon l'indique également dans le Phédon²⁸, bien qu'ici la lumière innée par laquelle s'annonce la vérité puisse s'intensifier et s'affaiblir, comme le soutiennent ceux pour qui le degré de perfection des âmes, lorsqu'elles s'incarnent, varie suivant l'aptitude plus ou moins parfaite du corps à les accueillir.

Mais cela n'a rien à voir avec la diversité et la contrariété des opinions, puisque les opérations contraires en l'âme ne viennent pas d'une lumière qui s'intensifie ou s'affaiblit, mais de la contrariété qui existe entre les principes, entre les formes ou les espèces sensibles. Puisqu'il est nécessaire que les âmes, tant qu'elles séjournent dans le corps, utilisent des phantasmes, et que ceux-ci, en vertu d'une variété de causes (dont nous parlerons bientôt), sont tantôt droits, tantôt difformes, tantôt obscurs, tantôt clairs, tantôt joyeux, tantôt tristes, en diverses personnes comme en une seule, force est d'admettre que les fautes et les erreurs de jugement inhérentes à toutes les opinions bizarres sont imputables aux défauts de l'imagination et à eux seuls. Et puisque le genre humain, dans ses actions, s'oriente presque entièrement vers la fin que chacun, d'après son opinion, a choisie, nous pouvons tout aussi facilement avancer que les fautes qui sont commises naissent le plus souvent d'un défaut de l'imagination. Nous comprendrons ensuite que la vie chrétienne, qui consiste dans la foi tout autant que dans les œuvres, est ruinée par la fautive imagination.

Le même argument, par lequel nous avons établi que les vaines opinions des philosophes venaient des fautes d'imagination, nous fait aussi immédiatement conclure que les hérésies elles-mêmes, c'est-à-dire les opinions perverses de la foi chrétienne, prennent là leur origine. Et par la même déduction qui faisait dériver les actions perverses des fautes d'opinion, nous déduisons également que les actions perverses des chrétiens viennent des opinions mêmes qui dépendent des imaginations.

Sed de his satis, quo etenim pacto et fallatur et varietur imaginatio, et quibus modis eius morbis afferre opem possimus, deinceps exsequendum.

[VIII]

Unde Imaginationum Varietas. Caput Octavum.

Ab his consenquens est ut vestigemus quam ob rem falsae imaginationes in nobis fiant, et quid causae est, ut in diversis hominibus diversae, atque in eisdem etiam non conformes pro temporum varietate habeantur. Nam vel fieri nullo pacto, vel certe difficulter poterit, ut ad veritatis normam vitia et defectus imaginationis corrigamus, nisi eorum causas, quae removeri scilicet oporteat, medicorum rationalium more perquisitas exploratasque habuerimus. Diximus ante opinionum varietatem eiusque culpas atque rationalis animae defectus omnis ab ipsa ratione et intellectu (qua scilicet intellectus et ratio est) provenire non posse, sed ab imaginationis vitio derivari. Cur autem varietur fallaturque imaginatio, quibusque modis errata ipsius ad veri orbitam dirigenda sunt, nondum exprompsimus.

Imaginationum itaque varietas -praeter Deum, rerum omnium causam- ab ipsa corporis temperatura, a rebus sensu perceptis quibus afficimur, ab arbitrio nostro, a bonorum malorumque angelorum ministerio dependet.

Primum primitus exsequamur. Quem ad modum sanguine, pituita, bile rubra aut atra abundat quispiam, sic et eius imaginatio philosophorum medicorumque testimonio huius modi naturam sectatur, ut pro eorum diversitate ad diversas imagines -hilares, torpidas, truculentas, maestas- exstimuletur, a quibus

Mais en voilà assez sur ce sujet, car il faut à présent expliquer pourquoi l'imagination se trompe et varie, et par quels moyens nous pouvons porter secours à ses maladies.

[VIII]

D'où vient la diversité des imaginations. Chapitre huit.

Par conséquent nous devons rechercher pourquoi de fausses imaginations se produisent en nous, pourquoi elles sont diverses en divers hommes, mais également disparates au sein d'une seule et même personne, à des différents moments. Car il serait impossible ou très difficile de corriger les vices et défauts de l'imagination selon la norme de la vérité, sans avoir recherché et découvert, à la manière des médecins raisonnables, quelles en sont les causes, qu'il convient à l'évidence d'éradiquer. Nous avons dit précédemment que la variété des opinions, leurs erreurs ainsi que tous les défauts de l'âme rationnelle ne pouvaient provenir de la raison et de l'intellect eux-mêmes (du moins en tant qu'ils sont intellect et raison), mais qu'ils dérivaiient du vice de l'imagination. Mais nous n'avons pas encore montré pourquoi l'imagination varie et se trompe, et par quels moyens ses égarements doivent être rectifiés dans le sens de la vérité.

La variété des imaginations dépend donc – sans parler de Dieu, cause de toutes choses – dépend de la constitution des corps, des choses, perçues par les sens, qui nous affectent, de notre arbitre, de l'influence des bons et des mauvais anges.

Traisons d'abord le premier point. Comme l'ont établi philosophes et médecins, l'imagination d'une personne est fonction de la quantité de sang, de pituite, de bile rouge ou noire qu'elle possède, de sorte que suivant la différence entre ces humeurs, elle est encline à diverses images – joyeuses, pesantes, terribles, sinistres –, par lesquelles ainsi l'intellect, œil spirituel

non secus intellectus, spiritalis animae oculus, in cognoscendo variat atque decipitur ac corporeus depictis variegatisque specillis hallucinatur. Utitur namquam illis corpori junctus ad veritatem contemplandam, veluti hebeti visu oculus specillis vitreis ad rem sensilem intuendam, eoque pacto quo et oculus ipse decipitur. Si enim vitrea specilla diversis in locis ponantur, per quae ipsi oculo rei cuiuspian imago monstretur, quamquam ea suapte natura una est, unicamque sui similitudinem proferre debet, pro speculorum tamen aut distortorum aut infectorum varietate, varias sui imagines in oculum imprimit, utpote quae aliter a cava superficie, aliter a convexa, aliter a caeruleo dehonesta, aliter a nigro deturpata reddatur. Ita et intellectui evenit quod, ei veritas ipsa quamquam suapte natura una est pura atque impermixta, ob diversa tamen contrariaque phantasmata multiplex, infecta, permixtaque praesentetur. Qui autem vel temperatura corporis, vel arte et exercitio, vel speciali divinae largitatis privilegio, puriora simplicioraque phantasmata adepti sunt, ii ad percipiendam rerum veritatem aptiores procul dubio sunt. Huc tendere illud de Sapientiae libro potest: Sortitus sum animam bonam, et illud Aristotelis in libro De Anima: Molles carne apti sunt mente. Sed et Cicero in libro De Natura Deorum secundo declarat quibusdam regionibus atque urbibus contingere ut hebetiora sint hominum ingenia propter caeli plenioram naturam; et alibi, quod Athenis tenue caelum, ob idque eas praeclarorum ingeniorum altrices esse.

Variae itaque imagines atque eadem saepenumero falsae de vario corporis temperamento manant; quod a parentibus, a patria, a victus ratione nanciscimur, uti a causis proximis particularibusque quibus effectus speciem sortiuntur. Etenim filii eo usque parentibus similes evadunt, ut si quispiam prorsus dissimilis reperiatur, Aristoteles in libris De Animalium Generatione monstris eum connumerandum censeat. Regionibus quoque aliis alias inesse corporum

de l'âme, varie dans sa connaissance et se laisse abuser, tout comme l'œil corporel trompé par des verres peints et déformants. En tant qu'il est joint au corps, l'intellect utilise des images pour contempler la vérité, et il peut être trompé de la même façon que l'œil à la vue faible qui utilise des lunettes de verre pour regarder la chose sensible. Si l'on fait varier la position des lunettes de verre grâce auxquelles l'image d'une chose se montre à l'œil, bien que cette chose soit par nature une et identique, et qu'elle doive ne présenter qu'une seule image d'elle-même, elle imprime toutefois dans l'œil diverses images d'elle-même, en fonction également de la diversité des verres, qui peuvent être difformes ou grossiers, et naturellement elle changera selon que le verre est concave, convexe, faussé par la couleur bleue ou altéré par la couleur noire. Il en va de même pour l'intellect, car bien que la vérité soit par nature une, pure, sans mélange, toutefois sur la base de fantasmes divers, contraires les uns aux autres, elle se présentera à lui multiple, imparfaite et mêlée. En outre ceux qui grâce à la constitution de leur corps, ou grâce à l'habileté et l'exercice, ou encore par faveur spéciale de la générosité divine, ont acquis des fantasmes plus purs et plus simples, ceux-là sans aucun doute sont les plus aptes à percevoir les choses dans leur vérité. Ce passage du livre De la Sagesse peut étayer ce propos: «J'ai reçu une bonne âme», comme celui du De Anima d'Aristote: «ceux qui ont la chair délicate ont l'esprit bon»²⁹. Mais Cicéron également déclare dans le second livre du De Natura Deorum qu'en certaines régions et certaines villes les hommes ont l'esprit plus obtus parce que la nature de l'air est plus épaisse; et ailleurs³⁰ il écrit qu'Athènes nourrit des esprits remarquables parce que l'air y est plus léger.

C'est pourquoi les images diverses et le plus souvent fausses proviennent du divers tempérament³¹ du corps; nous tenons celui-ci de nos parents, de notre pays, de notre mode de vie, car ce sont les causes proches et particulières qui font la spécificité d'un homme. Et de fait les enfants finissent par ressembler à leurs parents, au point que s'il s'en trouvait un qui ne leur ressemble absolument pas, on pourrait le compter parmi les monstres, comme le dit Aristote dans le De Animalium Generatione³². Nous voyons également que la constitution du corps

temperaturas conspiciamus, quae de ratione victus etiamnum immutantur; videmus enim procera, succulenta, vivida Gallorum et Germanorum corpora, Hispanorum pusilla atque retorrida, Maurorum nigra atque decocta. In eadem quoque regione eundem hominem videmus ob exercitia, ob selectos cibos, aliaque eius modi, de macilento pinguem factum, de tristi hilarem, de somniculoso vigilem; contraque de pingi, hilari, vigili, malicentum, tristem, atque torpentem. Hae proximae et particulares causae. Caelum autem universalis et remota dumtaxat, non autem particularis, ut fabulantur astrologi, quorum insania, quia satis abunde a Johanne Pic, patruo meo, duodecim libris explosa est, non est cur in ea confutanda reiciendaque plus operae insumam.

Ab rebus item extrinsecus occurrentibus quibus afficimur, varias oriri easdemque falsas imaginationes in nobis hinc liquido constat, quod objecta sensus identidem mutant varieque afficiunt. Cum enim imaginatio sequatur ducaturque ab eo, consentaneum est ut et variato sensu varietur imaginatio, eoque labente, et ipsa labatur. Sensus autem propriorum sensilium, quamquam aut semper verus aut rarissime falsus, in iis tamen quae subjecta sunt ipsis sensilibus, hoc est, quibus accidunt ipsa sensibilia, fallitur saepenumero. Nam tametsi eum qui accedit hominem recte affirmare possumus aut nigrum aut candidum, vel Jacobum autem vel Johannem si etiam affirmaverimus, facillime decipi et errare poterimus. In communibus quoque sensilibus, id est, in eis quae adnexa propriis agnataque sunt, magnitudine, figura, numero, motu, saepissime fallimur. Hinc solis magnitudinem bicubitam existimat imaginatio. Hinc brevissimo spatio delineatam vel hominis vel equi similitudinem, magna intercapedine contineri pronuntiat. Hinc plures sub unica imagine numeros hallucinatur. Hinc quiescere quae etiam moveantur res, contraque moveri quae sedentaria quiete

varie selon les régions, et qu'elle ne change pas en fonction du mode de vie; nous voyons en effet que les corps des Gaulois et des Germains sont longs, vigoureux, énergiques, que ceux des Espagnols sont petits et hâlés, que ceux des Maures sont noirs et brûlés. En outre, en une même région, nous voyons un même homme, grâce à de l'exercice, des mets choisis, et autres choses de ce genre, passer de la maigreur à la corpulence, de la tristesse à la gaité, de la somnolence à la vivacité; et, inversement, de la corpulence, de la gaité, de la vivacité à la maigreur, à la tristesse et à la somnolence. Voilà pour les causes proches et particulières. Le ciel en revanche est une cause universelle et lointaine seulement, et non une cause particulière comme l'imaginent les astrologues, dont je ne m'emploierai pas plus longtemps à combattre et à rejeter la folie, puisque mon oncle Jean Pic, en douze livres, l'a étudiée à satiété³³.

Que les imaginations variées et fausses en nous proviennent aussi des choses qui se présentent hors de nous et qui nous affectent, cela est clairement établi par le fait que les objets modifient et touchent diversement les sens. Dans la mesure en effet où l'imagination suit le sens et est guidée par lui, il s'ensuit que si le sens varie, l'imagination varie, et que s'il se trompe, elle se trompe également. Or la sensation des sensibles propres, bien qu'elle soit toujours vraie ou du moins très rarement fausse³⁴, se méprend souvent néanmoins sur les choses qui sont les sujets de ces sensibles, c'est-à-dire sur l'identité des choses dont ces sensibles sont les accidents. Car bien que nous puissions dire sans erreur si l'homme qui arrive est noir ou blanc, en revanche nous pourrions très facilement nous abuser et commettre une erreur en affirmant que c'est Jacques, ou que c'est Jean. Nous nous trompons également très souvent à propos des sensibles communs, c'est-à-dire des sensibles qui sont unis aux sensibles propres et qui naissent à partir d'eux³⁵, comme la grandeur, la figure, le nombre, le mouvement. C'est ainsi que l'imagination estime la grandeur du soleil de deux coudées. C'est ainsi qu'elle affirme que la figure d'un homme, ou d'un cheval, est très grande, alors qu'elle a été dessinée dans un très petit espace. C'est ainsi qu'elle se figure voir plusieurs images quand il n'y en a qu'une seule. C'est ainsi qu'elle s' imagine que des choses

torpent, comminiscitur. In universum praeterea fallitur, cum de eo quod ad plures attinet sensus, uno dumtaxat in iudicium citato, sententiam promit.

Ab arbitrio etiam nostro pendere imaginationes ipsas Aristoteles tertio ad Nicomachum libro auctor est.

Boni item et mali angeli bona et mala formare in nobis phantasmata possunt. A bonis enim magna verae prophetiae pars pendet; nam quamquam in intellectum influit quandoque Deus quasque insculpit futurorum notas; quamvis item rerum imagines forinsecus oculis ostendantur, quibus aspectis quid portendatur affulgente divino lumine prophetae dijudicent; nihilominus sacras litteras revolventibus nobis pauca se offerunt eius modi prophetis ostensa divinitus, comparatione eorum quae visione phantastica patefacta sunt. Nam -ut mittam prophetae Amos et Zachariae aliorumque veterum libros, qui totis visis imaginariis scatent- ipsa Apocalypsis Johannis imaginaria est, quae totius ecclesiae decursum ad usque damnatorum poenas et beatorum gloriam amplectitur; et a Luca in Actibus Apostolorum visiones imaginariae nonnullae describuntur.

A malis item angelis pseudo-prophetae fiunt, qui pro veris falsa venditant, et vera interdum nonnulla ferunt, ut vendibiliori superstitione amentium animos irretiant; illuduntque in phantasmatis virorum, feminarumque quas striges vocant, quorum sensus perniciosissime perstringunt. Sed et praeter futurorum imagines, praesentium etiam, et ad vitae obeunda munera conducentium, a bonis angelis in nobis affirmantur; a malis itidem, sed malae aut semper aut saepe. Qui si quandoque suadere bona videantur, id versutissimo astu peragunt, quo, si fides eis habeatur, facilius postea ludificent truculentiusque insidentur.

Et de his hactenus; nunc ad alia transmeandum.

en mouvement sont en repos, et à l'inverse que des choses en repos sont en mouvement. En général elle se trompe également lorsqu'au sujet d'une chose qui affecte plusieurs sens, elle se prononce d'après le jugement d'un seul.

Les imaginations dépendent également de notre arbitre, comme le dit Aristote au troisième livre de l'Éthique à Nicomaque³⁶.

Les bons et les mauvais anges eux aussi peuvent former en nous de bons et de mauvais fantasmes. Une grande part de la prophétie vraie dépend des bons anges; car bien que Dieu s'insinue dans notre intellect lorsqu'il y grave pour ainsi dire les connaissances des événements futurs, bien que certaines images des choses se manifestent du dehors à l'œil, à l'aspect desquelles les prophètes qui sont éclairés par la lumière divine discernent ce qui s'annonce; néanmoins si nous consultons les Saintes Écritures, nous trouvons fort peu de prophéties ainsi divinement révélées, comparées à celles qui sont dévoilées par une vision imaginative. Car pour ne pas citer les prophètes Amos, Zacharie, et autres anciens, dont les livres regorgent tous de visions imaginatives, l'Apocalypse de Jean elle-même est imaginative, elle qui embrasse tout le cheminement de l'Église jusqu'aux châtiments des damnés et jusqu'à la gloire des bienheureux. En outre, quelques visions imaginatives sont décrites par Luc dans les Actes des Apôtres³⁷.

Les pseudo prophètes, quant à eux, sont sous l'influence des mauvais anges, qui font passer le faux pour le vrai en y mêlant de temps en temps quelques vérités, de telle sorte qu'une fois la superstition devenue plus acceptable, ils prennent dans leurs filets les âmes des insensés. Ils les abusent aussi en revêtant l'aspect d'hommes et de femmes qu'on appelle des sorcières, et ils confondent leurs sens de la manière la plus funeste qui soit.³⁸ Mais en plus des images des choses futures, les bons anges forment en nous les images des choses présentes, et celles qui servent à remplir les devoirs de la vie; les mauvais anges font la même chose, mais cette fois les images sont toujours ou souvent mauvaises. Et lorsqu'ils semblent parfois conseiller le bien, ils adoptent en fait une ruse très habile: une fois que nous leur avons fait confiance, ils peuvent ensuite nous tourner plus facilement en ridicule et nous piéger d'une manière plus cruelle.

En voilà assez sur ce sujet; nous devons à présent passer à d'autres choses.

[IX]

**Quo modo Imaginationis Morbus Falsitasque de Corporis
Temperatura deque Objectis Sensuum proveniens corrigi
curarique possit. Caput IX.**

Vidimus causas ob quas et variat et fallit imaginatio ; nunc quo pacto vitiis eius resistendum est morbisque melendum pro virili explicemus. Quod ut commodo exsequamur, hinc sumere liceat exordium. Phantasiae morbi atque vitia quae ob temperaturam contingunt, de siccitate nimia, humiditate, caliditate, frigoreque eius organi, vel simplicibus vel compositis, proveniunt, a quibus veluti seminariis cuncta fere imaginationum fallacia pullulat. Hinc fit, ut labilis nimio plus fiat fluatque identitem imaginatio, nec conceptas rerum effigies retentet. Illinc, ut plusquam opus sit figatur, enixeque adeo in vestigio haereat, ut ex uno in aliud simulacrum aegre demigrare possit ; quas ob res errores multi visuntur, tam ex organi repugnantia, quod aut debitas metas transilit in negotio, aut moras nimias trahit in otio, cum negotio sit opus, quam quod ex diversa humorum mixtione, modo impense tristis, modo hilaris plus aequo, modo acer impendio, modo torpens nimium homo redditur. Horum causa in temperaturam referenda est, in qua, ut primas simplicesve omittam qualitates, aut sanguis, aut pituita, aut rubra aut atrabilis exsuperet. Sed et ipsi quoque imaginandi usui accepta referri potest, qui de subjectis sensuum rebus, quae appellamus objecta, proficiscitur. Id efficitur, cum ex rei cuiuspiam affectu, illius spectrum simulacrumve, objectis abdicatisque ceteris, conatu magno complectimur ; et dum pluribus intentus animus

[IX]

Comment l'on peut corriger et soigner la maladie et la fausseté de l'imagination qui provient du tempérament du corps et des objets des sens. Chapitre IX.

Nous avons vu les causes qui font que l'imagination varie et trompe; expliquons à présent, autant que possible, comment résister à ses défauts et remédier à ses maladies. Pour la commodité de notre exposé, qu'il nous soit permis de commencer par le point suivant. Les maladies et les défauts de la fantaisie qui tiennent au tempérament proviennent d'un excès de sécheresse, d'humidité, de chaleur ou de froideur de son organe³⁹ d'un seul de ces phénomènes ou de la combinaison de plusieurs. C'est à partir d'eux que se développe, comme à partir de germes, presque toutes les erreurs des imaginations. De là vient que l'imagination est extrêmement variable et instable, et qu'elle ne parvient pas à retenir les images des choses qu'elle a conçues⁴⁰. De là vient, au contraire, qu'elle se fixe plus qu'il ne le faut sur une trace⁴¹, et qu'elle s'y accroche avec un tel acharnement que c'est à grand peine qu'elle parvient à passer d'un simulacre à un autre; c'est pourquoi l'on constate de nombreuses erreurs: tant à cause de la résistance de l'organe, qui ou bien accomplit son travail [de rétention des images] au-delà des bornes raisonnables, ou bien reste trop longtemps inactif, quand il lui faudrait remplir sa tâche, qu'à cause du divers mélange des humeurs, qui rend l'homme tantôt démesurément triste, tantôt plus gai que de raison, tantôt vif à l'excès, tantôt par trop apathique. La cause de ceci, sans parler des qualités fondamentales ou simples⁴², doit être attribuée au tempérament qui contient ou bien trop de sang, ou bien trop de pituite, ou bien trop de bile rouge, ou bien trop de bile noire⁴³. Mais on peut l'attribuer également à l'habitude d'imaginer elle-même, qui procède des choses sujettes aux sens que nous nommons des objets. Il en va ainsi lorsque nous sommes affectés par une chose au point d'employer tout notre effort à caresser son reflet ou son image, en négligeant tous les autres objets, ou encore lorsque l'esprit, tendu

curiositate nimia modo unam, modo aliam imaginem, idque crebro et impetuose, pertractat.

Qui de corporis temperatura manant morbi corporeis rebus curandi, et morbi ipsius naturae contrariis, ut sicca nimium temperatura in humidam, atque impense humida in siccam, frigidaque in caliciam, et in frigidam calida eatenus inclinet, quatenus ad aequalitatem debitam medicorum et consilio et ope reducantur. Qui vero de usu affectibusque proveniunt, contrariis item usibus affectibusque curandi. Si enim in rei cuiuspiam imaginem propensius quam deceat feramur, abstrahere inde cogitatum quantum possumus debemus, atque alio flectere, siquidem evenit interdum ut ex imaginatione plus aequo intenta, eiusque usu impendio frequenti, syncopim nonnulli perpressi sint, et ad insaniam etiam perducti; idque eis periculosum valde qui contemplativae addicti vitae imaginationi habenas laxant. Quibus Johannes Gerson prudentissimus theologus plurifariam consulit in eis libris quos inscripsit *De Mystica Theologia*, et in eo cui titulum fecit *De Passionibus Animae*, et alibi etiam multa in exemplum revocans, atque inter alia quempiam citans, qui ad solum eius libri aspectum qui *Climax Graece* dicitur labebatur in syncopim, ob frequentem nimio plus rerum earum imaginationem quae in eo perscriptae sunt. Si vero mobilis multum et fluxa nimium imaginatio fuerit, quaerenda nobis erit unica imago vel paucae circa quas versemur, ut a tumultu illo atque concursu specierum vario quiescamus. Pari pacto, si nimis tristis quispiam, ad hilaritatem, si hilaris nimium, ad tristitiam ut vergat curare debet; si torpeat, conari ut excitetur, si excitatus plusquam decet, residere.

Quae autem res illae et imagines, quae unicuique ad istius modi obeunda conducant, quoniam decernere difficilimum, quisque sibi eas aut ex aliis deligat, aut ex se promat; modo

par la curiosité excessive qu'il a de plusieurs choses, explore tantôt une image, tantôt une autre, sans relâche et impétueusement.

Les maladies qui viennent du tempérament du corps sont à soigner par des moyens corporels, qui contrarient la nature de la maladie, de façon à ce qu'un tempérament s'humidifie s'il est trop sec, s'assèche s'il est trop humide, se réchauffe s'il est froid et se refroidisse s'il est chaud, jusqu'à ce que, grâce aux conseils et à l'œuvre des médecins, il retrouve l'équilibre nécessaire. Quant aux maladies qui proviennent de l'habitude et des affects, il faut de même les soigner par des habitudes et des affects contraires. Si en effet nous nous attachons plus qu'il ne convient à l'image d'une chose, nous devons autant que possible en détacher notre pensée et la tourner vers autre chose, car il est parfois arrivé que sous l'effet d'une imagination tendue à l'excès et utilisée trop fréquemment, certains soient tombés en syncope et même, qu'ils aient été conduits à la folie; et ceci présente un réel danger pour ceux qui, menant une vie contemplative, lâchent la bride à leur imagination. C'est à eux que le très avisé théologien Jean Gerson donne de multiples conseils dans les livres qu'il a réunis sous le titre De Mystica Theologia⁴⁴, dans celui qu'il a intitulé De Passionibus Animae⁴⁵ et ailleurs également, faisant souvent appel à l'exemple, il cite entre autres celui d'une personne qui à la seule vue du livre intitulé en grec Climax⁴⁶, tombait en syncope pour avoir trop souvent imaginé les choses qui étaient écrites dans l'ouvrage. La vérité est que si l'imagination est trop inconstante et trop fluctuante, nous devons chercher une image seule ou quelques unes auxquelles nous attacher, pour nous reposer du tumulte et de l'assemblage varié des espèces. De la même manière, si quelqu'un est trop triste, on doit le soigner en l'inclinant à la gaieté, s'il est trop gai, en l'inclinant à la tristesse; s'il est engourdi, qu'on s'efforce de l'exciter, s'il est excité plus qu'il ne convient, qu'on l'apaise.

Mais comme il est très difficile d'arrêter quelles sont les choses et les images qui permettent à chacun d'atteindre la juste mesure, que chacun se les choisisse pour lui-même, en les tirant soit d'autrui, soit de lui-même,

ad bene beateque vivendum faciant. Nobis duae olim visae, quarum una ad amorem, ad timorem altera excitaremur, quae tribus libris explicavimus, quos De Morte Christi et Propria Cogitanda inscripsimus. Atqui neque malarum dumtaxat, sed et omnium imaginationum multitudinem fugiendam Proclus Platonicus censuit, ob id quod falleret impense atque distraheret. Quod equidem recte statutum arbitror, nisi dum pro remedio ad eas quispiam confugeret, qui diu enixeque solius cuiusdam imaginis compedes pertulisset. Ceterum specilla ea, cum distorta, tum infecta, de quibus superiori capite actum a nobis, in universum deponenda sunt, et recta atque perspicua desumenda; hoc est, nimiarum malarumque affectionum habitus exuendi, bonarumque et paucarum induendi, de illis enim imaginatio falsa progreditur, quae rectum alioquin iudicium infirmat et torquet. Hoc autem in nostra facultate positum est, sicuti et victus ratio et exercitia, quorum ope imaginationum morbis mederi possumus quae aut parentibus aut a propria malitia contraximus. Conari item debemus ut sensum tantisper sequatur imaginatio dum circa propria sensilia munus obit suum, nam tum vera incorruptaque est; dum vero de subjectis communibusque arbitratur, refugiat, quippe quae tam adjuncto quam abjuncto sensu oberrabit. Nam si sensus adjunctus coespitaverit, necessario et imaginatio collabetur. Facilius quoque et impensius eo corruet abjuncto et sequestrato sensu, qui rerum vestigia in ipsa imaginatione minus integre conservabuntur; quod tum continget maxime, cum sensibilibus generum species ad oculum de longinquo deferentur.

pourvu qu'elles conduisent à une vie bonne et heureuse. Nous avons examiné jadis deux d'entre elles, l'une nous incitant à l'amour, l'autre à la crainte, et nous les avons exposées en trois livres sous le titre De Morte Christi et Propria Cogitanda [Songer à la mort du Christ et à la nôtre]⁴⁷. Et le platonicien Proclus a estimé qu'il fallait fuir non seulement la foule des mauvaises imaginations, mais encore de toutes en général, au motif qu'elles nous trompaient beaucoup et qu'elles nous tiraient en divers sens⁴⁸. Assurément je trouve cette ordonnance tout à fait juste, sauf pour celui qui, longtemps et vivement captivé par une seule image, trouverait remède en se réfugiant dans cette multitude d'images. Et d'une façon générale il faut se débarrasser de ces lunettes aussi difformes que grossières, dont nous avons parlé dans le précédent chapitre, pour en choisir des correctes et transparentes; c'est-à-dire qu'il faut perdre l'habitude des affects trop nombreux et mauvais pour en endosser de bons et en petit nombre: c'est en effet des premiers que procède l'imagination fautive, elle qui affaiblit et pervertit un jugement qui, sans cela, serait correct. Et c'est en notre pouvoir, comme le sont le mode de vie et l'exercice qui nous servent à guérir les maladies de l'imagination que nous avons contractées par nos parents ou par notre propre malice. Nous devons de même faire effort pour que l'imagination ne suive le sens lorsqu'il remplit sa fonction envers les sensibles propres, car alors elle est vraie et intègre; mais s'il s'agit de juger des sujets [subjectis] et des sensibles communs, qu'elle se retire, car avec ou sans l'aide du sens elle sera fallacieuse. Car si le sens auquel elle est jointe vient à trébucher, l'imagination sera nécessairement entraînée dans sa chute. Et elle faillira d'autant plus aisément et rapidement si le sens est séparé d'elle, puisque les vestiges des choses se conserveront moins parfaitement dans l'imagination elle-même; ce qui arrive principalement lorsque les espèces des sensibles communs se transmettent à l'œil de très loin.

[X]

Quo pacto eis Imaginationis Malis, quae a nostro pendent Arbitrio, Rationis usu succurendum. Caput Decimum.

Eis vero imaginationis morbis quae a nostro pendent arbitrio, quamquam et remedia ea quae supra recensuimus affere opem possunt, ratio tamen ipsa medetur, cuius usu non solum ab istius modi, sed ab omni prorsus imaginationis injuria liberamur. Et licet hoc ipsum multis nec difficulter probare possemus, paucis tamen contenti erimus. Cuique enim notum, qui brutum penitus aut stupida planta non sit, rationem homini sectandam, sensus et phantasiae illecebras respuendas. Non omnibus tamen, immo perpaucis, exploratum quam multa ascribantur indigna humano concipiant; alioquin ut falsa a bene instituto animo eliminanda et in fallacem imaginationem jure optimo referenda. Voluptates enim multae, dolores plurimi, qui juxta Platonis dogmata simplices praecipuique affectus sunt, a quibus veluti elementis ceteri componuntur, cotidie excitantur in nobis imaginationis vitio; cum tamen de penitissimis rationis penetralibus proficisci videantur iis qui phantasiam identidem, rationem quam rarissime consulunt. Sumamus de aliquibus exempla.

Aut omnibus aut plerisque malum videtur mors -nec solum rudibus, sed et iis qui se litterarum gnaros profitentur. Illi enim atrocem eam imaginantur; hi, praeter id, etiam expavescent ad Aristotelis vocem eam ultimum terribilium in Ethicis nuncupantem. Si tamen Epicteto philosopho Stoico crediderimus mors ipsa nihil terribile est. Si Ambrosio Christiano theologo audierimus, tantum haberit ut terribilis judicetur, ut etiam

[X]

Comment remédier aux maux de l'imagination qui dépendent de notre arbitre en utilisant la raison. Chapitre dix.

Bien que les remèdes recensés plus haut puissent porter secours aux maladies de l'imagination qui dépendent de notre arbitre, la raison n'en demeure pas moins le remède dont l'utilisation nous libère totalement, non seulement des dommages de cette sorte, mais de toute espèce de dommage de l'imagination en général. Et bien qu'il nous soit facile d'établir ce point à l'aide de multiples arguments, nous nous contenterons de quelques uns seulement. Quiconque n'est pas une brute achevée ou une plante stupide sait que l'homme doit suivre la raison et résister aux séductions du sens et de la fantaisie. Tous n'ont pas examiné cependant, et à vrai dire bien peu, combien de choses indignes du genre humain lui sont cependant imputées, alors qu'elles sont l'œuvre d'hommes manifestement irrationnels, si j'ose ainsi m'exprimer; ces choses du reste doivent être rejetées par une âme bien formée, et imputées à l'imagination fallacieuse. En effet beaucoup de plaisirs et maintes douleurs, ces affects simples et fondamentaux selon Platon qui sont comme les éléments à partir desquels les autres se composent⁴⁹, sont quotidiennement suscités en nous par le défaut de l'imagination; et pourtant ceux qui suivent sans cesse les conseils de la fantaisie, exceptionnellement celui de la raison, croient qu'ils émanent des régions les plus profondes de la raison. Prenons quelques exemples.

*Tous les hommes ou la plupart voient la mort comme un mal, non seulement les incultes, mais encore ceux qui déclarent connaître les lettres. Le premiers en effet l'imaginent atroce; les seconds, qui plus est, sont effrayés par le mot d'Aristote qui la nomme dans ses *Éthiques* la pire des choses terribles⁵⁰. A en croire en revanche le philosophe stoïcien Epictète, la mort en elle-même n'est rien de terrible⁵¹. Si l'on prête l'oreille au théologien chrétien Ambroise, non seulement il est aberrant*

expetenda proponatur, quippe qui librum composuerit quem De Bono Mortis inscripserit. Si rationem consulamus, ob id terribilem existimatam mortem inueniemus, quod opinio de morte terribilis est, quam phantasia peperit. Qui enim (ut ita loquar) ad ipsum esse compositi dumtaxat respicit, quod recedit, torminaque et cruciatus, qui praeire eam consueverunt, quique eam sequi solent, imaginatur, fieri minime postest ut non aliquatenus commoveatur, non tristetur, non doleat. At qui ratiocinatur quod mors nihil aliud est quam separatio animae et corporis; quod absolvitur anima; quod resolvitur corpus; quod quae absolvitur gaudet, si bene in vita egerit; quod id quod resolvitur nihil sentit, nihil agnoscit, ad futurae mortis conceptum non horrescet. Ad haec, qui percipit mortem ipsam et Dei decreto et imbecillitate naturae, quam peccatum infecit, necessariam fore, nihil tristabitur, nihil angetur, frustra enim ratio de re necessaria tristatur.

Sed et pro eo quod nos mori dicimus *τελευτειν* Graeci ponunt, laborum quippe finis est mors, molestiarum finis, et melioris vitae principium. Namque, ut non minus vere quam et docte et eleganter capite quinto libri sui De Uno et Ente Johannes Picus patruus scribit: incipimus tunc mori, cum primum incipimus vivere, et: mors cum vita protenditur, tuncque primum desinimus mori, cum a corpore mortis huius per carnis mortem absolvimur. Ad hac morte, Dei gratia, se liberandum dicebat Apostolus, et dissolvi optabat, et esse cum Christo, ratione utens, imaginationem posthabens, quam etiam philosophorum plurimi superaverunt sola consideratione calamitatis humanae speque melioris vivendae vitae. Ea enim quamquam vane freti et alacriter hac vita excedebant, et cunctantem mortem sibi consciscabant, aliosque ad id ipsum faciendum hortabantur, sicuti et Cleombrotus Ambraociotes et Hegesias aliique permulti. In hoc laudandi solum, quod animae immortalitati accedebant, quod felicioram vitam

de la juger terrible, mais l'on doit même se la représenter comme désirable, comme l'indique le titre des trois livres qu'il a composés, *De Bono Mortis*. Si nous consultons la raison, nous découvrons que la mort est estimée terrible parce que l'idée de la mort engendrée par la fantaisie est terrible. En effet celui qui, pour ainsi dire, a seulement égard à l'être même du composé qui s'en va, et qui imagine les peines et les tourments qui d'habitude précèdent la mort, ainsi que ceux qui, d'ordinaire, la suivent, ne peut s'empêcher d'être bouleversé, de ressentir tristesse et douleur. Mais celui qui voit par le raisonnement que la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps, que l'âme se libère, que le corps se décompose, que l'âme libérée se réjouit si elle a bien agi en cette vie, et que le corps décomposé ne sent rien, ne perçoit rien, celui-là ne tremblera pas à l'idée de la mort à venir. De plus celui qui perçoit que la mort est nécessaire en vertu du décret de Dieu et de la faiblesse de notre nature souillée par le péché, ne sera nullement triste, nullement angoissé. En effet il serait vain pour la raison de s'attrister au sujet d'une chose nécessaire.

Mais ce que nous nommons la mort, les Grecs l'appellent *teleutein*, au motif que la mort est la fin des peines, la fin des tourments, et le commencement d'une vie meilleure. Car comme l'a écrit mon oncle Jean Pic au chapitre cinq de son livre *De Uno Et Ente*, avec autant de vérité que de savoir et d'élégance: « Nous commençons à mourir dès que nous commençons à vivre », et « la mort s'étend au long de notre vie, et nous ne cessons de mourir qu'au moment où la mort de la chair nous délivre de ce corps mortiferaire »⁵². De cette mort [celle de la chair], l'Apôtre disait qu'il devait s'en libérer par la grâce de Dieu, et il souhaitait être dissous pour être avec le Christ, pour utiliser la raison et délaisser l'imagination. Et plusieurs philosophes l'ont également surmontée par la seule considération de la misère humaine et par l'espoir de vivre une vie meilleure. En effet, confiants en cette dernière, même si cette confiance devait s'avérer vaine, ils quittaient cette vie-là pleins d'entrain, se donnaient la mort si elle tardait trop, et encourageaient les autres à en faire autant, à l'instar de Cleombrotus d'Ambroise, de Hegesias⁵³ et de beaucoup d'autres. Il faut les louer seulement parce qu'ils se ralliaient à

aeternamque paratam hominibus existimabant. In hoc damnandi, quod sibi vim inferebant, quod ea non procurabant sibi justis operibus, quibus aeterna felicitas comparatur, similitudine quadam imaginaria virtutis in vitium delapsi - habent enim, quod et Aristoteles in Ethicis meminit, vitia nonnulla cum virtutibus affinitatem, ut cum liberalitate prodigalitas, cum fortitudine audacia.

Ceterum et philosophus ille, qui nuntio de filii morte suscepto respondit scire se genuisse mortalem, imaginationem rationis habenis moderabatur, ponens se, ut philosophum decet, totum in ratione, et a sensibus atque imaginationibus abstrahens. Unde et cavillum illud in eundem facile dissuitur, quod moriturum scilicet a mortuo differt, qua de re non de morituro, sed de mortuo, dolendum. Atqui differt, si sensum, si phantasiam consulamus, nequaquam autem si rationem percunctemur, quae omnem temporis differentiam ambit atque complectitur. Quanto igitur minus timenda mors, immo quanto magis desideranda quibus corporis resurrectio votorum omnium summa; neque enim resurgere qui prius non moriatur potest; etenim vita haec ad mortem transitus est, mors autem ad veram vitam accessus.

Sed et diluendum in hoc loco argumentum illud quod maximam habere vim vulgus autumat, quoque plurimum utitur in huius vitae patrociniū adversus mortem; ferunt enim, ob id jure optimo formidandam mortem, quod ab ea Christus, duc noster, abhorruerit, cum in Evangelio legatur tristem eius animam usque ad mortem, factumque eum in agonia prolixius orantem petentemque ut, si fieri posset, passionis eum calix praeteriret. Sed facile solvitur, plus enim in Christo laetitiae quam doloris de sua morte fuisse opinamur, quandoquidem sensui et imaginationi ratio et intellectus praevaluit, qua percipiebat et redimi per eam genus humanum, et suam patrisque bonitatem diffundi clareque,

l'immortalité de l'âme et estimaient qu'une vie plus heureuse et éternelle attendait les hommes. Ils faut les condamner parce qu'ils ont usé de violence envers eux-mêmes, parce qu'ils n'ont pas cherché à gagner cette vie heureuse et éternelle par les bonnes œuvres qui y conduisent, parce qu'ils sont tombés dans les vices sous l'effet d'un semblant de vertu imaginaire – car, comme le mentionne Aristote dans ses Éthiques⁵⁴, certains vices ont une affinité avec les vertus, comme la prodigalité avec la libéralité, la témérité avec le courage.

Par ailleurs Le philosophe qui, à l'annonce de la mort de son fils, répondit qu'il savait l'avoir engendré mortel⁵⁵, gouvernait l'imagination par les rênes de la raison, s'y soumettant entièrement, comme il convient à un philosophe, et se détournant des sens et des imaginations. De cette manière on peut facilement lever l'objection selon laquelle le mortel diffère du mort en ceci qu'on ne s'afflige pas au sujet de ce qui est mortel, mais au sujet de ce qui est mort. Car la différence entre les deux existe si l'on consulte le sens et l'imagination, mais pas si l'on interroge la raison, qui enferme et comprend toute différence temporelle. Aussi la mort est-elle infiniment moins à craindre et infiniment plus désirable pour ceux dont le vœu le plus cher est la résurrection du corps; car nul ne peut ressusciter s'il ne meurt auparavant. Cette vie, en vérité, est un passage à la mort, mais la mort est l'accès à la vraie vie.

Mais il faut encore ruiner l'argument auquel la foule accorde une grande force, et qui est maintes fois utilisé en faveur de cette vie-ci contre la mort. La foule soutient en effet qu'il est tout à fait légitime de craindre la mort, que le Christ lui-même, notre chef, a abhorrée, puisqu'on lit dans l'Évangile que son âme fut affligée jusqu'à la mort⁵⁶, et qu'il a prié et imploré à plusieurs reprises pendant son agonie pour ne pas boire, si possible, la coupe de la passion. Toutefois cette difficulté se résout facilement: en effet nous pensons que le Christ, à l'idée de sa mort, a éprouvé davantage de joie que de douleur, puisque la raison et l'intellect prévalurent chez lui sur le sens et l'imagination, lui faisant comprendre que sa mort réchèterait le genre humain, que sa bonté et celle de son père se diffuseraient et

et corpori suo gloriam comparari, et divinam providentiam perpendi ob id quod quaecumque de eo praedicta a prophetis fuerant ad minimum usque apicem compleverunt. Quam autem habebat praetendebatque molestiam non tam de mortis horrore proveniebat, ob quam scilicet appetendam voluntarieque subeundam de caelis in uterum Mariae Virginis descenderat, quam quod, ob mortem quam sibi erat inflictura Judaeorum natio, reprobendam eam noverat, plurimosque itidem ob eandem causam ad aeterna incendia damnari. Ceterum subiit mortem Christus libentissime, quo ad superiorem, ut a Parisiensibus theologis dicitur, rationem attinet, quantum autem ad inferiorem pertinet, tristatus; sponteque, ut copiosius scilicet quam fieri potest bonitatem suam in humani generis redemptionem effunderet, sensuali parti et imaginariae potestati doloris habenas laxavit; unde etiam adversus haereticos verum eum hominem abnegantes disputantibus nobis victoria pateret, qui obicere in eorum oculos possemus doluisse eum ob imminentis mortis imaginationem, idque in eo sensum operatum, quod humanae infirmitati ascribitur. Haec itaque inter alia fuere in causa ut affici corpus suum Christus ex vehementi futurae mortis imaginatione voluerit, quamquam de ipsa, quantum scilicet ad rationem pertinet, gravisus sit. Alioquin quo modo martyribus fortior atque praestantior, quos legimus in atrocissimis cruciatibus positos prae jubilos mentis exsultasse, magnaque alacritate et gaudio tauros, eculeos, cruces, ignes, gladios pertulisse? Sed de morte haec satis sunt, cuius imaginatio maximum mortalibus terribulum esse solet.

Eorum enim quae diximus consideratione atque perspectu, reliqua quoque, quae affere dolorem videntur, patere facile possunt, ut mala scilicet doloresque, quibus, ob ea ipsa, molestiam capimus, imaginationi ipsi, non autem rationi maxima ex parte ascribenda sint. Sic et amissio patrimonii

resplendirait, que son corps se glorifierait, et que la divine providence serait reconnue, puisque toutes les choses annoncées par les prophètes à son sujet se verraient accomplies jusqu'au moindre détail. La peine qu'il ressentait et qu'il faisait voir ne provenait pas tant de la crainte de la mort, puisqu'il était descendu de son plein gré dans le ventre de la vierge Marie afin de l'approcher et de la subir, que de ceci : pour la mort qu'elle allait lui infliger, la nation des juifs serait réprouvée, et pour la même raison plusieurs d'entre eux seraient condamnés à brûler éternellement. Jésus-Christ, du reste, subit la mort très volontiers au regard de la raison supérieure⁵⁷, comme disent les théologiens parisiens, mais au regard de la raison inférieure, il la subit dans la peine; c'est de son plein gré qu'il décida de laisser la douleur investir sans retenue ses sens et sa puissance imaginative, afin de diffuser sa bonté le plus possible par le rachat du genre humain; aussi pourrions-nous remporter une victoire éclatante dans nos disputes contre les hérétiques, qui nient qu'il fut un vrai homme, car nous pourrions leur mettre sous les yeux qu'il a éprouvé la douleur par l'imagination de sa mort imminente, épreuve qui est le fait du sens propre à la faiblesse humaine. Telles furent donc les raisons, entre autres, pour lesquelles le Christ a voulu que son corps soit éprouvé par l'imagination véhémement d'une mort à venir, bien que par ailleurs, sous l'angle de la raison bien sûr, il s'en soit réjoui. Comment expliquer sinon qu'il fut plus courageux et plus remarquable que les Martyrs, eux qui, comme nous l'avons lu, soumis aux cruautés les plus atroces, ont été transportés de joie en leur âme, et dans une grande gaieté ont joyeusement enduré les taureaux, les chevaux de torture, les croix, les feux, les épées? Mais en voilà assez sur la mort, dont l'imagination épouvante d'ordinaire les mortels au plus haut point.

Si l'on considère et médite les choses que nous venons de dire, on peut facilement montrer à propos des autres choses qui semblent procurer la souffrance, comme les maux et bien sûr les douleurs qui par elles-mêmes nous affligent, qu'elles sont pour la plupart imputables à l'imagination elle-même, et non à la raison. Ainsi l'on supporte avec

aequanimiter fertur, sic et convicia et verbera, cum ab opinione imaginationem sequente dolorem infligi commonstret ratio. Quod et Epictetus in Enchiridio meminit, commonens non eum qui conviciatur aut verberat injuriam facere, sed opinionem ipsam velut injuriari, ab eaque sola homines irritari. Ceterum et praeteritae res omnes, quarum nos angit memoria, vel hoc ipso pacto examinandae a nobis sunt, ut abdicata imaginatione ratio consulatur; maximum enim ab ipsa phantasia in nos incommodum derivatur, cum id querimur et tristamur factum, quod non esse factum non potest. Ab hoc namque quasi perpetuo vulgi cruciatu rationis ope liberamur, ut quae necessaria sunt, vel ob id quod eventis jam terminata fuerunt, vel quia eventura necessario putantur, ingenue perferamus; quandoquidem de eis quae aliter ac sunt esse non possunt, consilium aut dandum aut sumendum non est.

Diximus de dolore. De voluptatibus ad eandem sententiam dicturi, quandoquidem earum exercitum et arcebimus et effugabimus rationum copiis, non secus ac et doloris machinis et irae excursionibus resistimus. Spatium igitur temporis aliquod in primis capiendum est, ut Epictetus docet, quo scilicet nos ipsos veluti saepiamus; tum volvamus animo qua voluptate potiemur, et qua jam potiti paenitentia afficiemur. Etenim, quod Aristoteles naturae interpres tertio ad Nicomachum libro commemorat, concupiscentia omnis admixta dolori est, tantumque abest ut satiet, ut etiam augmentum de frequentia capiat, et rationem proprium hominis bonum eliminet. Opponenda quoque et foedae voluptati honesta illa voluptas est, qua quis potitur, cum de illecebris carnis blandimentisque triumphaverit. Et illae Johannis Pici patruī Regulae ad vincendas voluptates excogitatae nobis ad memoriam revocandae sunt, siquidem in primis considerandum est foedam omnem voluptatem brevem et exiguam, eamque

une âme égale la perte de son patrimoine, les injures et les coups, quand la raison nous montre que c'est l'opinion consécutive à l'imagination qui inflige la douleur. C'est ce que Epictète a en tête dans son Manuel lorsqu'il avertit que ce n'est pas celui qui invective ou qui frappe qui fait l'injure, mais l'opinion même, et que c'est par elle seule que les hommes sont irrités. De plus, toutes les choses passées dont la mémoire nous tourmente doivent être examinées par nous de telle manière que nous consultions la raison, une fois l'imagination congédiée; en effet le plus grand mal en nous vient de la fantaisie elle-même, lorsque nous nous plaignons et nous attristons pour un événement qui ne pouvait pas ne pas avoir lieu. A l'aide de la raison nous nous libérons de ce supplice quasi permanent pour le vulgaire en supportant en hommes libres les choses nécessaires, ou parce que leur événement a déjà eu lieu, ou parce qu'on estime qu'il devra nécessairement arriver; parce qu'au sujet des choses qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont, il n'y a pas de conseil à donner ou à recevoir.

Nous avons parlé de la douleur. Nous parlerons dans le même sens des voluptés, puisque c'est par les troupes des raisonnements que nous contiendrons leur armée et la mettrons en fuite, de la même manière que nous avons résisté aux machinations de la douleur et aux assauts de la colère. Donc en premier lieu il faut prendre un laps de temps, comme l'enseigne Epictète, pour en quelque sorte nous y barricader; méditons ensuite de quelle volupté nous pouvons jouir, et quelle volupté déjà éprouvée s'accompagne de repentir. En effet, comme le mentionne Aristote, l'interprète de la nature, au livre trois de l'Éthique à Nicomaque⁵⁸, toute concupiscence est mêlée de douleur, et elle est si loin de procurer la satisfaction qu'elle augmente même au fur et à mesure et chasse la raison, qui est le bien propre de l'homme. Et il faut opposer à la volupté indigne la volupté honnête dont jouit celui qui a triomphé des séductions et des flatteries de la chair. Et il nous faut nous remettre en mémoire ces règles⁵⁹ que mon oncle Jean Pic a inventées pour vaincre les voluptés: premièrement, il faut considérer que toute volupté indigne est brève et faible, qu'elle est accompagnée de dégoût et d'inquiétude;

fastidium et anxietatem comitari; jacturam inde maioris boni, hoc est, internae pacis et conscientiae, sequi; vitam somno similem et umbrae instat evanescentem; mortem improvisam pro foribus astare. Ob idque, quam suspectum nobis esse debeat, ob divinae justitiae invariabilem ordinem, quem in vindictam nostra peccata cient, ne nobis paenitentiae tempus concedatur. Poenam item ante oculos ponendam duplicem, quam damni et sensus theologi nuncupant, si a voluptate vincamur, contraque, si eam debellaverimus, aeterna praemia proponenda. Demum quaenam exempla superandarum voluptatum Christus ipse et vivens et moriens quique eum secuti nobis praebuerint, quibus veluti spiritalibus armis a voluptatibus tuti et eis etiam infesti sumus.

Quae omnia quamquam Christiana fides, de qua in progressu operis dicturi sumus, abunde nobis tribuit, tamen et innata ratio nobis suggerit et ministrat, quoties adversa nos imaginatio voluptariis titillat, sed et cum tristibus afficit -na quamquam de dolore superius disseruimus, de ira etiam non nihil afferamus, cuius vehementiam et immanem impetum saepius quam volumus et quidem moleste experimur. Suggestit imaginatio aut inferendam aut reponendam injuriam, totumque sanguinem et praecordia in vindictam clamore ingenti quasi classico cit; opponit se ratio eo usque impetrans indutias, quoad dum jure, an injuria, id quod queritur factum sit percunctetur atque dijudicet. Itur in examen, sciscitatur ratio atque ita inter percunctandum definit, aut jure factum id quod consequeris, aut injuria. Si jure, diligendus tibi ille est qui fecit, non odio persequendus. Habendae illi atque agenda gratiae, quia in te beneficium contulit, non maleficium molitus est. Si injuria, rogandum iterum restat, si ignorantia videlicet id fecit, aut malitia. Si primum des, condonanda faciliter venia ob inscitiam delinquenti. Si secundum, non adeo illi succensendum, quia sibi

qu'elle a pour conséquence la perte d'un bien plus grand, qui est la paix intérieure et la bonne conscience; que notre vie semblable à un songe s'évanouit comme une ombre; que la mort frappe à notre porte à l'improviste. Par où l'on voit combien nous devons redouter, eu égard à l'ordre invariable de la justice divine, que nos péchés incitent à la punition, et de manquer de temps pour faire pénitence. De même il faut nous mettre sous les yeux le double châtiment que les théologiens nomment «châtiment des sens»⁶⁰, si nous sommes vaincus par la volupté, et à l'inverse, si nous en triomphons, nous représenter des récompenses éternelles. Enfin nous devons nous représenter quels exemples nous ont donnés le Christ lui-même et ceux qui l'ont suivi, tant dans leur vie que dans leur mort, pour vaincre les voluptés, exemples semblables à des armes spirituelles au moyen desquelles nous nous garantissons des voluptés et les mettons même en péril.

Même si la foi chrétienne, dont nous parlerons encore au cours de l'ouvrage, nous prodigue tous ces conseils à profusion, toutefois la raison naturelle elle aussi nous en suggère et nous en livre chaque fois que l'imagination ennemie nous titille avec des voluptés, mais également lorsqu'elle nous affecte de choses tristes. Bien que nous ayons parlé plus haut de la douleur, nous ajouterons quelque chose sur la colère, dont nous éprouvons, plus souvent que nous ne le voulons, et avec désagrément, la charge violente et monstrueuse. L'imagination nous suggère de commettre ou de rendre l'injustice, et telle une trompette donnant l'assaut, elle excite tout notre sang et nos entrailles à la vengeance; la raison s'interpose jusqu'à ce qu'elle obtienne une trêve, afin d'enquêter et de juger si ce dont on se plaint est arrivé à tort ou à bon droit. L'enquête a lieu: la raison, au cours de son enquête, s'informe et vérifie si l'acte est juste et injuste. S'il est juste, tu dois donc aimer son auteur et non le haïr. Et tu dois lui rendre grâce de ce qu'il t'a apporté des bienfaits et ne t'a affecté d'aucun mal. S'il s'agit d'une injustice, reste à savoir s'il l'a commise par ignorance ou par malice. Dans le premier cas, il faut facilement pardonner à celui qui a commis un délit par ignorance. Dans le second, tu ne dois pas tellement t'enflammer contre lui, d'abord parce qu'il s'est fait du tort

ipsi in primis damna intulit, quippe cum, praeter divini iudicii quae illum manet vindictam, se ipsum etiam statim poena affecerit. Jussisti namque, Augustinus inquit ad Deum loquens, et ita est, ut omnis inordinatus animus sit poenat sibi. Quam ob rem ad miserandum compatiendumque, potius quam ad inferenda mala, invitari debemus, siquidem cum eiusdem nobiscum naturae noster sit hostis, cumque ab ipso naturae ortu insculptum geramus, ut similes diligamus. Ex eius malo dolendi potius nobis quam laetandi seges subministratur, tantum abest ut appetentes inferendi damni simus, quo postea laetemur. Qui enim aut inferre aut referre injuriam quaerit, nihil ob aliud id quaerit, nisi ut propterea laetetur et gaudeat.

Definivit enim Aristoteles iram, cui philosophi theologique consensere, vindictae appetitum. Nihil autem appetitur nisi propter bonum, ut adepto eo laetitia exoriatur. Sed et hac ipsa ratione deponi ira nec difficulter potest, si consideravimus de falsa imaginatione provenire, ut putemus ipsam hostis nostri naturam nobis injuriari. At non ipsa natura est proprie, non voluntas, sed naturae ipsius voluntatisque malitia; a debito namque et praestituto sibi ordine deficit atque pervertitur. Perversio autem illa atque defectus aut nihil est, si eorum sententiam sectamur qui malum nihil prorsus asseverant, aut si aliquid est, certe accidens est, non substantia. Totam ergo hominis substantiam, quae bona est, quae amabilis, aut pro nihilo, aut pro accidente solo, odisse, hominis est qui ratione careat. At si caret ratione, jam homo non est, sed brutum potius, quod huc et illuc pro imaginationis imperio trahatur. Oportet enim, quod et ab Aristotele decretum est, concupiscentiam omnem non secus audire rationi ac puerum paedagogi monitis obtemperare.

Quare cavendum nobis enixe eis quas supra diximus rationibus, ne rationalem partem imaginatio corripiat, neve fulgorem eius caligo sensus obnubilet, ne mancipium

à lui-même, ensuite parce qu'en plus du châtement divin qui l'attend, il s'est déjà puni lui-même. Comme le dit Saint Augustin s'adressant à Dieu, « Tu as établi que tout esprit déréglé serait à lui-même sa propre punition »⁶¹, et il en va bien ainsi. C'est pourquoi nous devrions nous engager à la commisération et à la compassion plutôt qu'à lui faire du mal, puisque notre ennemi est de même nature que nous et que le devoir d'aimer nos semblables est gravé en nous depuis notre naissance. Il y a donc davantage lieu de s'attrister que de se réjouir, et il s'en faut de beaucoup que nous désirions infliger des dommages pour en tirer jouissance. En effet celui qui cherche à commettre ou à rendre une injustice ne le fait pas dans un autre but que d'en tirer joie et satisfaction.

Aristote, approuvé par les philosophes et les théologiens, a défini la colère comme un désir de vengeance⁶². Or nul ne désire, sinon en vue d'un bien dont la possession est source de joie. D'après ce raisonnement on peut facilement renoncer à la colère, une fois considéré que notre opinion, suivant laquelle c'est la nature de notre ennemi qui nous fait du tort, provient de la fausse imagination. En fait ce n'est pas à proprement parler sa nature, sa volonté qui nous fait du tort, mais la malice de sa nature et de sa volonté; en effet elle faillit à son devoir, à l'ordre qui lui a été prescrit, et elle le pervertit. Mais cette perversion et ce défaut n'est rien, si nous suivons la thèse de ceux qui affirment que le mal n'est absolument rien, ou si c'est quelque chose, il s'agit assurément d'un accident, non d'une substance. Donc haïr toute la substance d'un homme, qui est bonne, aimable, à cause de rien ou d'un simple accident, c'est le fait d'un homme privé de raison. Et s'il est privé de raison, ce n'est déjà plus un homme, mais plutôt une bête brute tirillée en tous sens au gré de l'imagination. De même que l'enfant doit obéir aux conseils du maître, de même, comme l'a dit Aristote⁶³, tout désir doit écouter la raison.

Pour les raisons que nous avons dites plus haut, nous devons de toutes nos forces empêcher que l'imagination ne s'empare de la partie raisonnable, que la confusion du sens n'obscurcisse l'éclat de celle-ci, et que l'esclave ne devienne le maître; en effet si le valet prend le

dominetur; si enim servus regnum occupaverit, necesse est ut aut dominus serviat, aut exsultet, aut occumbat. Sed illud totis viribus conandum, ut pervigil ratio prae mentis foribus astet assidue, abigatque ea quae parere sibi recusent phantasmata, et si vim fecerint, optimis armata cogitatibus debellet. Ut et in hac quoque parte Evangelicum illud impleatur in nobis: Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt omnia quae possidet.

[XI]

Eisdem Imaginationis Malis quae a nostro pendent Arbitrio Speculatione Intellectus optime ferri auxilium, et quo modo id fieri commode potest, edocetur. Caput XI.

Verum enimvero quanto altius ratione conscenderimus, tanto et potentius et securius phantasiae dominabimur, elevabimur enim a corporeis magis. Unde animae periculum imminet semper, ne proprium ipsius opus praepediatur, neve contagiis eorum inquinetur; siquidem maius imaginationi commercium cum ratione quam cum intellectu, omnium animae virium puriore superioreque. Ad quem cum sese reducerit anima, veluti in propria regia tutissima etiam arce circumsepta quiescit atque perficitur. Etenim tota eius perfectio, quod et Priscianus Lydus in Theophrasti Commentationes definit, in perspicua ad se ipsam reversione, et ad intellectum conversione consistit, contraque in inclinatione ad corpora intellectus casum contingere arbitratur.

Et certe decipi ratio facilius potest atque ab imaginatione ludificari impensius quam intellectus, illius enim

commandement, le maître doit ou devenir valet, ou fuir, ou périr. Nous devons mettre toutes nos forces à contribution pour que la raison vigilante garde continuellement les portes de l'esprit pour refouler les fantômes qui refusent de lui obéir, et, s'ils lui font violence, pour qu'elle les soumette en s'armant de très bonnes pensées⁶⁴. De la sorte ce qui est dit dans l'Évangile se réalisera en nous: «Quand un homme en armes courageux garde sa maison, toutes les choses qu'il possède sont en paix»⁶⁵.

[XI]

Où l'on montre que contre les maux de l'imagination qui dépendent de notre arbitre les considérations de l'intellect apportent le meilleur soutien, et comment cela peut se faire aisément. Chapitre XI.

Plus nous monterons à l'aide de la raison, d'autant plus puissamment et sûrement nous dominerons la fantaisie, car nous nous élèverons au dessus des sorcelleries du corps. L'âme, qui attend toujours quelque danger de ces dernières, ne sera pas empêchée de remplir sa fonction propre et ne sera pas souillée par leur contagion; c'est d'autant plus vrai que l'imagination est beaucoup plus liée à la raison qu'à l'intellect, qui est la plus pure et la plus haute de toutes les puissances de l'âme. Lorsque l'âme se retire en lui comme en son propre château, dans la forteresse la plus sûre, elle trouve le repos et se perfectionne. Car toute sa perfection, comme le dit encore Priscien Lydie dans ses Commentaires de Theophraste⁶⁶, consiste dans le fait de retourner nettement en soi-même et de se tourner vers l'intellect, alors qu'à l'inverse, juge-t-il, le déclin de l'intellect vient de ce qu'elle incline vers les choses corporelles.

L'imagination, assurément, peut tromper et décevoir la raison plus facilement que l'intellect, car celle-ci a pour fonction de discourir et de raisonner au moyen des images des choses, en vue d'atteindre la connaissance du vrai, tandis que l'intellect connaît les simples caractères des

opus discurrere recurrereque per rerum imagines ut veri notitiam investiget, huius vero simplices rerum notas intueri. Illius usus hominis proprius est, hujus autem usu quamquam homines pollent, magis tamen angelorum peculiaris, tanto ratiocinatione perfectior, quanto similior evadit Deo, qui non per unicam tantum (ut supremi), sed per propriam eamque simplicissimam essentiam, non modo res ipsas intellegit, qui sunt, sed quia intellegit, et fiunt et permanent. Quo fit ut qui huic intellegendi modo prior est, eo sit a casu atque errore distantior.

Cum autem rationis opus uti sensitivarum virium officiis praestat, ita intellectus munere inferius sit, utpote quae inter phantasiae et intellectus munia collocetur, evenit interdum ut fallatur ipsa ratio, non tam ob rerum proprietates voraginibus materiae demersas, quam ob affinitatem quam cum imaginaria potestate ab ipso naturae ortu contraxit. Imperfectum enim atque imbecille in hominibus rationis lumen, ut qui infimi sint in numero intellegendium; contraque perfectior in eis fortiorque quam in ceteris animantibus imaginatio, quae continue species sensibus haustas illis suggerit, atque omnibus eorum actionibus assistit comes et assecla individuus, adeoque in obeundis negotiis omnibus consors, ut sine ea nihil omnino fieri, nihil agi posse videatur. Ob idque saepenumero accidit ut eius opus a rationis intellectusque opere nonnulli discernere nescierint. Hominem novi ex affecta imaginatione adeo vacillantem, adeo nutabundum, ut de maximo illo supremoque profato, quod primum principium apud recentiores philosophos vocatur, subdubitare sibi videretur: quod de re videlicet eadem affirmatio et negatio simul verificari non possit. Quas ob res colligere possumus quod inter capituli huius initia proposuimus: eo nos securius potentiusque phantasiae dominari, quo ab ipsa magis recedemus, atque non solum in ratione, quod hominis

choses par intuition. L'usage de la raison est plus propre à l'homme, tandis que l'usage de l'intellect, même si les hommes s'y efforcent, est plus propre aux anges; l'intellect est d'autant plus parfait que la raison qu'il est en définitive plus semblable à Dieu. Dieu ne conçoit pas les choses discursivement, par plusieurs caractères simples ou par les espèces des choses (comme le font les esprits inférieurs), pas davantage par une seule espèce (comme le font les esprits supérieurs), mais par son essence propre et absolument simple: ce n'est pas parce qu'elles sont qu'il conçoit les choses mêmes, mais parce qu'il les conçoit qu'elles sont et se conservent. De sorte que celui qui se rapproche le plus de ce mode d'intellection est d'autant plus éloigné de la faute et de l'erreur.

Puisque la fonction de la raison est supérieure aux offices des puissances sensibles et inférieure à ceux de l'intellect, sa tâche étant placée entre celles de la fantaisie et celles de l'intellect, il arrive parfois que la raison même se trompe, et cela ne vient pas tant de ce que les propriétés des choses sont offusquées par les tourbillons de la matière que de ce qu'elle a dès sa naissance un lien d'affinité avec la puissance imaginante. En effet la lumière de la raison est imparfaite et faible chez les hommes, qui occupent le dernier rang des êtres intelligents; en revanche l'imagination est chez eux plus parfaite et plus vigoureuse que chez les autres êtres animés, elle qui continuellement leur livre les espèces tirées des sens et qui les accompagne dans toutes leurs actions, telle une acolyte dont on ne se sépare pas, et qui participe à ce point à toutes leurs affaires qu'il semble que sans elle rien ne se ferait, qu'aucune action ne serait possible. C'est pourquoi il est souvent arrivé que certains n'ont pas su discerner sa fonction de celles de la raison et de l'intellect. J'ai connu un homme à ce point secoué et dérangé par son imagination malade qu'il semblait douter de cette grande et souveraine proposition, que les philosophes les plus récents nomment le premier principe, selon laquelle on ne peut vérifier en même temps pourquoi nous pouvons en conclure ce que nous avons avancé au début de ce chapitre: plus nous nous éloignerons de l'imagination, plus nous serons forts et assurés pour la maîtriser, et nous ne nous contenterons pas de suivre la raison, qui est le propre de l'homme, mais, autant que la faiblesse de la chair le permet,

proprium est, non ponemus videlicet, sed in intellectu, cuius opere cum beatis angelis, hoc est, purissimis illis mentibus Deo jugiter servantibus similes, quantum per carnis licet infirmitatem, evademus.

Duo autem nobis observanda in primis, si voti compotes fieri volumus, primum ut ex altissima illa mentis specula contemplantes dinoscere queamus, quinam sint et quales affectus nostri quorum impetu ducimur ad agendum. Affectus autem Alcinoo philosopho, ex Platonis dogmate referente, nihil aliud est quam motus animae sine ratione, boni cuiusdam aut mali gratia. Cognoscuntur autem, ut Platonius Synesius docet, ex imaginationibus, quas praecipue promittit homo, et in quibus se versat, quando a nullo pulsatur extrinsecus. Si bonis igitur imaginationibus, quae bonos affectus pariant, pulsari nos deprehendemus, restat ut eos sequamur, rationeque et intellectu et extrinseco etiam opere juvemus; si malis, aliud nobis se offert remedium, ut in sublimi illa intellectus specula positi phantasiam jugiter observemus, temerariosque illius impetus anticipemus. Enitendum enim a principio, Epictetus docet, ne nos imaginatio corripiat, tumque nostri compotes fore asseverat, cum per aliquod eam tempus continuerimus. Id autem fiet si ad bonum quoddam objectum mentis aciem dirigemus. Quae autem illa sint objecta, quoniam in libris nostris De Morte Christi et Propria cogitanda superioribus annis pro virili explicavimus, non est cur aliud in praesentia disseramus.

[XII]

Qua Ratione eis Phantasiae Malis, quae de Pravorum Angelorum ministerio prodeunt, providendum, quoque

nous accéderons à l'intellect, par l'effet duquel nous deviendrons semblables aux anges bienheureux, c'est-à-dire à ces très purs esprits qui servent Dieu continuellement.

Or nous devons d'abord observer deux choses, si nous voulons accomplir notre souhait: la première est de chercher à discerner, en regardant de la plus haute tour de notre esprit, lesquelles et de quelle sorte sont les passions dont le mouvement nous pousse à agir. Comme le philosophe Alcinous⁶⁷ le rapporte de la doctrine de Platon, la passion n'est rien d'autre qu'un mouvement irrationnel de l'âme dont le motif est quelque bien ou quelque mal. Comme l'enseigne le platonicien Synesius⁶⁸, les passions sont connues à partir des imaginations que l'homme produit principalement, et vers lesquelles il se tourne habituellement quand rien d'extérieur ne l'affecte. Donc si nous découvrons que nous sommes poussés par de bonnes imaginations, qui engendrent de bonnes passions, il ne nous reste plus qu'à les suivre et à les stimuler par la raison, par l'intellect mais également à l'aide de l'extérieur; si elles sont mauvaises, un autre remède s'offre à nous: postés sur la plus haute tour de l'intellect, surveiller continuellement la fantaisie et devancer ses mouvements inconsidérés. En effet nous devons faire des efforts dès le début, comme l'enseigne Epictète⁶⁹, pour éviter que l'imagination ne s'empare de nous, et il certifie que nous serons maîtres de nous-mêmes quand nous l'aurons contenue un certain temps. Ceci n'est possible que si nous dirigeons la pointe de notre esprit vers quelque bon objet. Puisque nous avons fait notre possible, il y a quelques années, pour exposer quels sont ces objets dans nos livres De morte Christi et propria cogitanda [Penser à la mort du Christ et à la nôtre propre], il n'y a pas lieu d'en traiter davantage ici.

[XII]

De quelle manière il faut prévenir les maux de la fantaisie qui viennent du ministère des mauvais anges, et comment il faut

**pacto omnibus simul Imaginationis Tenebris et Morbis solo
Christianae Fidei Lumine et Unica Orationis Ope
consulemum. Caput XII et ultimum.**

Restat ut afferamus remedia quibus sauciam ob malorum spirituum vulnera imaginationem curemus. Ea autem quamquam multa sunt, sub unico tamen Christianae fidei lumine continentur, per quod et revelatas in sacris litteris et patefactas etiam veri Dei cultoribus praeter scripturae canonem divinas veritates agnoscimus, eiusque fulgore vivifico mortefiras imaginationum tenebras pellimus. Illud enim beneficentissimus luminum parens, Deus, quasi ducem ad nos demisit, ut et praeparata in caelis praemia, quae, ut Esaias docet, absque eo videre non possumus, commode cerneremus, et vitam hanc qua vivimus a suggestionibus fallacis daemonis tueremur. Non solum hoc ipso lumine imaginationis morbis, sed et rationis infirmitati et intellectus imbecillitati consulturus.

Siquidem duplex humani intellectus incommodum - alterum quidem ab imaginatione, de quo jam diximus, alterum ex debilitate congenita, utpote qui sicuti in genere intellegibilium ultimus, ita et imbecillior sit; quapropter superiore fortioreque lumine indiguit ut roboraretur. Fortissimum enim fidei lumen, omnique humano robore praestantius, ut rationes mittam: quod gratia naturam perficit; quod naturae donis Dei praestant dona, quae ipse per sese, non autem intercedente natura, largitur; quod infinita paene hominum millia pro Christi nomine, duce hoc lumine quo aeterna videntur, occisa sunt, qui non solum non vexati maximo animi gaudio degebant, sed et inter ipsos cruciatus positi, exsultationibus et júbilibus, dum

conjurant toutes les imaginations à la fois obscures et malsaines par la seule lumière de la foi chrétienne et l'unique secours de la prière. Douzième et dernier chapitre.

Il nous reste à fournir les remèdes permettant de guérir l'imagination blessée des coups que lui ont porté les mauvais esprits. Or ces remèdes, bien que divers, relèvent tous cependant de l'unique lumière de la foi chrétienne par laquelle nous reconnaissons les vérités divines, aussi bien celles qui ont été révélées dans les Saintes Écritures que celles qui ont été aussi dévoilées aux adorateurs du vrai Dieu en dehors du canon de l'Écriture. Sa splendeur vivifiante nous permet de chasser les ténèbres mortifères des imaginations. Dieu en effet, le très bienfaisant père de la lumière, nous l'a transmise pour qu'elle soit notre guide, et que nous puissions contempler clairement les récompenses que les cieux nous réservent, lesquelles, comme l'enseigne Esaïe⁷⁰, nous ne pouvons pas voir sans elle, et pour que nous puissions protéger cette vie qui est la nôtre des suggestions du démon trompeur. Par cette lumière nous pourrions remédier non seulement aux imaginations malsaines, mais aussi aux défauts de la raison et à la faiblesse de l'intellect.

En effet l'intellect humain présente un double inconvénient: le premier, dont nous avons déjà parlé, provient de l'imagination, le second d'une faiblesse congénitale, car dans la mesure où il est le dernier du genre des intelligences, il est plus faible que les autres, c'est pourquoi il a besoin d'une lumière plus haute et plus puissante pour se renforcer. En effet la lumière de la foi est la plus puissante, et supérieure à toute force humaine, pour ne rien dire des autres arguments: que la grâce porte la nature à sa perfection; que les dons que Dieu nous dispense par lui-même, sans la médiation de la nature, surpassent les dons naturels; qu'une quantité presque innombrable d'hommes ont été tués au nom du Christ, guidés par cette lumière qui fait voir les choses éternelles. Non seulement ils ont passé une vie sans tourment dans un grand contentement d'esprit, mais au milieu même des supplices, ils ont manifesté par des signes d'allégresse et de joie une félicité spirituelle de plus en plus grande à mesure qu'on les

torquebantur magis, magis animi sui felicitatem indicabant. Uti ergo debemus hoc lumine adversus imaginationis vitia, non solum ob id quod fortius, quod praestantius naturali, quod ad ea pertingat monstranda nobis, ad quae nativum lumen per sese non admittatur, verum etiam quia eo multa revelata sunt nobis, in quibus meditandis non solum et ratio et intellectus perficitur, sed et phantasia ipsa non minus delectabiliter quam salubriter occupatur.

Duplex enim imaginatio, velut significantius dixerim, duplex in homine imaginationis gradus: humanus videlicet et brutalis. Nam ad pleraque humana se extendit imaginatio ad quae brutalis non pervadit; neque enim ad ornatum, ad ambitionem, ad honores proprie comitat, tametsi animalia quae hujusce modi delectari videntur, ut equus faleris et tubarum sonitu, blanditiis canes. Hac pueri potissimum ducuntur; illa etiam grandaevi. Lumen autem fidei, divinae scripturae veritates naturae lumini impervias perspectas faciens, utrique imaginationi maximo usui est, adminiculaturque et manuducit quasque supra naturam suam rapit et elevat. Proponit enim pueris, qui imaginatione ea plurimum vivunt quam brutalem diximus (ut historias et bella mittamus, quibus remorari simul et delectari possunt) inferorum poenas et incendia, paradisi praemia atque delicias, et haec omnia modo quodam imaginativae potestati congruentissimo, ut quae facile concipiuntur nec difficulter retineantur. Hinc enim offert lacus ignis et sulfuris, tortores, daemones, et cetera eius modi; inde aurea supernae Hierosolymae moenia pretiosis lapidibus redimita, caelestes mensas, Agni nuptias, beatorum consortia, psallentes angelorum choros concinnas voces, et quaecumque id genus per sacros codices sparsa. Quo fit ut pueri his delectentur,

torturait davantage. Nous devons donc nous servir de cette lumière contre les vices de l'imagination, non seulement parce qu'elle est plus puissante et plus éminente que la lumière naturelle, parce qu'elle parvient à nous faire voir les choses auxquelles la lumière naturelle n'accède pas d'elle-même, mais aussi parce que par elle de nombreuses choses nous sont révélées, en la méditation desquelles non seulement la raison et l'intellect se perfectionnent, mais la fantaisie elle-même trouve un emploi non moins délectable que salutaire.

En effet l'imagination est double, ou plus exactement l'imagination humaine comprend deux degrés: l'un humain, l'autre bestial. Car l'imagination humaine s'étend à plusieurs choses auxquelles la bestiale n'atteint pas; en effet le propre de cette dernière n'est pas d'incliner souvent vers la parure, l'ambition, les honneurs, même s'il semble que plusieurs animaux prennent plaisir à ce genre de choses, comme un cheval à son harnachement et au son des trompettes, et un chien à des compliments. Ce sont principalement les enfants qui se laissent conduire par cette imagination; les adultes, par l'autre. Mais la lumière de la foi, qui rend manifeste les vérités des Saintes Écritures inaccessibles à la lumière naturelle, est d'une très grande utilité pour les deux sortes d'imagination: elle les soutient, les conduit comme par la main pour les entraîner et les élever au-dessus de leur nature. Car elle propose aux enfants, qui vivent la plupart d'après l'imagination que nous avons nommée bestiale (pour ne pas parler des histoires et des guerres qui peuvent à la fois les retenir et les délecter), les châtiments et les feux des enfers, les récompenses et les délices du paradis, et d'une manière tout à fait adaptée à la puissance imaginative, en faisant en sorte que toutes ces choses soient faciles à concevoir et faciles à retenir. D'une part en effet elle présente les lacs de feu et de souffre, les bourreaux, les démons, et autres choses semblables; d'autre part les murailles d'or de la Jérusalem céleste, ornée de pierres précieuses, les banquets célestes, les noces de l'Agneau, la communauté des bienheureux, les chœurs des anges aux voix harmonieuses, jouant de la cithare, et toutes choses de ce genre éparses dans les Saintes Écritures. De là vient que les enfants sont réjouis par les unes, affligés et terrifiés par les

illis vero tristentur et terreantur, utrisque vero, veluti rebus maximis, et moneantur simul et a pravis imaginibus abducantur, quod plurimum habet momentum in pueris ad veram religionem medullitus imbidendam; idque Johannes Gerson memoriae prodidit, in exemplum revocans pios quosdam parentes qui poma infantibus de tecto mittebant, ut in Deum, in quem acceptum referri debere munus praedicabant, pietate debita a teneris, quod aiunt, unguiculis animarent. Expertus et ego in Johanne Thoma filio eiusce modi res identidem ei a vidua quapiam narratas fuisse in causa ut non solum a plerisque imaginationibus vanis, quas septennis aetas qua nunc vivit plurimum ferre solet, ex proposito abstinerit, sed et multa quae etiam maturae aetati convenire posse videntur renuerit, spe magna fretus scandendi caelum ad illas res contemplandas quas imaginatione concepit. Eius modi namque imaginibus moventur impensius pueri quam persuasionibus ullis aut rationibus, quarum minime capaces sunt. Quis enim ambigat pueros ab patrando homicidio abhorreere vehementius, si in eorum phantasiam irreperit effigies hominis cruentati crudeliterque perfossi dilaniatique, si metus invaserit apparenti eius, atque se, vel nocte, vel interdiu, cum solus erit, persequendi, quam si Dei naturaeque praeceptum proponatur, nocendum nemini, quam si id ingeratur, quod divina lege cautum est, ne quis auctoritate propria quemquam trucidet?

Contraque quum rerum quas diximus imagines concipiantur, quae et ipsae ad sensus pertinent. Homines vero aetate proveci atque grandaevi eisdem ipsis etiam juvari possunt, sed et aliis etiam quae magis propria sunt, et quibus ambitioni, avaritiae, et reliquis vitiis quae spiritalia

autres, mais par les unes et les autres, qui sont de la plus haute importance, ils sont exhortés et détournés des mauvaises images. Voilà ce qui a le plus de force pour imprégner profondément les enfants de la vraie religion. Et Jean Gerson aborde ce sujet, en racontant par exemple que des parents pieux jetaient du toit des pommes aux enfants, pour dès leur plus jeune âge les animer de dévotion envers Dieu, auquel, comme ils leur laissaient entendre, il étaient redevables du présent qu'ils avaient reçu. J'ai aussi vérifié sur mon propre fils Jean-Thomas l'effet de ce genre d'histoires, qu'une veuve lui avait souvent racontées: non seulement il s'est délibérément abstenu de la plupart des vaines imaginations que l'âge de sept ans, actuellement le sien, a coutume d'engendrer, mais encore, il a même dédaigné beaucoup de choses qui semblent convenir à un âge mûr, affermi qu'il était dans la haute espérance de monter au ciel pour contempler ces choses qu'il avait conçues par l'imagination. Car les enfants sont infiniment plus émus par ce genre d'imaginaires que par les persuasions et les raisonnements, quels qu'ils soient, dont ils ne sont nullement capables. Qui douterait en effet de ce que les enfants sont plus vivement horrifiés à l'idée de commettre un homicide si l'image d'un homme ensanglanté, cruellement blessé et mis en pièces s'insinue dans leur imagination, si la peur les saisit que cette image apparaisse, et qu'elle les poursuive nuit et jour quand ils sont seuls, qu'ils ne le seraient si on leur présentait le commandement de Dieu et de la nature, qui est de ne nuire à personne, et si on leur inculquait que la loi divine a interdit à quiconque de tuer de sa propre autorité?

D'autre part qui nierait que c'est par les joies relatées plus haut et d'autres semblables à celles précitées qu'ils sont incités et d'une certaine manière poussés à bien agir, plutôt que par les raisons des philosophes et les exhortations des théologiens? Mais puisque ceux qui sont dans la fleur de leur jeunesse ne se sont pas encore dépouillés entièrement des imaginations bestiales, car alors ils recherchent (surtout dans les époques corrompues) les voluptés du tact et du goût qu'Aristote nomme dans ses Éthiques sauvages et bestiales⁷¹, ils peuvent facilement remédier aux fantasmes voluptueux, les modérer et même les éliminer, s'ils conçoivent les images des choses que

vocantur, specialiter resistatur. Si videlicet commeminerint in desideriiis peccatorem semper esse, nec oculum satiari visu, nec aurem auditu; si vanitatum plena omnia, et quod universa vanitas omnis homo vivens; si praeterire figuram mundi huius; si hominibus mori semel statutum; si caelum novum et terram novam; si universale districtumque iudicium; et reliquis quae sacra tradunt eloquia mentem si adhibuerint, facile ab honorum ambitu et auri cupidine temperabunt.

Quae quisque experiri potest optima esse remedia adversus imaginationes pravas et alas quasdam ad aeterna divinaque contemplanda. Remoto namque sacrorum eloquiorum cortice, sequestratoque imaginationis velo, quod cortici litterae juxta proportionem quadrat, sicuti spiritus ipse sub cortice delitescens depurato phantasmatis intellectui respondet, sese in animam infert spiritus, eamque ad divinum gustum perducit, quae incohatio est quaedam futurae gloriae quae revelabitur in nobis. Ceterum non solum hoc lumine, quod, sacris inclusum litteris veluti cornea testa circumdatum, in obscura haec et illuni nocte nobis affulget, imaginationis tenebras fugabimus, verum etiam et doctorum simul et sanctorum hominum lucernulis, quam olim summo studio ad huius luminis fulgorem evigilantes et sibi et nobis accenderunt; quibus haerendum, cum ecclesiae consensu comprobatae fuerint. Sed qua nos fide illis astringere debeamus, quotque eorum ordines reperiantur, quive inter eos proponendi, ad praesens verba facturi non sumus, quando materiam hanc in Theorematis nostris De Fide et Ordine Credendi prosecuti sumus.

Illud autem non omittendum, eosdem nos conceptus procurare nobis oportere, quibus affectos eos fuisse credimus quorum praecepta sectamur, quorum vitam imitandam nobis

nous avons mentionnées, qui s'adressent également aux sens. Mais également les hommes mûrs et les vieillards peuvent s'aider de ces mêmes images, et d'autres aussi bien qui leur sont plus propres, pour résister par elles notamment à l'ambition, à l'avarice et autres vices qu'on nomme les vices de l'esprit. S'ils se rappellent que le pécheur est toujours en proie aux désirs, que l'œil n'en a jamais assez de voir ni l'oreille d'entendre, que toutes choses sont pleines de vanité⁷², et que tout homme vivant est une vanité totale, que la figure de ce monde est passagère, qu'il est établi que les hommes meurent un jour, qu'il y aura ciel nouveau et terre nouvelle, qu'il y aura un jugement rigoureux et universel, et s'ils se remettent à l'esprit les autres choses transmises par les Saintes Écritures, ils s'abstiendront facilement de l'ambition des honneurs et de la soif de l'or.

Chacun peut vérifier que ces remèdes sont les meilleurs contre les mauvaises imaginations et qu'ils nous donnent des ailes pour aller contempler les choses éternelles et divines. Car une fois les distances prises à l'égard de l'enveloppe des Saintes Écritures et ôté le voile de l'imagination, qui est à l'enveloppe, que constitue la lettre, ce que l'intellect, pur de tout fantasme, est à l'esprit qui se cache sous l'enveloppe, cet esprit se déverse dans l'âme et la conduit à goûter la divinité, commencement de la gloire future qui se manifestera en nous. Du reste nous ne chasserons pas les ténèbres de l'imagination par cette seule lumière qui, enfermée dans les Saintes Écritures comme dans une lampe de corne, nous éclaire en cette nuit obscure et sans lune, mais aussi par les petites lucioles que les hommes à la fois doctes et saints ont jadis allumé pour eux et pour nous, veillant à l'éclat de cette lumière par une étude très poussée: c'est sur leurs lumières que nous devons nous fixer, s'ils ont reçu l'approbation de l'Église. Mais nous ne parlerons pas ici de la confiance qui doit nous lier à eux, ni de leur classement hiérarchique, ni de ceux d'entre eux qu'il faut mettre en avant, puisque nous avons déjà traité cette matière dans nos *Theoremata de fide et ordine credendi*⁷³.

Ce qu'il ne faut pas oublier de dire en revanche, c'est que nous devons faire nôtres les passions qui, pensons-nous, animaient ceux dont nous suivons les préceptes, et dont nous nous sommes proposés d'imiter la vie;

proposuimus; alioquin picae vel simiae magis quam imitatores homines inueniemur. Id ipsumque Epictetus faciendum monuit, eumque qui in aspera quapiam imaginatione positus sit optime agere, opinatur, si id peragat, quod aut Socratem aut Zenonem, si in id discriminis incidissent, facturos fuisse arbitretur.

Id ego tam in secundis fortunae flatibus, quam in adversis reflatibus observandum censeo, non ad Socratis Zenonisque sed ad sanctissimorum Christianorum imitationem, qui et lubricam appetentiae vim et tumidum irascentiae furorem non continendum modo docuerunt alienae rationis obicibus, verum etiam, utpote eorum injuriam frequentissime experti, propriis viribus frenaverunt. At quia debiles nimium nostrae vires ad ea quae nobis conducere diximus adipiscenda, Dei auxilium desuper implorandum est. Quod cum aderit, omnia rite, cum aberit, perperam omnia gerentur a nobis. Aderit autem semper, si pro eo impetrando ad Christum, Deum, hominumque et Dei mediatorem, preces effuderimus, qui etiam non vocatus saepissime adest, qui ad nostri cordis hostium assidue pulsatur, qui orare oportere nos docuit, et ad importunitatem usque, sub typo viduae injustum iudicem exorantis, qui denique daturum se pollicetur est quod quaereremus, suprema omnium causa, summum bonum, creator, redemptor, pater.

Per hoc igitur orandi studium, praeter id quod impetramus quod quaerimus, si ad consequendam salutem id faciat, hoc etiam commodo imaginationem fovemus, quod ipsa etiam per intellectus elevationem, quantum ei per corpoream suam naturam licet, in Deum conscendit. Tumque Davidicum illud in nobis completur: Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum; et illud item: Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi et caro mea; per cor enim anima, per carnem sensualis vis praecipueque imaginaria potestas denotatur. Ex

*sinon nous deviendrons des perroquets ou des singes plutôt que des imitateurs*⁷⁴. Et c'est cela même qu'Epictète nous exhorte à faire, lorsqu'il juge que celui qui agit le mieux est celui qui, en proie à une imagination fâcheuse, accomplit la chose que d'après lui Socrate ou Zénon auraient accomplie dans cette situation critique.

*Et je pense qu'il faut suivre cette règle, aussi bien lorsque les vents de la fortune nous sont favorables que lorsqu'ils nous sont contraires, en imitant non pas Socrate et Zénon mais les plus saints d'entre les chrétiens, qui ne se sont pas contentés de nous enseigner le devoir de contenir la puissance dangereuse du désir et la fureur véhémence de la colère par les remparts de la raison d'autrui, mais qui, pour avoir fait très souvent l'épreuve du tort qu'elles causaient, ont effectivement réfréné ces passions par leurs propres forces. Mais parce que nos forces sont trop faibles pour atteindre ce que nous avons déclaré bon pour nous, nous devons implorer l'aide divine qui vient d'en haut. Si elle nous accompagne, tout sera comme il faut, si elle nous abandonne, nous ferons tout de travers. Mais elle nous accompagnera toujours, si pour l'obtenir nous ne tarissons pas de prières adressées au Christ, le médiateur*⁷⁵ *entre les hommes et Dieu, lui qui nous aide très souvent même sans qu'on l'ait appelé, lui qui frappe à la porte de notre cœur, lui qui nous a enseigné qu'il fallait prier, même au point d'être importun, à l'instar de la veuve fléchissant le mauvais juge par ses prières*⁷⁶, *lui qui finalement nous a promis d'exhausser nos vœux*⁷⁷, *lui la cause suprême de tout ce qui est, le souverain bien, le créateur, le sauveur et père.*

Par ce zèle dans la prière donc, non seulement nous obtenons ce que nous demandons, si cela sert notre salut, mais encore, grâce à l'élévation de l'intellect, nous permettons à l'imagination de monter elle aussi jusqu'à Dieu, autant que sa nature corporelle le lui permet. Alors ce que dit David s'accomplit en nous: «Mon cœur et ma chair ont été transportés de joie auprès du Dieu vivant»⁷⁸, et ceci encore: «Mon âme a eu soif de toi, et ma chair également à maints égards»⁷⁹; car l'âme désigne ici le cœur, et la chair la faculté sensible et principalement la puissance imaginative. L'ardeur de l'amour divin contenu dans l'intellect et la

concepto quoque in intellectu atque voluntate divini amoris ardore, in sensum calor redundat, qui terrena omni humiditate consumpta caelestem accendit sitim et ad vivum illum fontem perducit, de cuius aqua qui gustaverit, sicuti ad Samaritanam mulierem dictum est, non sitiet iterum terrenorum siti, sed fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Ubi inebriabimur ab ubertate domus Dei eiusque voluptatis torrente potabimur. Et quidem si sacras litteras diligenter perlegerimus, si Acta eorum volvemus virorum, aut qui Christum nondum ex virgine natum vel fide tantum, vel prophetico etiam lumine, praeviderunt, aut qui natum passumque, vel sanguinis effusione, vel verbis tantum, testati sunt, fiet nobis extra omnem controversiam liquidum nil magis fuisse eis curae quam orandi studium. Sed quid de summi Dei cultore populo dicimus, quando et gentes ipsae tam Mosaicae legis umbra quam Evangelii splendore destitutae vota, hymnos, preces, supplicationes frequentabant, ut Pythagorici, Platonicique, fere omnes ac barbarae etiam nationes -Indi, Persae, atque Aethiopes? A quibus tanto magis vinci nos pudeat, quanto et quod orandum nobis est et quid orandum, non a solo naturae instinctu suapte sponte Deum quaerentis, sed ab ipso Deo jam invento et cognito sumus edocti. Quod si Plato censuit eum non despici qui conatur ut justus evadat, quod nostrum opprobrium, quae ignominia, clementiam spernere hortantis identidem et adjuvantis nos Dei, per sacramenta permonita, per occultos afflatus.

Sed de his hactenus -satis enim beneque actum imbecillitati nostrae videtur, divina favente clementia, haec ipsa de imaginatione disputavisse, deque ipsius nomine, de essentia, de proprietatibus plurimis, deque eius vitiis potissimum et remediis, quasi per otium quod a publicis impetravimus negotiis disseruisse. Deo laus et gloria sempiterna.

volonté répand sa chaleur dans les sens⁸⁰, et une fois consumée toute l'humidité terrestre elle y allume une céleste soif et conduit à la source vive: celui qui aura goûté de son eau, comme cela fut dit à la Samaritaine⁸¹, ne sera plus altéré par la soif des choses terrestres, mais en lui jaillira une fontaine d'eau bondissante pour la vie éternelle. Là, nous serons enivrés par la richesse de la maison de Dieu et abreuvés de son torrent de volupté. Et assurément si nous lisons avec diligence les Saintes Écritures, si nous méditons les Actes des hommes qui ont prévu, guidés par leur seule foi ou encore par la lumière de la prophétie, la venue du Christ avant qu'il soit né de la Vierge, ou de ceux qui ont témoigné de sa naissance et de sa passion par l'effusion de leur sang ou seulement par leurs paroles, il nous apparaîtra avec une clarté incontestable qu'ils n'avaient rien tant à cœur que prier avec ardeur. Mais pourquoi parlons-nous du peuple qui adore le souverain Dieu, alors que même les païens privés de l'ombre de la Loi mosaïque et de la splendeur de l'Évangile, comme les pythagoriciens et les platoniciens, faisaient assidûment des vœux, des hymnes, des prières, des supplications, à l'instar de presque toutes les nations, même barbares – les indiens, les perses et les éthiopiens? Nous serions d'autant plus honteux d'être surpassés par eux que ce n'est pas seulement d'un instinct naturel, spontanément en quête de Dieu, que nous avons appris que nous devions prier et ce que nous devions implorer, mais de Dieu en personne, aujourd'hui révélé et connu. Si Platon a pensé qu'il ne fallait pas mépriser celui qui s'efforce de devenir juste, quelle opprobre, quelle honte n'attirons-nous pas sur nous si nous dédaignons la bonté de Dieu, qui nous exhorte et nous aide sans cesse par les sacrements qu'il nous prescrit et par ses inspirations occultes.

Mais en voilà assez sur ce sujet, car il nous semble qu'en dépit de notre faiblesse, avec l'aide de la bonté divine, nous avons suffisamment et correctement disserté sur l'imagination, en exposant sa notion, son essence, ses multiples propriétés, et principalement ses vices et leurs remèdes, grâce au loisir que nous avons pu prélever sur nos affaires publiques. A Dieu louange et gloire éternelle.

Éléments de commentaire

L'enjeu du *De Imaginatione* est de conjurer l'erreur et le péché afin d'accéder au salut. L'imagination est identifiée par Pic comme la source principale des erreurs et des fautes commises par l'homme, mais en même temps comme une faculté de l'âme indispensable qui accompagne toutes nos opérations, aussi bien théoriques que pratiques. Le problème de fond est donc le suivant : comment conjurer les erreurs et les fautes générées par l'imagination sans pour autant nous séparer d'elle, étant entendu qu'elle est « affiliée à toutes les autres puissances » de l'âme humaine ? Le problème revient à celui des conditions d'un bon usage de l'imagination. Sans prétendre épuiser la richesse du traité, nous nous proposons ici de manifester ce que Pic apporte de nouveau, dans le traitement de sa problématique, par rapport aux sources antiques et médiévales qu'il utilise.

Dans une première partie (chapitres I-VI), notre auteur définit l'imagination en montrant qu'elle est nécessaire à l'exercice des autres facultés de l'âme humaine. L'homme ne saurait échapper à l'imagination, puisque toute opération humaine exige son concours.

La deuxième partie (chapitres VII ET VIII) expose « les maux » qui viennent de l'imagination et les « causes » des erreurs de l'imagination. Le chapitre VII montre que l'imagination erratique est à l'origine des maux qui corrompent la vie civile, philosophique et religieuse. Le chapitre VIII recense les causes de ses erreurs : 1) le « tempérament » et tout ce qui introduit en lui un déséquilibre ; 2) les erreurs perceptives ; 3) notre « arbitre » ; 4) les « mauvais anges ».

La troisième et dernière partie du traité prescrit les « remèdes » correspondant aux causes d'erreur préalablement recensées. Il définit les conditions d'un usage salutaire de l'imagination (chapitres IX-XII).

Première partie : l'imagination indispensable (chapitres I-VI).

Chapitre I: Du terme d'imagination, de ses diverses appellations et quelles en sont les causes. Chapitre premier.

Pic procède à un examen critique des «diverses appellations» de l'imagination. Il compare le terme latin *imaginatio* au terme grec φαντασία. Pic écrit: «Cette puissance de l'âme, que les Grecs nomment *phantasia*, est appelée en latin *imaginatio*, et ce terme est tiré de sa fonction, à savoir des images qu'elle conçoit et engendre en elle-même.» (§ 1) Le latin *imaginatio* est tiré de la fonction consistant à engendrer les images (*effingere*). Il comporte un sens actif, qui n'est pas d'emblée compris dans le terme grec *phantasia*.

Le plus souvent en effet, le terme φαντασία ne désigne pas la fonction active de l'esprit qui forme les images des choses, mais la manifestation d'une chose présente. Diogène Laërce par exemple insiste sur la différence entre manifestation (*phantasia*) et fantasme ou image illusoire (*phantasma*). Le mot *phantasia* est de la même racine que *phaino*: «je montre», «je manifeste», et il désigne à l'origine le fait d'apparaître. La *phantasia* désigne la phénoménalité, opposée au *phantasma* qui désigne la trompeuse apparence, la fiction interne à la pensée, comme le fantasme du rêve. La *phantasia*, qui se définit selon Chrysippe comme une altération (*alloiesis*) de l'âme par une chose présente⁸², est à distinguer de l'*imaginatio* latine comme fonction active de l'âme, c'est-à-dire comme pouvoir d'engendrer les images des choses en leur absence même.

Jean-François précise ce point quelques lignes plus loin en disant que le terme grec *phantasia* désigne l'acte même d'apparaître plutôt que la puissance de l'âme qui fait apparaître. Dit autrement, *phantasia* désigne le plus souvent l'image apparaissante, tandis que *imaginatio* désigne aussi la puissance ou la faculté de présenter des images:

«Le terme par lequel nous désignons cette faculté [*imaginatio*] dénote autant sa puissance elle-même que son acte, alors que l'appellation grecque paraît désigner l'acte seulement.»

Dans la suite du traité, «*imaginatio*» désigne «autant» la faculté de présenter des images (la «puissance»), que l'image elle-même («l'acte seulement»). Au singulier, «*imaginatio*» désigne le plus souvent la faculté d'imaginer; au pluriel, le terme «*imaginatioes*» est presque toujours synonyme d'«images». Cette précision sur la fonction active rendue par le latin *imaginatio* est capitale pour la suite du propos. Contrairement à la sensation, l'imagination a le pouvoir de substituer aux représentations actuelles d'autres représentations, et de détourner l'esprit vers d'autres objets que ceux qu'il vise actuellement. En tant que spontanée, l'imagination relève de notre volonté et nous renvoie à notre *responsabilité* à l'égard de nos «fantasmes» (voir notamment ch. VII, § 1).

Un autre point mérite d'être souligné. Pic écrit que par le canal des cinq sens externes, «les ressemblances ou espèces des choses du dehors» s'acheminent dans l'imagination. De même au chapitre V il écrit que l'espèce «tirée des choses sensibles» parvient «jusqu'à elle [l'imagination] par les cinq sens externes.» Si l'on se réfère aux manuels de psychologie traditionnels, comme celui de Jean de La Rochelle datant du XIII^e siècle, c'est au sens commun et non à l'imagination que revient la tâche de recevoir les espèces transmises par les sens: «Le sens commun est la force [*vis*] située dans la première concavité du cerveau, recevant par elle-même toutes les formes qui sont imprimées aux sens et qui lui sont confiées» L'imagination quant à elle se contente de conserver [*remanet*] et de reproduire les formes que lui transmet le sens commun⁸³. Pourquoi Pic attribue-t-il à l'imagination ce qui revient d'ordinaire au sens commun?

La suite du *De Imaginatione* montre que notre auteur assigne à la seule imagination l'ensemble des fonctions sensibles internes de l'âme (sens commun, estimative, cogitative, mémoire). Au chapitre V par exemple, Pic écrit: «J'entends par imagination toute la force interne de l'âme sensuelle.» Il suit en cela Niccolo Tignosi (1402-1474), qui a infléchi la tradition du commentaire du *De anima* en faisant

dépendre les divers sens internes d'une seule faculté de l'âme, la *fantasia*. L'estimative et la cogitative, par exemple, correspondent selon lui à diverses opérations exercées par la seule fantaisie⁸⁴. Cette réduction des sens internes à la *fantasia* ou *imaginatio*, perpétuée par Pic, a pour effet de conférer à l'imagination une importance inouïe, au sens où toute opération sensible de l'âme relève désormais de son magistère. L'imagination n'est plus un sens interne parmi d'autres, elle est *le* sens interne qui pourvoit à toutes les fonctions sensibles internes de l'âme, ainsi qu'en attestent notamment les chapitres IV et V du traité.

Dans le second paragraphe, Pic poursuit son examen critique des appellations grecque et latine de l'imagination en commentant le fameux passage du *De anima* sur l'étymologie de «phantasia». Aristote écrit: «Et comme la vue est le sens par excellence, l'imagination [φαντασια] a tiré son nom de lumière [φαιος], parce que, sans lumière, il n'est pas possible de voir.» (III, 3, 429 a). L'imagination est une sorte de lumière intérieure qui fait voir les choses même en l'absence de toute lumière extérieure. Mais la mise en lumière des choses à l'intérieur de mon âme s'appuie selon Pic sur la «puissance» de l'imagination, puissance que le terme grec φαντασια ne traduit pas, lui qui «paraît désigner l'acte seulement», c'est-à-dire l'apparition des choses mises en lumière. Bref, le mot grec (φαντασια) masque la chose même (la *puissance de mettre en lumière*). Il traduit l'apparition plutôt que la *faculté de faire apparaître*, même si par ailleurs Aristote, selon Pic, a bien cerné la spécificité de l'imagination comme présentation des choses en leur absence (ch. II).

Dans le même ordre d'idées, Pic observe que Platon assimile «φαντασια» à «peinture» (*Philèbe*, 39 b). Encore une fois le terme grec désigne l'acte ou l'effet (la peinture) et non la cause ou la puissance (le peintre qui fait cette peinture). On peut donc penser que pour Pic, le latin *imaginatio* remplace avantageusement le grec φαντασια, même s'il recèle une ambiguïté, puisqu'il traduit non seulement l'effet (la peinture) mais aussi la cause (le peintre), non seulement l'acte (l'apparition) mais aussi la puissance (de faire apparaître), non seulement l'image mais encore la faculté de former les images.

Chapitre II: Que les écrits des philosophes diffèrent quant à la nature de l'imagination. Celle-ci diffère du sens, de l'opinion, de la raison et de l'intellection.

Cette fois ce n'est pas la langue, mais la culture grecque qui est soumise à examen critique. À l'exception d'Aristote, les auteurs grecs n'ont pas cerné la spécificité de l'imagination par rapport aux autres facultés de l'âme: «La plupart d'entre eux [les auteurs antiques] ne font pas de différence entre elle [l'imagination] et les autres forces de l'âme.» Pic dénonce chez Homère et Empédocle l'absence de distinction entre imagination, sens et intellect. On pourrait croire qu'il se contente ici de reprendre les observations d'Aristote (*De anima*, III 3, 427 a 20 et sq.) Mais il introduit une classification *hiérarchique*, fondée sur des *degrés de dignité*, qu'on chercherait en vain chez Aristote:

«L'intellect est supérieur et beaucoup plus digne que la puissance imaginative, aussi vrai que le sens est inférieur à la fantaisie.» (§ 1)

Pour comprendre la signification de cette hiérarchie, qui aura une portée capitale au ch. VIII du traité, il faut se reporter au *De spiritu et anima*, qui fut l'un des ouvrages les plus influents à partir du XII^e siècle. Cet ouvrage consiste en une compilation de textes d'auteurs chrétiens tels que Saint Augustin, Cassiodore, Isidore de Seville, Alcuin, Hugues de Saint-Victor, Isaak de Stella, etc. On attribue aujourd'hui cette compilation au cistercien Alcher de Clairvaux. L'imagination, dans le *De Spiritu et anima*, correspond au premier degré d'édification de l'âme. Elle est la seconde des cinq puissances de l'âme: sensation, imagination, raison, entendement, intelligence, qui sont classées selon leur objet respectif, plus ou moins noble, du plus matériel au plus spirituel:

«Ainsi l'âme par le sens perçoit les corps, par l'imagination les semblances des corps, par la raison les natures des corps, par l'intellect l'esprit créé, par l'intelligence l'esprit incréé.»⁸⁵

L'imagination opère un premier degré d'élévation en tournant l'âme vers les «semblances des corps», «corporum similitudines» tandis que la sensation la rive aux corps eux-mêmes: «sensu percipit

corpora». Pour accéder à la contemplation de Dieu, l'âme devra dans les étapes supérieures d'élévation se séparer de l'imagination qui l'enchaîne encore au monde matériel :

«Ainsi l'âme rationnelle retourne à elle-même, et se repose en elle-même : de sorte que sans les images des corps elle est en mesure de se considérer elle-même ainsi que la nature invisible du Dieu tout puissant. Elle répudie les fantômes des images terrestres, et tout ce qui se rencontre en sa pensée de terrestre : et elle se cherche en soi-même et se voit telle qu'elle est sans ces fantômes ; elle se considère telle qu'elle a été créée, inférieure à Dieu et supérieure au corps. Puis elle s'élève au-dessus d'elle-même et en quelque sorte s'oublie elle-même pour se soumettre avec humilité et dévotion à la contemplation de son Créateur.»⁸⁶

S'affranchir des fantômes de l'imagination pour accéder à la contemplation pure de soi et de Dieu correspond au plus haut degré d'édification de l'âme humaine. Nous verrons comment Pic modifie cette thèse dans son chapitre XII en impliquant l'imagination dans une certaine forme de contemplation, celle des vérités contenues dans les Écritures (la lumière de la foi soutenant alors la lumière de l'imagination).

Après avoir classé l'imagination (supérieure au sens, inférieure à l'esprit et à l'intellect), Pic s'attache à spécifier ses fonctions propres en la comparant à la sensation, à l'opinion et aux «puissances intellectuelles de l'âme». Reprenant le *De anima* (428 a 16), Pic distingue entre le sens et imagination : le sens réclame toujours un objet corporel qui l'affecte, tandis que l'imagination n'a pas besoin de la présence de l'objet pour entrer en fonction : «[...] l'imagination entre en fonction quand la chose sensible est absente et éloignée». Il poursuit en articulant l'imagination à la vision de l'avenir (fonction qu'Aristote et la majorité des auteurs antiques attribuaient au rêve ou à la divination) :

«[L'imagination] conçoit non seulement les choses qui ont eu lieu, mais encore celles qu'elle soupçonne ou croit à venir, et même celles qu'elle pense ne pouvoir être engendrées par la mère nature ; rien de tout cela n'est sujet aux sens, dont le rôle est d'appréhender et de retenir les ressemblances des choses présentes» (§ 2).

L'imagination a le pouvoir non seulement de reproduire des images de choses passées, mais encore de faire apparaître des images de choses futures. Pic reconnaît à l'imagination le pouvoir d'anticiper le futur, de rendre présent à l'esprit ce qui n'est pas encore. Cette fonction, déjà soulignée par Avicenne, prendra une importance capitale dans les chapitres XI et XII du traité: à la lueur des saintes Écritures, l'imagination permet à l'homme de se représenter vivement les récompenses et les punitions qui l'attendent après la mort.

Contrairement au sens, l'imagination a également le pouvoir de produire des représentations sans corrélat dans la nature, des fictions qui n'existent que dans notre imagination et qu'aucune expérience ne saurait nous fournir: «rien de tout cela n'est sujet aux sens». L'imagination se distingue ainsi du sens par son caractère trompeur: tandis que la sensation, pourvu que l'organe sensoriel soit sain, est «vérace», l'imagination peut nous tromper en nous faisant prendre pour vrai ce qu'elle a forgé, comme c'est le cas dans le rêve ou l'hallucination.

L'imagination est essentiellement liée à l'erreur en tant qu'elle est affranchie du réel donné. Alors que les sens annoncent la présence d'un objet réel, l'imagination intervient en l'absence même de l'objet, et rend présent à l'esprit ce qui est de fait absent. Toute l'astuce de Pic va consister, après avoir exposé les différentes manières dont l'imagination nous trompe, à retourner ce défaut en avantage: c'est en nous rendant *présents* certains objets *absents, futurs* (l'enfer, le paradis) et *passés* (les exemples des saints et de Jésus), que l'imagination permet à notre esprit de se détourner des mauvaises passions et de soutenir un mode de vie conforme aux Écritures.

Dans le § 3, Pic distingue l'imagination des fonctions intellectuelles de l'âme, l'opinion, la raison, et l'intellect. Comme Boèce dans sa *Consolatio philosophiae* (V, 4), Pic distingue également les facultés de l'âme à partir de leurs *objets* respectifs. Ainsi l'imagination conçoit «*les ressemblances des choses sensibles*», la raison «*juge ce qui est séparé des choses corporelles*», l'intellect «*contemple les intelligibles entièrement purifiés [...] de tout ce qui soutient une ressemblance avec la matière*» (§ 3). A l'instar d'Aristote, il distingue ensuite l'imagination de

l'opinion. Tandis que la première peut porter sur des choses qui ne sont pas, la seconde porte sur des choses qui sont, et s'accompagne de passion :

« Lorsque nous formons l'opinion que quelque chose est terrifiant, nous sommes saisis de crainte ; lorsque nous l'imaginons, nous n'en sommes pas plus affectés que si nous contemplions quelque peinture horrible, à moins qu'une opinion ne s'ajoute à cette imagination » (§ 3).

Ce qui nous paraît original aussi bien par rapport à Boèce qu'à Aristote, c'est l'articulation que fait Pic entre l'imagination et l'impossible : « Nous pouvons imaginer à volonté même les choses [...] qui ne peuvent être », passage qui fait écho au paragraphe précédent où l'imagination est dite concevoir des choses qui semblent « ne pouvoir être engendrées par la mère nature ». En d'autres termes, l'imagination peut nous manifester ce qui pour notre raison ne saurait être, ce qu'elle juge impossible. L'opinion et le savoir, contrairement à l'imagination, sont disqualifiés quand il s'agit de l'impossible : « avoir une opinion ou un savoir sur ce qui est de fait impossible, cela n'est pas en notre pouvoir. » (§ 3)

Cette indication prendra tout son relief dans le douzième et dernier chapitre du traité, où Pic écrit que la lumière de la foi rend manifeste les vérités « inaccessibles à la lumière naturelle », c'est-à-dire à la raison comme faculté de juger et de discerner le vrai et le faux, le possible et l'impossible. Les vérités révélées, qui ne sont pas accessibles à la raison, qui vont même jusqu'à la contredire, sont en revanche susceptibles d'être « conçues » et « retenues » par l'imagination qui n'est pas limitée, elle, par la contradiction logique. Pic dit dans ce chapitre XII que la lumière de la foi « soutient » l'imagination, qu'elle la « conduit comme par la main », qu'elle est « tout à fait adaptée à la puissance imaginative. » Telle est l'idée nouvelle que prépare le chapitre II en liant expressément l'imagination à la manifestation de l'impossible. Inaccessibles à la raison, certaines vérités révélées ont en revanche une affinité avec l'imagination comme puissance de présenter ce qui, pour la raison et l'opinion, « ne peut [pas] être ». Comme nous le verrons, c'est en ce sens à l'imagination, plutôt qu'à la raison ou à la philosophie, qu'il appartiendra de servir la foi.

Chapitre III: En quoi l'imagination convient avec les autres forces de l'âme: en quoi elle s'en sépare.

Dans ce chapitre Pic s'oppose à toute idée de contemplation pure au motif que l'imagination soutient l'exercice de toutes les fonctions de connaissance, aussi bien inférieures que supérieures. Contre les thèses néo-platoniciennes du *De spiritu et anima*, qui conçoivent un exercice de l'intellect séparé des fantômes de l'imagination, Pic s'inscrit dans la perspective d'Aristote: pas de pensée sans image.

Il commence par situer l'imagination «au milieu» de l'intellect et du sentir, «à la frontière entre les deux». On trouve cette topographie de l'imagination dans le *De insomnis* de Synesius, qui date du cinquième siècle après J.-C.: «[L'imagination] est le passage entre la raison et l'irrationnel, le corporel et l'incorporel, elle est la frontière commune aux deux, et par elle les éléments divins sont reliés à ce qui en est le plus éloigné.»⁸⁷ L'idée capitale pour la suite du traité est que tout ce qui vient du corporel passe par l'imagination avant d'affecter l'âme, de même que ce qui est spirituel (par exemple les vérités de la foi) se communique par elle au domaine inférieur qui est celui des affects. L'imagination peut donc modifier nos fonctions spirituelles tout autant que nos affects.

Si l'imagination fait la transition entre le corporel et le spirituel, entre la sensibilité et l'intelligence, c'est parce qu'elle a part aux deux, tout en s'en distinguant. Pic souligne tout d'abord le point commun et la différence entre le sentir et l'imagination :

«Elle s'accorde avec le sentir puisque, comme celui-ci, elle perçoit les choses particulières, corporelles et présentes; mais elle le surpasse puisque, sans que rien d'extérieur ne la mette en mouvement, elle produit des images non seulement présentes, mais passées et futures, et même des images auxquelles la nature ne pourrait donner le jour» (§ 1)

A l'instar du sentir l'imagination ne «perçoit» que des choses particulières et corporelles. Mais contrairement au sentir elle manifeste non seulement les choses présentes, mais encore passées et futures. On note l'insistance particulière avec laquelle Pic marque à nouveau le lien entre l'imagination et le futur d'une part, entre l'imagination et le

surnaturel d'autre part, elle qui produit des images «auxquelles la nature ne pourrait donner le jour». Parce que l'imagination peut faire voir ce que la nature ne saurait montrer, elle est certes source d'erreurs, de fictions ou d'hallucinations sans répondant réel. Mais éclairée par les Écritures, encore une fois, cette puissance de manifestation du non naturel ou surnaturel deviendra un atout décisif pour la conversion de l'âme. Tout ce que dit ici Pic sur l'imagination prend un sens original à la lueur du chapitre XII qui articule l'imagination au surnaturel: éclairée par les «choses révélées», «la fantaisie elle-même trouve un emploi non moins délectable que salutaire» (ch. XII, § 2).

Pic spécifie l'imagination par rapport au sens en disant encore qu'elle «disjoint et joint tour à tour, selon son bon vouloir, les espèces qu'il a abandonnées». Cette fonction de jonction des espèces sensibles prendra toute sa valeur quand il s'agira de collecter les «choses éparses» de la Bible pour former les tableaux des enfers et du paradis. Soutenue par la lumière surnaturelle, l'imagination «présente [d'une part] les lacs de feu et de souffre [...], d'autre part les murailles d'or de la Jérusalem céleste [...] et toutes choses éparses dans les Saintes Écritures» (ch. XII, § 3).

S'agissant du rapport entre l'imagination et l'intellect, Pic se rallie à la position thomasienne contre l'idée augustinienne d'un usage de l'intellect séparé de l'imagination. Certes l'intellect n'a pas le même objet que l'imagination:

«L'intellect la [l'imagination] surpasse dans la mesure où elle conçoit et représente les choses sensibles et particulières seulement, alors que lui fait plus, en concevant et représentant celles qui sont universelles et intelligibles, purifiées de tout contact avec la matière» (§ 2).

Mais le fait que l'intellect conçoive les choses universelles purifiées de tout contact avec la matière ne signifie pas qu'il peut s'exercer indépendamment de l'imagination. En effet l'imagination est dite la ligne suivante «alliée à toutes les puissances supérieures», de telle sorte que «sans l'appui et le soutien de l'imagination celles-ci ne pourraient remplir la fonction que la nature leur a impartie». Comment comprendre que l'intellect ait besoin du soutien de la fantaisie, alors qu'il s'attache aux espèces intelligibles sans matière? Pic reprend ici

la position de saint Thomas, suivant laquelle l'intellect a besoin de « fantâsmes » pour concevoir les espècès universelles et intelligibles.

Entre l'imagination et l'intellect, entre le fantasme et l'espèce intelligible, le particulier et l'universel, Thomas pose une différence de genre: « sunt alterius generis » (*De anima*, qu. 4, ad 5). Cependant l'imagination pourvoyeuse de phantasmes est requise pour que la connaissance intellectuelle soit possible (*De Veritate*, x, 6, ad 7). En effet, les objets de la connaissance humaine comportent un élément universel et intelligible, associé à un élément particulier et matériel. L'opération propre à l'intellect agent consiste à dissocier ces deux éléments, afin de fournir à l'intellect possible l'intelligible et l'universel qui se trouvaient impliqués dans le sensible. Le propre de l'intellect humain est d'abstraire la forme de la matière individuelle que les phantasmes de l'imagination lui présentent (*Sum. theol.*, I, 85, 1, ad resp.) Cette abstraction consiste en ce que l'intellect agent appréhende dans chaque chose matérielle ce qui la constitue dans son espèce, en laissant de côté les principes d'individuation qui appartiennent à sa matière (son lieu et temps, ses qualités sensibles propres). Il peut ainsi considérer à part, dans les fantasmes que lui livre l'imagination, ce qui constitue l'essence de l'homme, du cheval ou de la pierre, sans tenir compte de ce qui distingue, au sein de ces espècès, tel ou tel individu particulier (*ibid.*, I, 85, 1, ad. 1).

Pic reprendra intégralement cette analyse dans son chapitre VI: « Une fois que l'imagination a reçu des sens les espècès des choses, elle les retient en soi et les offre plus pures à l'intellect agent qui, les illuminant de sa propre lumière, en abstrait les espècès intelligibles qu'il rapporte à l'intellect possible, lequel, par suite, est informé et parachevé par elles » (§ 1).

Dans la mesure où, pour Pic, aucun exercice des fonctions supérieures n'est possible sans l'imagination, il faudra impérativement parvenir à la contrôler pour garantir le bon usage de l'intellect et de la raison qui servent de guide à la volonté. Pic ne saurait prôner comme Saint Augustin ou même comme son oncle Jean un affranchissement de l'intellect à l'égard de la fantaisie, puisque l'implication de cette faculté sensible dans toutes les opérations de

l'esprit rend cet affranchissement impossible. L'enjeu du traité est donc le bon usage de l'imagination, et non l'émancipation des puissances supérieures à l'égard du sensible: «L'âme liée au corps ne pourrait rien opiner, savoir ou intelliger si la fantaisie ne lui fournissait sans cesse ses espèces sensibles» (§ 3). L'imagination supporte les facultés supérieures, qui sans elle resteraient aveugles et inopérantes. L'imagination n'est donc plus une simple étape dans l'élévation spirituelle de l'âme: elle accompagne, comme nous allons le voir, chacune des étapes du processus d'édification. A l'*eros* platonicien du *Banquet*, Pic substitue l'imagination, présente à chaque degré de l'ascension vers le Bien absolu.

Ch. IV: De la nature de l'imagination; et de quelques questions qui seront laissées de côté, et pourquoi elles le seront.

Ce chapitre consomme une rupture avec la manière scolastique de philosopher. Pic soutient que c'est sa problématique propre qui commande le traitement de son sujet, et non une quelconque déférence à l'égard des questions traditionnelles: «Il nous faut à présent laisser de côté ce type de disputes [sur l'imagination]», dont la solution même «ne contribuerait pas plus que cela au propos du présent ouvrage» (§ 3). Pic refuse de prendre parti dans les disputes traditionnelles sur l'imagination (concernant la localisation cérébrale, sa distinction avec le sens commun notamment), comment le feront encore après lui les scolastiques tardifs (Suarez, Eustache de Saint Paul, Tolet, etc.). Il entend traiter de l'imagination à la lueur du problème qui l'intéresse, celui de son bon usage.

Avant de justifier son refus de s'impliquer dans les disputes scolaires, Pic souligne dans le § 1 ce qu'il faut retenir de son concept d'imagination, en prévision des développements ultérieurs. Il lui confère quatre traits spécifiques. Le premier, emprunté à Aristote, concerne l'origine de l'imagination: «elle est un mouvement de l'âme produit par la sensation en acte». Le second, également mentionné par Aristote, caractérise l'imagination comme une puissance de l'âme spécifique et spontanée: «elle est la puissance de l'âme qui fait sortir

les formes à partir d'elle-même». En d'autres termes, le fait que l'imagination ait besoin de la sensation pour s'exercer ne met pas en cause son autonomie par rapport à la sensation: elle et elle seule peut librement (« d'elle-même») faire surgir les formes des choses même si ces choses n'affectent pas présentement les organes sensoriels.

Le troisième trait en revanche n'est pas mentionné par Aristote: «elle est une faculté affiliée à toutes les autres puissances de l'âme», au point de «transformer les effets» de ces autres puissances. Pic majore ici l'importance de l'imagination par rapport au rôle que lui confère Aristote: non seulement celle-ci forme «les ressemblances des choses» en leur absence, mais en outre elle agit sur les effets des autres facultés de l'âme, tant sensibles qu'intellectuelles. En d'autres termes, comme en attesteront les exemples utilisés dans les chapitres à venir, les opérations de la sensation, de la mémoire, de la raison et de l'intellect dépendent de l'imagination elle-même. L'imagination en ce sens commande à toutes les autres facultés, puisqu'elle est susceptible d'en «transformer les effets». Sous la plume de Pic, auquel Pascal fera écho le siècle suivant, l'imagination devient la faculté dominante en l'homme, celle dont dépend l'exercice de toutes les autres. On mesure ici à quel point son contrôle est important: une imagination dérégulée fausserait l'ensemble des fonctions de l'âme humaine.

Le dernier trait est plus difficile à comprendre: «elle a le pouvoir de s'assimiler tout ce qui n'est pas elle.» A la lueur des chapitres à venir, il semble que Pic veut dire que l'imagination peut rendre imaginable «tout ce qui n'est pas elle», c'est-à-dire tout ce qui au départ n'a pas d'image. L'imagination peut traduire en images tout ce qui initialement ne se laisse pas imaginer. En effet elle transpose en images les sensations originaires, dont elle produit les «ressemblances». Elle peut mettre en image les espèces intelligibles sans matière, en étoffant sensiblement telle ou telle essence spécifique (par exemple l'essence du triangle, ou celle de l'homme, dont elle forme la figure). Enfin elle peut mettre en images ou en «tableaux» les vérités révélées dans les Écritures, qui relèvent du surnaturel, images auxquelles «la nature ne pourrait donner le jour» (ch. III, § 1).

Cette capacité de ramener à soi (au domaine de l'image) ce qui n'est pas elle lui est indéniablement propre, puisqu'on la chercherait en vain dans les autres facultés. La sensation ne peut s'assimiler l'intelligible, l'intellect ne peut s'assimiler la matière donnée aux sens, la raison ne peut s'assimiler les vérités révélées qui relèvent pour elle de l'impossible ou du contradictoire (comme la création *ex nihilo*, l'homme Dieu, la résurrection, etc.).

Pic prétend s'être contenté d'emprunter les traits mentionnés, « tous [...] ou la plupart d'entre eux », aux « péripatéticiens » et aux « platoniciens » (fin du § 1). En réalité, au moins à travers les deux derniers traits qu'il confère à l'imagination, il nous paraît infléchir considérablement son concept ordinaire, puisqu'il confère à cette faculté des pouvoirs qu'elle n'avait, à notre connaissance, jamais reçus expressément par le passé : celui de commander l'exercice de toutes les autres facultés ; celui de transposer en images toutes les choses (sensations, espèces intelligibles, vérités révélées) qui au départ ne se donnent pas sous forme d'images.

Cet infléchissement du concept d'imagination, qui prendra tout son sens dans la suite du traité, se confirme dans le second paragraphe du présent chapitre, où Pic se démarque nettement des débats traditionnels sur cette faculté. Le premier débat concerne le point suivant :

« L'imagination est-elle distincte de la mémoire, du sens commun, de la puissance estimative ou cogitative, comme le pensent Thomas et presque tous les traducteurs latins d'Aristote, ou bien n'y a-t-il pas plutôt une unique puissance de l'âme sensible seulement, qui reçoit tantôt le nom de sens commun, tantôt celui de faculté imaginative, tantôt celui de mémoire, selon la diversité de ses fonctions, comme d'autres auteurs le soutiennent, notamment Alexandre d'Aphrodise [...] et Themistius [...] » (§ 2).

Saint Thomas, fidèle sur ce point à Avicenne et Albert le Grand, distingue entre l'imagination, la mémoire, le sens commun, l'estimative et la cogitative. Jean de La Rochelle expose clairement la distinction avicennienne des sens internes dans son *Tractatus de divisione multipli potentiae animae* (*op. cit.*). Le sens commun reçoit les formes sensibles imprimées dans les sens propres et assigne entre ces formes ou qualités des différences et des convenances, unifiant ainsi

la perception (148 ra, 219-222). Par exemple, après avoir appréhendé la différence entre l'amer et le jaune, il fait convenir ces deux qualités (l'amer et le jaune) au même objet (le fiel).

L'imagination se distingue du sens commun par sa fonction. Tandis que le sens commun appréhende les formes sensibles, l'imagination retient les formes reçues par le sens commun (148 ra, 224-226). Comme telle, l'imagination est le trésor des formes sensibles, «thesaurus formarum sensibilium» (*ibid.*, 267-268), formule que reprendra saint Thomas (*Sum. Theol.*, I, 84, 7, ad 2). A l'aide des formes conservées dans la partie du cerveau homonyme, l'imagination comme «*vis*» de l'âme peut ainsi re-présenter des choses sensibles antérieurement perçues. Jean de La Rochelle écrit: «Quicquid sensus percipit, imaginatio representat» (*ibid.*, 167 va, 252-253): ce que le sens perçoit, l'imagination le représente. L'imagination comme telle se réduit à ce que nous nommerions aujourd'hui l'imagination reproductrice.

L'imaginative quant à elle se tourne vers les formes sensibles conservées dans l'imagination (comme partie du cerveau) pour les composer et les diviser. On l'appelle cogitative si, régie par l'intellect, elle permet d'appréhender ce qui est bon ou mauvais pour l'homme, c'est-à-dire les «intentions sensibles» (la dangerosité, le nuisible, la convenance, l'utile) appréhendées en revanche chez l'animal par l'estimative (148 va, 253-255).

Ces intentions sensibles, appréhendées chez l'homme par la cogitative, chez l'animal par l'estimative, sont retenues dans la mémorative (148 va, 263-270). Tandis que l'imagination comme partie du cerveau, siège de l'imagination comme *vis* de l'âme, retient les formes sensibles unifiées par le sens commun, la mémorative retient quant à elle les «intentiones» appréhendées par la cogitative.

Contre cette distinction entre *plusieurs* puissances de l'âme sensible, Alexandre d'Aphrodise ou encore Themistius, mentionnés par Pic, soutiennent l'existence d'*une seule* puissance de l'âme sensible, recevant tel ou tel nom (sens commun, imagination etc.) selon la diversité de ses fonctions. Pic prétend ne pas prendre position sur la question: «ce n'est pas le lieu de discuter de cette question». En fait

tout le traité montre qu'il adopte une troisième position, celle-là même adoptée récemment par Ficin dans certains textes et par Tignosi. Cette position tend à imputer toutes les fonctions des sens internes à la seule *fantasia*, qui se voit investie du même coup d'une importance sans précédent. Pic infléchit lui aussi le concept d'imagination dans le sens d'un enrichissement considérable des pouvoirs de cette faculté.

La seconde *disputatio* traditionnelle sur l'imagination concerne sa localisation. Pic souligne qu'il ne veut pas entrer dans ce débat parce qu'il ne « contribue pas plus que cela au propos du présent ouvrage ». On saisit ici sur le vif la façon dont une problématique traditionnelle se trouve évincée à la faveur d'une nouvelle problématique, qui n'a plus besoin de s'enquérir du siège de l'imagination pour avancer vers sa résolution. Pourquoi Pic, visant à supprimer les défauts de l'imagination, juge-t-il inutile de connaître le siège corporel de cette puissance de l'âme ? Parce qu'il n'est point besoin d'identifier son siège ou son « organe » pour agir sur elle, comme en atteste le chapitre IX du traité.

En effet Pic, se réappropriant les analyses d'Hippocrate et de Galien, montre dans ce chapitre que l'on peut agir sur l'imagination en corrigeant le déséquilibre entre les humeurs (sang, pituite, bile rouge, bile noire). Certes les « défauts de l'imagination » proviennent « d'un excès de sécheresse, d'humidité, de chaleur ou de froideur de son organe », mais peu importe l'emplacement de cet organe (qu'il s'agisse du cœur ou bien de tel ou tel ventricule du cerveau), puisque l'état trop sec, trop humide, trop chaud, trop froid de l'organe dépend à son tour de la prédominance de telle ou telle humeur : « ou bien trop de sang, ou bien trop de pituite [...] », etc. En agissant sur les humeurs « grâce à l'œuvre des médecins », en rétablissant l'équilibre entre elles, on agit donc indirectement sur le siège de l'imagination et sur la faculté d'imaginer qui en dépend pour s'exercer, sans qu'il soit nécessaire pour cela de connaître l'emplacement exact de ce siège.

Dans la dernière phrase du chapitre IV, Pic s'oppose à Avicenne qui attribue à l'imagination « un pouvoir et une efficace surnaturels ». Pour une fois Pic entend apporter une restriction aux pouvoirs de

l'imagination. Son refus de reconnaître à l'imagination un pouvoir occulte s'inscrit d'une part dans la critique des «visions mystiques» chères à Avicenne, d'autre part dans la critique de la théorie ficinienne de la magie.

Au chapitre VI de son *De anima*, Avicenne attribuait à l'imagination la faculté des visions mystiques et des prophéties. Jean-François refuse ce pouvoir à l'imagination humaine, en expliquant les soi-disant «visions» et «prophéties», qui sont en réalité des «hérésies», par l'influence des mauvais démons (ch. VIII). Il maintient bien un usage surnaturel de l'imagination, mais en la subordonnant alors aux seules vérités révélées dans les saintes Écritures (ch. XII).

Ficin pour sa part invoquait la substance éthérée de l'âme, dite encore «corps astral», qu'il assimilait à l'instar des néoplatoniciens tardifs à l'imagination ou encore à «l'esprit fantastique». Cet esprit fantastique servait de base à sa théorie de la magie, développée dans le troisième livre de son ouvrage *De triplici vita*. L'esprit fantastique se sert de talismans, de couleurs, de pierres précieuses, de certains mets et breuvages pour détourner l'influence de certaines planètes⁸⁸. Au chapitre VIII du traité Pic, à la suite de son oncle Jean, récuse cette théorie au moins indirectement, en niant précisément ce que présuppose la théorie ficinienne de la magie: l'influence du ciel sur les affaires humaines. Tout procédé magique visant à contrôler l'influence du ciel est frappé d'inanité, dès lors que «le ciel» n'est pas considéré comme une cause prochaine de ce qui nous arrive.

Ch. V. Que la vie et les actions de tous les animaux sont dirigées en grande partie par les imaginations.

Dès la première phrase du chapitre Pic met l'accent sur ce qui rapproche les hommes des bêtes: «Non seulement les actions des bêtes, mais aussi la vie de l'homme lui-même dépend largement de cette puissance de l'âme». Il réaffirme cette thèse continuiste dans le second paragraphe: non seulement la bête, mais «l'homme également suit l'imagination dans une large mesure.» L'étonnant est que Pic s'autorise d'Aristote, qui en réalité ne dit pas du tout la même chose, comme en atteste le passage suivant:

« Du fait que les images [*phantasiai*] durent et ressemblent aux sensations, les animaux agissent souvent en les suivant, les uns parce qu'ils n'ont pas de *nous*, comme les bêtes, les autres parce que leur *nous* est parfois obscurci par la passion, la maladie ou le sommeil, comme les hommes » (*De l'âme*, III, 3, 429 a 4-8).

Pic transforme ce texte d'Aristote lorsqu'il le cite au début du troisième paragraphe, en écrivant que la raison humaine est « fréquemment » (au lieu de « parfois ») obscurcie par le sommeil et la maladie, et en majorant l'imagination par rapport au *nous* : l'homme, écrit Pic, suit l'imagination « dans une large mesure ». Dans le § 1, Pic soutient encore à l'encontre d'Aristote (tout en prétendant le restituer), que « les opérations de *tous* les animaux [donc de l'homme également] dérivent de la nature de la fantaisie ou imagination. »

Or tandis que Pic affirme l'intervention de l'imagination dans toutes les opérations humaines en général, Aristote soutient que les hommes *peuvent* suivre leur « *nous* », à l'exclusion que leurs « *phantasiai* », contrairement aux bêtes qui, dépourvues d'intellection et de raisonnement, ne sauraient agir grâce aux *nous*. C'est chez les intempérants particulièrement, selon Aristote, que l'imagination intervient en lieu et place du *nous*. En se mettant en colère, l'intempérant se laisse gouverner par la *phantasia*⁸⁹. Pourquoi Pic rapporte-t-il quasiment *toutes* les actions humaines à l'imagination, à l'encontre d'Aristote qui dans le passage précité distingue nettement entre les actions commandées par le *nous* (les plus fréquentes) et celles commandées (« parfois ») par la *phantasia* ?

En fait Pic privilégie certains textes d'Aristote par rapport à d'autres. Pour les besoins de son propos, il retient les passages où Aristote affirme que toute action, régie ou non par le *nous*, réclame dans tous les cas l'intervention de l'imagination. Dans le *De anima*, la *phantasia* intervient dans l'explication de la faculté motrice. Aristote s'intéresse à ce qui constitue dans l'âme la *dunamis* présidant aux mouvements locaux (III, 9, 432 a 19-22). Il écrit que le désir n'est pas « sans l'imagination » (III, 10, 433 b 28). Le tout premier moteur de l'action est le désirable comme cause finale « fantasmée » ou présentée par l'imagination : « le désirable meut sans être mû, par le seul fait d'être pensé ou imaginé » (III, 10, 433 b 10-13). En effet il

faut que la faculté désirante ait un objet pour mouvoir, donc qu'elle soit actualisée par un objet désirable, lequel à son tour ne peut être présenté que par l'imagination.

Parce que l'imagination «est ce en vertu de quoi nous disons qu'un *phantasma* se produit en nous» (III, 3, 428 a 1-2), elle peut, par anticipation, présenter telle chose comme bonne et désirable à celui qui désire. Le bien recherché peut n'être qu'apparent et faire pourtant fonction de premier moteur comme cause finale (III, 10, 433 b 24-25).

Ce sont ces textes que Pic reprend ici. Premièrement, dit-il, «personne n'est poussé à agir, sinon pour atteindre un bien vrai ou apparent» (§ 1). Autrement dit, il n'y a d'action qu'en vue d'un bien, que celui-ci soit vrai ou faux, raisonnable ou non. Deuxièmement, «l'appétit dépend de la connaissance», autrement dit nous ne pouvons pas désirer une chose sans la connaître de quelque façon. Cette connaissance ou représentation d'un bien (vrai ou apparent), «qui produit le désir de s'emparer de la chose que nous croyons bonne», relève de «l'imagination». C'est l'imagination, présentant l'image de la chose visée comme bonne, qui «met en branle la force motrice par laquelle l'animal prend possession de ce qu'il désire» (*ibid.*).

Pic reste fidèle à Aristote en disant que «les opérations de tous les animaux [donc de l'homme aussi] dérivent de la nature de la fantaisie», puisque même si le désir, moteur de l'action humaine, est régi par le *nous*, il faut bien selon Aristote qu'il se dirige vers un objet préalablement fantasmé. Un autre argument, complémentaire, est invoqué: même si l'action est régi par la raison, dans la mesure où cette dernière a besoin de fantasmes pour s'exercer, il faut accorder que l'action raisonnée elle-même dépend de l'imagination:

«Puisqu'il est nécessaire que celui qui raisonne et intellige, d'après le même Aristote, contemple des fantasmes, il nous faut accorder que nos actions dépendent beaucoup de cette puissance de l'esprit» (§ 3).

Cependant, contrairement à Aristote, Pic montrera ultérieurement que même une action orientée par l'imagination et exclusive du *nous* peut engendrer des actions vertueuses. Ce point est d'ailleurs annoncé dès le titre du chapitre VI: «Les biens [...] peuvent dériver de l'imagination.» Par exemple l'imagination de l'enfer engendrant la

crainte détourne de la poursuite des plaisirs charnels et maintient l'homme dans sa dignité, sans que le *nous* ait à intervenir. Qu'il s'agisse là d'une conduite « vertueuse », comme le soutient Pic dans les chapitres XI et XII, voilà assurément ce qu'Aristote aurait contesté.

Pic se démarque non seulement d'Aristote, qui ne relie jamais l'imagination génératrice de passions à l'action « bonne », mais encore des penseurs qui tendent à restreindre l'intervention de l'imagination aux mouvements irrationnels de l'âme. Albert le Grand par exemple ne dit pas qu'un « bien » ou qu'une action bonne peut dériver de l'imagination, mais seulement que l'imagination engendre la passion comme mouvement irrationnel de l'âme : la passion est un « mouvement de la puissance sensible appétitive, à l'imagination du bien ou du mal », ou encore un « mouvement irrationnel de l'âme quand elle envisage le bien ou le mal » (*De bono*, III, 5, 1, n° 355). Les termes de « bien » et de « mal » n'ont ici aucune valeur morale mais sont synonymes de plaisant et de déplaisant : si l'imagination envisage un objet plaisant, suit une « dilatation » du cœur, s'il s'agit d'un objet déplaisant, suit une « contraction ». L'imagination peut avoir une utilité au seul plan de la conservation du corps, incitant à fuir le nuisible et à chercher l'utile, mais elle n'intervient pas au plan de la conduite vertueuse.

L'originalité de Pic consistera à montrer dans les chapitres XI et XII qu'une action moralement bonne peut résulter d'un mouvement passionnel engagé par l'imagination d'un plaisir ou d'un déplaisir, pourvu que l'imagination soit alors éclairée par les vérités de la foi chrétienne. C'est précisément cette articulation entre vérité révélée, imagination et action vertueuse, sur laquelle nous reviendrons en détail, qui nous paraît originale par rapport aux courants de pensée antérieurs.

Ch. VI: Combien l'imagination est nécessaire à l'homme, et que les biens comme les maux peuvent naître d'elle, et de quelle manière et selon quel ordre nous intelligeons.

Pic explicite de façon détaillée une thèse déjà formulée par Synesius suivant laquelle l'imagination, « passage entre le corporel et l'incorporel », permet aux contraires de communiquer et d'agir l'un sur

l'autre (*De insomnis*, 5). L'homme étant constitué d'une âme rationnelle et d'un corps, et ces deux natures étant hétérogènes l'une à l'autre, il fallait, écrit Pic, « que les extrêmes soient reliés par un médium approprié, qui d'une certaine manière comprenne la nature de l'un et de l'autre, et par lequel l'âme, même unie au corps, puisse remplir ses fonctions. » En d'autres termes, c'est par l'imagination que nous sommes des hommes, c'est-à-dire une âme rationnelle reliée à un corps. C'est l'imagination qui nous constitue en tant qu'humains, en reliant les deux natures contraires, l'âme rationnelle et le corps organique, qui ne cohabitent dans aucune autre espèce de vivants : les animaux sont dépourvus d'âme rationnelle, les anges sont dépourvus de corps organique.

L'imagination rend cette liaison possible entre les « extrêmes » parce qu'elle « comprend la nature de l'un et de l'autre ». En effet elle participe à la nature du corporel en tant qu'elle représente des choses matérielles, et à la nature de l'esprit par sa liberté à l'égard du corporel. Par l'imagination l'homme ne subit pas entièrement le réel donné car il peut lui substituer des représentations de son choix. Comme le disait Pic dans le chapitre III, l'imagination « convient avec l'entendement en tant qu'elle est libre, vagabonde, et qu'elle n'est soumise à aucune chose particulière » (§ 2).

Pic explique comment l'imagination permet à la nature supérieure, à l'âme rationnelle et intellectuelle, d'avoir commerce avec la « partie irrationnelle », ouverte sur le monde corporel. Il dit que l'imagination « prépare » la nature inférieure, c'est-à-dire le monde corporel, de manière à ce que l'âme rationnelle puisse en prendre connaissance. Nous avons vu précédemment que Pic reprenait les analyses de Thomas d'Aquin. À partir des fantasmes que lui présente l'imagination, purifiés des détails contingents propres à tel ou tel étant particulier, l'intellect agent abstrait les espèces intelligibles qui correspondent aux caractères communs à une classe d'étants, et il informe l'intellect possible au moyen de ces espèces.

Pic souligne le présupposé aristotélicien de cette théorie de la connaissance. Elle présuppose que l'âme, lorsqu'elle est coulée dans le corps, est comme une table rase sur laquelle rien n'est préalablement

peint ni dessiné (cf. *De anima*, 429 b 31). En effet on pourrait penser que si l'âme était déjà en possession des espèces intelligibles, elle n'aurait pas besoin des fantasmata de l'imagination pour en abstraire ces espèces. L'imagination ne serait nécessaire qu'en régime aristotélicien de pensée : c'est seulement parce que l'âme est *tabula rasa* que sa connaissance « provient des sens par l'intermédiaire de la fantaisie » (§ 2).

Mais Pic renforce sa thèse sur le rôle médiateur « nécessaire » de l'imagination en montrant que ce rôle reste valable même si l'on adopte la théorie platonicienne de la connaissance, suivant laquelle les âmes sont informées de notions avant même de s'incarner :

« Même si les platoniciens affirment que l'âme descend dans le corps informée de notions, ils reconnaissent cependant qu'elle les a oubliées, et que par conséquent le secours de la sensation et de la fantaisie lui est nécessaire pour s'en souvenir » (§ 3)⁹⁰.

En d'autres termes, même si l'âme est déjà informée de notions ou d'espèces intelligibles lorsqu'elle descend dans le corps, elle a néanmoins besoin de la sensation et de l'imagination pour se souvenir de ces notions qu'elle a oubliées. La connaissance comme « désoubli » réclame la sensation et l'imagination qui présentent à l'âme les copies permettant de remonter aux modèles. La sensation et l'imagination sont ainsi l'occasion et la condition de la réminiscence des notions intelligibles. Ce point est très clairement illustré par le néoplatonicien Proclus : l'imagination formant dans l'espace ou « matière intelligible » les figures mathématiques, permet à l'intellect de viser, au-delà de la figure particulière et divisible (par exemple tel triangle), la notion intelligible pure, générale et indivisible (l'essence idéale du triangle)⁹¹.

Une fois établi que l'homme ne peut connaître sans l'imagination, aussi bien en régime aristotélicien que platonicien de pensée, Pic montre que c'est suivant l'usage qu'il fera de cette imagination que l'homme décidera de son statut, de son élévation au rang d'esprit supérieur tourné vers les essences par l'intellection, ou de sa chute au rang de « bête brute » rivée aux fantasmata sensuels. De l'usage de l'imagination dépend du même coup le salut de l'âme humaine ou sa

damnation. Pic se réapproprie ici, en la complétant, la thèse de son oncle Jean sur la condition humaine, formulée dans le *De dignitate hominis*.

Jean Pic de la Mirandole écrit que l'homme, être transpécifique, initialement indéterminé, peut devenir ce qu'il veut suivant l'usage qu'il fait de son libre arbitre. Dieu ayant introduit en lui les « germes de toute espèce de vie », l'homme peut devenir plante s'il cultive les germes végétaux, animal s'il cultive les germes sensitifs, « âme céleste » s'il cultive les germes rationnels, « ange et fils de Dieu » s'il cultive les germes intellectuels (*trad. cit.*, p. 7). Cette conception de l'humain comme inventeur ou sculpteur de sa propre forme s'articule à la conception traditionnelle de l'homme comme « image de Dieu », c'est-à-dire comme détenteur d'un libre arbitre qui est la marque du Créateur en son ouvrage. Saint Bernard de Clairvaux par exemple écrivait : « Le libre arbitre, chose vraiment divine [...], est ce qui fait que l'homme ressemble le plus à Dieu »⁹². L'homme est libre parce qu'il est l'image de Dieu, et que Dieu n'est contraint à rien lorsqu'il crée. Par son libre arbitre, l'homme image de Dieu est capable de « ressembler » à Dieu s'il se tourne vers le bien et demeure en lui à l'aide de la grâce. L'une des originalités de Jean Pic par rapport à saint Bernard consiste à souligner que l'homme est en un sens supérieur aux anges eux-mêmes, qui eux n'ont pas la faculté de quitter la forme en laquelle ils ont été créés.

Le neveu Jean-François apporte une pièce nouvelle à cette anthropologie en étayant la thèse de l'homme sculpteur de sa propre forme, telle que la formule son oncle Jean. *Il montre que l'exercice du libre arbitre, par lequel l'homme décide de sa forme, correspond très précisément à un certain usage de l'imagination*. Notre auteur confère ainsi à la question du bon usage de l'imagination une importance capitale, puisqu'en elle se joue le statut et la destinée de l'être humain :

« Il est vrai qu'encore qu'elle soit nécessaire, l'imagination est cependant grossière et dépourvue de jugement droit sans l'aide d'une autre puissance qui la dirige ; en obéissant à cette dernière, elle fait le bonheur de l'homme, en lui désobéissant, elle le condamne. Car si, bien conseillée, elle résiste aux voluptés qui séduisent les sens et tirent vers le bas, afin de tendre vers les régions supérieures, elle entraînera avec elle le sens rebelle,

en dépit de ses réticences et de ses résistances. Si au contraire, obéissant aux sens, elle refuse d'assumer la tâche qu'est la vertu, sa force est alors si grande qu'elle affaiblit le corps et obscurcit l'âme, à tel point que l'homme se dépouille de son humanité pour se travestir en bête brute. Pour cette raison nous pouvons affirmer sans difficulté que, de façon générale, tous les biens comme tous les maux peuvent dériver de l'imagination» (§ 3).

Jean-François confère à l'imagination une portée sans précédent puisque c'est de l'usage de cette faculté que dépend le bonheur ou la condamnation de l'humain. Si l'imagination est dirigée par une puissance supérieure (non précisée ici), «elle fait le bonheur de l'homme». Si elle désobéit à cette puissance directrice, «elle le condamne». Bien conseillée en effet, l'imagination tend vers les régions supérieures en résistant aux voluptés qui séduisent les sens. Toutefois, on se demande ici comment l'imagination, malgré tout liée au corporel, peut nous faire tendre vers les «régions supérieures». Dans les traditions philosophiques antérieures, l'homme doit impérativement quitter l'imagination pour accéder aux «régions supérieures»: soit à la pure contemplation par l'intellect (école thomiste), soit à l'union à Dieu par la volonté, dans un acte d'amour (école bonaventurienne et scotiste). L'originalité de Jean-François consistera à montrer, dans le dernier chapitre du traité, que l'homme s'élève aux régions supérieures tout en continuant de mobiliser son imagination: «Nous permettons à l'imagination de monter elle aussi jusqu'à Dieu» (§ 8). En attendant d'explicitier cette position, contentons-nous d'en souligner ici le caractère paradoxal, et peut-être inédit.

A l'inverse, si l'imagination obéit aux sens, elle obscurcit l'âme «à tel point que l'homme se dépouille de son humanité pour se travestir en bête brute». C'est donc par l'usage qu'il fait de son imagination, soit qu'il la soumette à une puissance supérieure, soit qu'il la soumette aux sens, que l'homme décide de sa nature, spirituelle ou bestiale, et de son salut également. En d'autres termes, c'est par un certain usage de son imagination que l'homme devient tel ou tel, s'achemine vers telle ou telle forme dans l'échelle des êtres. Cette conception, certes au prix de certains aménagements, aura une postérité décisive chez Montaigne, qui présente l'imagination ou fantaisie comme l'instrument de toutes les transformations, tant physiques que mentales⁹³.

Encore une fois, insistons sur ce qui nous paraît nouveau dans ce chapitre. 1) L'imagination n'est pas exclue de l'accès au bien: «tous les biens comme tous les maux peuvent dériver de l'imagination» (titre du chapitre). 2) Elle n'est pas délaissée lorsque l'âme accède aux régions supérieures: «bien conseillée» au contraire, l'imagination tend «vers les régions supérieures» (§ 3). En elle se joue le statut même de l'humain, initialement indéterminé (§ 3 et § 1 du chapitre suivant). On est loin des thèses du *De Spiritu et anima*, où l'accès de l'âme humaine aux régions supérieures réclamait l'affranchissement de l'âme à l'égard des «imaginibus corporeis»⁹⁴.

Après avoir manifesté la nature spécifique de l'imagination, mais également l'importance capitale de son bon usage, notre auteur examine, dans les chapitres VII et VIII, les diverses manières dont l'imagination peut nous porter à l'erreur ou à la faute.

Deuxième partie: l'imagination dévoyée (ch. VII et VIII).

Ch. VII: De plusieurs maux qui viennent de l'imagination.

Le premier paragraphe reprend et développe le dernier paragraphe du chapitre VI, en articulant la question de l'usage de l'imagination à celle de la dignité humaine, et en soulignant que *cette dignité se joue précisément dans la manière dont l'homme se rapporte à son imagination*. Ce n'est pas des choses mêmes, mais de l'usage que nous en faisons, que dépend notre bonheur ou notre malheur: «Il arrive souvent que nous abusions pour notre malheur et notre misère de ce dont nous devrions user pour notre bonheur» (§ 1). Aussi est-ce moins de l'imagination comme telle que viennent les maux que d'un mésusage de celle-ci. Notre imagination nous place devant notre responsabilité:

«Celui qui s'efforce de dominer la fantaisie se maintient dans la dignité en laquelle il a été créé et placé, dignité qui l'invite constamment à diriger le point de son esprit vers Dieu, le père de tous les biens, et à ne déchoir d'aucune manière de l'adoption divine en laquelle il a été reçu. Celui au contraire qui suit la voie tortueuse de la sensation et les ordres d'une imagination trompeuse perd immédiatement sa dignité pour dégénérer en brute» (§ 1).

Dominer sa fantaisie signifie pour l'homme se maintenir en sa dignité, tandis que se soumettre à elle signifie la perdre, donc se perdre. On pourrait croire que Jean-François se contente ici de reprendre une analyse de son oncle, qui articule lui aussi la dignité de l'homme à son rapport à la fantaisie:

«Si tu vois quelqu'un, aveuglé comme par Calypso dans les vains mirages de la fantaisie, et asservi aux sens dans l'entraînement de séductions qui le détruisent, ce n'est pas un homme que tu vois, c'est une bête. Si tu vois un philosophe qui discerne toutes choses selon la droite raison, vénère le: ce n'est pas un animal terrestre, c'est un être céleste. Si tu vois un pur contemplateur, oublieux de son corps et retiré dans le sanctuaire de l'esprit, ce n'est plus un animal céleste: c'est une puissance divine revêtue de chair d'homme» (*De dignitate hominis*, trad. cit., p. 11).

Apparaît toutefois, comme on l'a vu, une différence essentielle entre l'analyse de Jean-François et celle de son oncle Jean. Le neveu ne conçoit pas que l'homme puisse s'affranchir de la fantaisie pour accéder aux degrés supérieurs de l'être, par la raison puis par la pure contemplation intellectuelle. L'imagination étant «affiliée à toutes les autres puissances» (ch. IV, § 1), qui ne peuvent s'exercer sans elle, elle accompagne l'être humain à chaque étape de son ascension vers Dieu. Il s'agit donc bien pour notre auteur de «dominer la fantaisie», et non de l'abandonner au profit d'une pure contemplation. Il s'agit de trouver un bon usage de la fantaisie, liée par nature au corporel, et non, comme le voulait son oncle, de devenir «oublieux de son corps».

Pour Jean-François seul, l'imagination reste impliquée dans l'accomplissement, par l'homme, de sa dignité. Certes cette dignité s'entend de la même manière pour l'oncle et le neveu : c'est la faculté de choisir librement sa forme qui consacre la dignité ou la noblesse naturelle de l'homme. Cette dignité atteint son comble lorsque l'homme atteint librement la destination qui lui a été assignée par la nature, et qui est «la jouissance de Dieu»⁹⁵ dans l'union à Dieu. Sur cette destination naturelle Jean-François est d'accord avec son oncle, puisqu'il rattache lui aussi la dignité humaine suprême à l'union à Dieu : la dignité en laquelle l'homme a été créé «l'invite constamment à diriger la pointe de son esprit vers Dieu»; l'homme a été placé à ce rang dans l'ordre de l'univers «pour s'élever vers Dieu le Très-Haut» (§ 1). Seulement, la différence entre les deux humanistes concerne les moyens d'atteindre cette destination. Jean-François impliquant seul l'imagination du début à la fin du processus ascensionnel, il est beaucoup plus prolixe que son oncle dans la description des opérations concrètes à mettre en œuvre pour «monter à Dieu».

Avant de manifester quels usages de l'imagination permettent à l'homme d'atteindre sa destinée idéale, notre auteur entend d'abord montrer, en vue de les prévenir, les erreurs qui proviennent des «défauts» de cette faculté, et qui font obstacle à l'édification de l'âme. La suite du traité montre que l'imagination n'est à l'origine de l'erreur que si nous la laissons s'ériger en nous en maîtresse. L'expression

«défauts de l'imagination» ne doit donc pas masquer le fait que nous sommes la plupart du temps responsables de ses défauts, en tant que notre imagination relève de notre liberté.

Le § 2 décrit les erreurs suscitées par l'imagination dans «la vie civile», les § 3, 4 et 5 traitent des erreurs qu'elle engendre dans «la vie philosophique», le § 6 traite de ses erreurs dans «la vie chrétienne». Cette recension des divers domaines où l'imagination peut nuire a pour effet de renforcer l'importance des analyses à venir, touchant les «causes» des ses égarements et les «moyens» par lesquels «nous pouvons porter secours à ses maladies.»

Dans le § 2 consacré aux effets néfastes de l'imagination dans la vie civile, on voit comment Jean-François infléchit les analyses de son oncle en les complétant ou en les précisant. Jean Pic de la Mirandole, dans l'*Heptaple*, se contente de rapporter «au sens imaginaire» les affections «qui nous invitent aux honneurs, nous émeuvent au courroux, à la vengeance et à d'autres passions semblables» (*trad. cit.*, p. 202). Le neveu précise cette thèse en montrant *comment* l'imagination génère ce type de passions. S'agissant de la recherche des honneurs ou ambition, Jean-François écrit:

«C'est l'imagination dépravée, mère et nourrice de l'ambition, qui regarde comme une belle chose de devancer les autres, sans aucun égard du reste pour la vertu et l'origine brillante de ceux que l'on prétend dépasser en honneur [...] » (§ 2).

Ce passage nous dit deux choses sur la manière dont l'imagination nourrit la passion. Premièrement l'imagination forme l'image d'une situation future: «devancer les autres», et nous la montre comme «une belle chose». En d'autres termes, l'imagination propose un objet séduisant au désir, en peignant sous des traits avenants notre victoire sur les autres. Deuxièmement, l'imagination fixe notre attention sur l'objet qu'elle peint, nous détournant de l'examen critique de la situation. Elle suspend l'exercice de la raison qui pourrait contrecarrer le désir de devancer les autres par la considération de leur «vertu» ou de leur «origine brillante». Omnubilés par la peinture séduisante faite par l'imagination, nous sommes «sans aucun égard» pour les qualités de ceux que nous prétendons «dépasser en honneur».

L'imagination focalise le désir sur un seul objet, paralysant alors l'usage des autres fonctions de l'esprit. Elle possède une puissance de séduction très forte, qui tient à l'attrait exercé par « le bien fictif et fallacieux » qu'elle dépeint :

« La cruauté, le courroux et l'irascibilité sont suscitées et nourries par l'imagination du bien fictif et fallacieux qu'espère trouver en la vengeance celui qui, chauffé par son imagination et ses sens, se laisse aller jusqu'à injurier, blesser et tuer » (§ 2).

Dans cette analyse de la vengeance, notre auteur ajoute une information sur l'action de l'imagination : celle-ci nous « chauffe », c'est-à-dire modifie l'équilibre des qualités fondamentales de l'organisme (le chaud, le froid, le sec, l'humide) au point d'entraîner un déséquilibre général de cet organisme et une perte de contrôle : chauffé par son imagination, l'homme « se laisse aller », autrement dit perd la maîtrise de ses actes.

Non contente d'orienter le désir vers un bien fallacieux, l'imagination l'attise, le relance, au point de le rendre inextinguible : « Et qui suscite la soif inextinguible d'or, sinon l'imagination ? Qui attise l'ardeur du désir et promeut les autres vices [...], sinon l'imagination trompeuse ? » (*ibid.*). Dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure fait une distinction entre les désirs naturels et nécessaires, qui peuvent trouver satisfaction, et les désirs vains, c'est-à-dire les désirs inextinguibles qui ne sont jamais satisfaits. Ces derniers comprennent précisément le désir de gloire, le désir de puissance et le désir de richesse, qui ne sont jamais rassasiés. L'originalité de Jean-François par rapport à son oncle mais également par rapport à Épicure consiste à montrer le mécanisme par lequel l'imagination génère le désir inextinguible. L'imagination attise le désir, c'est-à-dire entretient son ardeur en lui proposant sans cesse plus d'or, plus d'honneur, plus de puissance. En d'autres termes, c'est elle qui entraîne une déréglementation du désir : le désir ne saurait s'évanouir dans la consommation de son objet, puisqu'attisé par l'imagination il devient une « soif inextinguible ». Ainsi l'imagination fait-elle « triompher [...] le désir dérégulé sur la continence » (*ibid.*).

De plus, contrairement à son oncle pour qui la « science morale » peut « domin[er] les élans des passions »⁹⁶, et contrairement à Épicure pour qui la « prudence » permet de réguler les désirs en excluant les désirs vains, notre auteur souligne que l'imagination, comme aiguillon du désir, est plus puissante que la raison : « C'est elle qui, renversant la raison, fait triompher l'injustice sur la justice, [...] la discorde sur la paix. » (*ibid.*) Si l'imagination a le pouvoir de renverser la raison, la raison seule ne pourra rien contre ses égarements. C'est pourquoi Pic préconisera, aux chapitres XI et XII du traité, une *éducation* de l'imagination fondée sur les Écritures.

Après avoir montré comment l'imagination, attisant les passions, engendre les conflits entre les hommes et menace la paix civile, Pic avance que la philosophie elle-même est « endommagée par les fausses imaginations » (§ 3). La variété des opinions philosophiques tient à la variété des imaginations humaines. Chacun « juge des choses naturelles et morales » d'après ce que son imagination lui présente comme voluptueux. Celui qui met au premier plan les voluptés du corps confèrera au monde un principe matériel. Celui qui met au premier plan les voluptés causées par l'eau sera enclin à projeter dans le monde l'image de cette volupté et à faire de l'eau le principe des choses. La fonction de jugement est alors asservie au plaisir par le biais de l'imagination. Celle-ci fausse le jugement en relayant les exigences qui partent du corps (exigences de volupté) par la représentation d'images voluptueuses suggestives.

La variété des opinions dépend donc moins de l'intellect et de la raison comme tels que de la variété des fantasmes que l'imagination présente au pouvoir de juger :

« Puisqu'il est nécessaire que les âmes, tant qu'elles séjournent dans le corps, utilisent des fantasmes, et que ceux-ci, en vertu d'une variété de causes [...] sont tantôt droits, tantôt pervers, tantôt obscurs, tantôt clairs, tantôt joyeux, tantôt tristes, en plusieurs personnes comme en une seule, force est d'admettre que les fautes et les erreurs de jugement [...] sont imputables aux défauts de l'imagination et à eux seuls » (§ 5).

Puisque les âmes rationnelles, dotées de l'intellect et de la raison, sont d'après notre auteur « toutes de même espèce et de même nature » (§ 4), la variété des opinions ne peut venir directement d'elles mais de la variété des fantasmes que leur soumet l'imagination. Le jugement varie selon que le fantasme sur lequel il s'appuie est clair ou bien obscur, joyeux ou triste, etc. Nos états d'âme ou affects, entretenus par notre imagination, rejaillissent alors sur l'exercice de nos fonctions intellectuelles.

Pour conjurer les erreurs issues d'une mauvaise qualité des fantasmes (pervers, obscurs, tristes, etc.) il faudra donc 1) connaître les causes de la variété des fantasmes; 2) agir sur ces causes, de manière à ce que le jugement puisse s'appuyer sur des images « pures et simples », comme Pic le préconise au chapitre suivant.

Cette conjuration de l'erreur est un enjeu capital dans la vie chrétienne puisque les fausses opinions occasionnées par l'imagination, à savoir les hérésies, ont une répercussion sur la conduite et partant sur le salut du chrétien: « [...] les actions perverses des chrétiens viennent des opinions, qui dépendent des imaginations. » (§ 6). Cette articulation entre imagination, opinion, action mérite d'être soulignée puisqu'elle confère à la maîtrise de l'imagination une importance fondamentale. Ce qui nous paraît nouveau, c'est l'idée que le salut de l'homme passe 1) par la connaissance des facteurs qui agissent spécifiquement sur l'imagination; 2) par le contrôle de ces facteurs: « Il faut à présent expliquer pourquoi l'imagination se trompe et varie, et par quels moyens nous pouvons porter secours à ses maladies » (§ 7).

Avec Jean-François Pic de la Mirandole, l'étude de l'imagination ne peut plus être marginale, se réduire à un chapitre de psychologie de l'âme humaine, à une *disputatio* concernant son statut parmi les autres sens internes et sa localisation corporelle. Elle doit être au centre de nos préoccupations pratiques et de nos investigations théoriques puisqu'il y va en elle du maintien de notre dignité et de notre salut. Notre auteur justifie pleinement la pertinence de son entreprise inédite, qui est de consacrer, pour la première fois dans l'histoire, un traité entier à l'examen de l'imagination.

Ch. VIII. D'où vient la diversité des imaginations.

Pic recense dans ce chapitre quatre facteurs de la «variété des imaginations»: la constitution de notre corps, les choses perçues par les sens, notre arbitre, l'influence des bons et des mauvais anges. On a donc affaire à deux types de processus: l'un a une origine corporelle (le corps propre, les corps externes), l'autre une origine spirituelle (notre arbitre, les anges). La connaissance de ces processus permet de repérer l'origine des erreurs de l'imagination afin de s'en prémunir.

Concernant le premier facteur, notre auteur se réapproprie tout d'abord les analyses de Hippocrate et de Galien concernant les humeurs, mais en les corrélant plus nettement qu'il ne l'ont fait au fonctionnement spécifique de l'imagination. Comme toutes les fonctions liées à un organe corporel, l'imagination comme faculté de l'âme est solidaire de tout dérangement physique de l'«organe», trésor des formes sensibles, auquel elle s'applique pour s'exercer. Les dérangements sont présentés ici comme le résultat d'un déséquilibre entre les quatre humeurs:

«Comme l'ont établi philosophes et médecins, l'imagination d'une personne est fonction de la quantité de sang, de pituite, de bile jaune ou noire qu'elle possède, de sorte que suivant la différence de ces humeurs, elle est encline à diverses images – joyeuses, pesantes, terribles, sinistres –, par lesquelles ainsi l'intellect, œil spirituel de l'âme, varie dans sa connaissance et se laisse abuser, tout comme l'œil corporel est trompé par des verres peints et déformants» (§ 3).

En d'autres termes le déséquilibre des humeurs (sang, pituite ou flegme, bile jaune ou noire), qui s'accompagne du déséquilibre des qualités fondamentales de l'organisme (le chaud, le froid, l'humide, le sec), agit sur la qualité des fantasmes que l'imagination soumet à l'intellect. L'originalité de Pic par rapport à Hippocrate consiste à préciser que c'est l'organe de l'imagination, comme point de jonction entre l'âme et le corps, qui répercute dans l'âme rationnelle les perturbations d'origine corporelle. Hippocrate fait dépendre les affections de l'âme qui occasionnent les erreurs de jugement du cerveau, et non précisément du siège de l'imagination. Ces affections

(craintes, terreurs, soucis sans motif, etc.) relèvent selon lui du «cerveau quand il n'est pas sain, c'est-à-dire quand il est trop chaud, ou trop froid, ou trop humide, ou trop sec, ou quand il a éprouvé quelque lésion contre nature»⁹⁷.

Galien pour sa part montre que le déséquilibre des humeurs perturbe les différentes facultés de l'âme, mais il ne souligne pas comme le fait notre auteur que c'est en agissant précisément sur l'organe de l'imagination que le déséquilibre humoral en vient à perturber la qualité des fantasmes et l'exercice des facultés qui en dépendent. Galien écrit par exemple que «le phlegme et les substances refroidissantes provoquent la léthargie qui entraîne des pertes de mémoire et d'intelligence»⁹⁸. Jean-François est plus précis, notamment dans le chapitre IX: c'est parce que l'organe de l'imagination est perturbé (trop froid, trop sec, etc.) que son exercice et celui des autres facultés, qui ont toutes besoin d'images pour s'exercer, est perturbé à son tour (§ 1).

C'est toujours de l'état de l'imagination que dépend, selon notre auteur, le bon ou le mauvais fonctionnement des autres facultés de l'âme, notamment de la raison et de l'intellect: «En tant qu'il est joint au corps, l'intellect utilise des images pour contempler la vérité, et il peut être trompé de la même façon que l'œil affaibli qui utilise des lunettes de verre pour regarder la chose sensible» (ch. VIII, § 3). Sans doute notre auteur s'inspire-t-il ici des analyses de Albert le Grand, qui soulignait l'importance de l'état des parties du cerveau pour l'exercice des sens internes et des facultés supérieures.

Dans son commentaire du *De anima*, Albert soutient que la partie du cerveau dont se sert l'*imaginatio* (conçue comme simple re-présentation d'espèces sensibles) doit être assez dure et froide pour que les impressions puissent bien s'y conserver. En revanche le siège de la *fantasia* (comme division et composition d'espèces) doit être plus chaud et plus humide, pour que les images puissent circuler aisément et être assemblées et séparées⁹⁹. Albert souligne par ailleurs que comme toutes les autres fonctions organiques l'imagination peut pâtir d'un dérangement physiologique ou d'une lésion de son organe, générant des hallucinations et fictions illusoire qui induisent l'intellect en erreur¹⁰⁰. Mais tandis que

Albert le Grand distingue encore entre l'*imaginatio* (qui reproduit les espèces) et la *fantasia* (qui divise et compose les espèces), Pic ramène tous les sens internes à une seule faculté, l'imagination, elle-même liée à un unique siège ou «organe» (dont il renonce à préciser l'emplacement). En outre Pic, en dépit de la faillibilité de l'imagination, lui conserve un emploi dans la contemplation des vérités suprêmes et même dans l'union à Dieu (ch. XII).

Après avoir rattaché la qualité des fantâmes au tempérament, c'est-à-dire à une certaine proportion entre les humeurs, notre auteur remonte aux différentes causes de la diversité des tempéraments humains: la texture de l'air; la constitution physiologique de nos parents; notre pays ou notre région; notre mode de vie. L'exercice et l'hygiène sont mentionnés comme susceptibles de rectifier les défauts du tempérament issus de ces premiers facteurs:

«En une même région nous voyons un même homme, grâce à de l'exercice, des mets choisis, et autres choses de ce genre, passer de la maigreur à la corpulence, de la tristesse à la gaité, de la somnolence à la vivacité, et inversement [...] » (§ 4).

Pic nomme ces diverses causes du tempérament «les causes proches et particulières qui font la spécificité d'un homme», qu'il distingue du ciel comme «cause universelle et lointaine seulement» (*ibid.*). Ce qui mérite d'être souligné ici, c'est qu'à l'encontre d'une certaine tradition antique anticorporaliste, celle du «corps-prison» ou «corps-tombeau» des pythagoriciens, relayée par le néoplatonisme chrétien et son mépris du corps, notre auteur souligne l'importance 1) de la connaissance du corps; 2) de l'exercice et de l'hygiène corporels: il y va de l'obtention d'un tempérament sain et partant d'une imagination saine, l'un et l'autre étant essentiels au bon exercice de l'ensemble des facultés de l'âme humaine.

Dans le § 5 Pic attribue «les imaginations variées et fausses» aux «choses hors de nous» qui «font changer et varier les sens». La sensation ou perception en effet peut être à l'origine des erreurs de l'imagination: «Dans la mesure [...] où l'imagination suit le sens et est déterminée par lui, il s'ensuit que si le sens varie, l'imagination varie, et que s'il se trompe, elle se trompe également.» Pic reproduit ensuite

quasi à l'identique le passage du *De anima*, III, 3, 428 b 18 sq. sur les erreurs des sens: tandis que la sensation des sensibles propres (tel son, telle couleur, etc.) est très souvent vraie, l'erreur peut survenir dans l'attribution de ces sensibles à un sujet. Aristote prend l'exemple suivant: «qu'il y ait là du blanc ne prête pas à erreur, mais que le blanc soit telle chose ou telle autre, on peut s'y tromper.» La sensation peut être fausse quand elle implique un jugement sur *ce qui* est senti. La sensation erronée est ensuite conservée par l'imagination et reproduite par elle.

La deuxième possibilité d'erreur mentionnée par Aristote et reprise par Pic concerne les sensibles communs qui naissent à partir des sensibles propres, comme la grandeur, la figure, le nombre, le mouvement et le repos. Pic dit que la sensation induit l'imagination en erreur par exemple lorsque nous percevons mal la grandeur d'un objet. L'erreur de perception se transmet à l'imagination: «c'est ainsi que l'imagination estime la grandeur du soleil de deux coudées» (§ 5). De même, si la sensation perçoit un objet comme étant en repos alors qu'il est en mouvement, l'erreur se transmet à l'imagination qui «s'imagine que des choses en mouvement sont en repos, et inversement» (*ibid.*). L'imagination est donc tributaire des erreurs de perception qui impliquent un faux «jugement», c'est-à-dire une composition erronée entre plusieurs éléments, par exemple lorsque telle qualité (le blanc, le mouvement, etc.) est attribuée à tort à tel sujet.

Pic passe très vite sur les erreurs de l'imagination qui dépendent de notre arbitre, se contentant de renvoyer au livre III de l'*Ethique à Nicomaque*. Il détaillera ce rapport entre «l'arbitre» et l'imagination dans le chapitre X. On peut dès à présent citer le passage de l'*Ethique à Nicomaque* auquel Pic fait sans doute allusion. Aristote établit que nous sommes entièrement responsables de nos vices et de nos vertus, et que l'imagination fallacieuse, comme moteur de l'action, ne saurait servir d'excuse au vice. L'imagination d'un faux bien ne peut excuser les auteurs d'actes injustes, puisque chacun est «cause en quelque façon de sa *phantasia*» (III, 7, 1114 b3). Afin de rendre chacun responsable de ses actes, Aristote rend chaque agent responsable de sa *phantasia*. Reste à savoir comment se rendre responsable de la *phantasia*. Comment acquérir volontairement de «bonnes» représentations? Comment faire pour que notre imagination ne nous

induisse pas en erreur sur la nature du bien? Il revient à Jean-François Pic de la Mirandole d'examiner de manière systématique, à partir du X^{ème} chapitre de son traité, les solutions possibles à ce problème.

Les § 6 et 7 du chapitre concernent la seconde cause spirituelle des erreurs de l'imagination : les mauvais anges. Tandis que Dieu et les bons anges affectent notre imagination des événements futurs, les mauvais anges s'emparant de notre imagination sont à l'origine des fausses prophéties. Cette théorie provient entre autres auteurs d'Avicenne. Au chapitre VI de son *De anima* par exemple, Avicenne soutient que l'esprit divin peut transmettre de nobles vérités à l'homme qui, par son «imagination», les «symbolise» en images et en mots. S'il s'agit de vérités concernant l'avenir, ce type d'expérience peut être nommé «inspiration prophétique».

Jean-François reprend cette théorie pour rendre compte des erreurs de l'imagination dans le domaine de la prophétie. De même que l'imagination humaine peut être inspirée par Dieu ou par de bons anges, elle peut l'être par de mauvais anges : « En plus des images des choses futures, les bons anges forment en nous les images des choses présentes, et celles qui servent à remplir les devoirs de la vie ; les mauvais anges font la même chose, mais cette fois les images sont le plus souvent mauvaises » (§ 7). Cette théorie sert d'une certaine manière à atténuer la culpabilité des faux prophètes : « Les pseudo prophètes sont l'œuvre des mauvais anges » (*ibid.*)

On serait tenté de lire ce passage comme un plaidoyer posthume en faveur de Savonarole, maître et ami de Jean-François, condamné en 1498 au bûcher pour ses fausses prophéties. L'imagination du faux prophète étant sous le contrôle de mauvais anges extrêmement rusés, celui-ci, victime d'un piège très habile, ne peut être tenu pour entièrement responsable de ses visions et de ses propos. Les mauvais anges en effet conseillent parfois le bien pour gagner notre confiance, avant de nous piéger d'autant plus facilement et cruellement :

«Lorsqu'ils semblent parfois conseiller le bien, ils adoptent en fait une ruse très habile : une fois que nous leur avons fait confiance, ils peuvent ensuite nous tourner plus facilement en ridicule et nous piéger d'une manière plus cruelle» (*ibid.*).

Cependant, il faut atténuer la valeur d'excuse qu'on pourrait reconnaître à ce passage. En effet notre auteur, dans le chapitre XII, montre qu'il existe des solutions pour contrer l'influence des mauvais anges et libérer notre imagination de leur emprise. Ce qui nous paraît original de la part de Jean-François, c'est précisément ce souci de proposer une solution concrète contre chaque cause d'erreur de l'imagination. A l'instar d'Épicure dans la *Lettre à Ménécée*, notre philosophe prescrit pour chaque type de problème un « remède » spécifique, à la portée de l'homme, qui nous place devant notre responsabilité. Les analyses vont dans le sens d'une responsabilisation de l'homme par rapport aux erreurs qui affectent son imagination, l'idée maîtresse – et optimiste – du traité étant que l'homme peut assurer sa dignité et son salut en parvenant, par divers moyens, au contrôle de cette puissance : ce contrôle « est en notre pouvoir », déclare Pic au chapitre IX.

Les causes possibles des erreurs de l'imagination ayant été présentées, il convient à présent d'étudier les remèdes dont nous disposons pour conjurer l'erreur et assurer notre salut. L'enjeu des analyses est désormais d'établir les conditions d'un usage salutaire de l'imagination.

Troisième partie: l'imagination salutaire (ch. IX-XII).

Ch. IX: Comment l'on peut corriger et soigner la maladie et la fausseté de l'imagination qui provient du tempérament du corps et des objets des sens.

Dans le premier paragraphe, Jean-François complète son analyse des différentes manières dont le tempérament peut perturber l'imagination. Le tempérament détermine en premier lieu, comme on l'a vu, l'état de l'organe auquel s'applique l'imagination. Le déséquilibre des humeurs (sang, phlegme, bile jaune, bile noire ou mélancolie) entraîne un déséquilibre des qualités fondamentales (chaleur, froideur, sécheresse, humidité), qui conditionne à son tour l'état de l'organe (trop sec, trop humide, etc.):

«Les maladies et défauts de l'imagination qui tiennent au tempérament proviennent d'un excès de sécheresse, d'humidité, de chaleur ou de froideur de son organe -d'un seul de ces phénomènes ou de la combinaison de plusieurs» (§ 1).

Si par exemple l'organe est trop sec l'imagination «ne parvient pas à retenir les images de choses», s'il est trop humide et si l'espèce s'imprime trop fortement en lui, «l'imagination se fixe plus qu'il ne faut sur une trace». L'imagination est alors desservie par son organe qui ou bien retient trop les images (l'imagination a dès lors du mal à «passer d'une image à une autre»), ou bien ne les retient pas assez (la réactivation des espèces sensibles est alors compromise).

Mais le déséquilibre des humeurs peut agir également sur les affects, qui conditionnent eux aussi le fonctionnement de l'imagination: «Le divers mélange des humeurs rend l'homme tantôt démesurément triste, tantôt plus gai que de raison, tantôt vif à l'excès, tantôt trop apathique» (*ibid.*). En quoi l'excès de tristesse, de gaieté etc. entraîne-t-il un dysfonctionnement de l'imagination? En ce que l'imagination, qui se met au service de l'affect dominant en l'«attisant», comme on l'a vu au

chapitre VII, «renverse la raison» (§ 2). Dès lors qu'elle n'est plus au service de la raison, l'imagination, décuplant l'intensité des affects, compromet la maîtrise de soi, et fait déchoir l'homme de sa dignité pour le changer en «bête brute» (chapitre VII, § 1).

Les affects faussent encore l'exercice de l'imagination de la manière suivante. Lorsque nous sommes très affectés par une chose, notre imagination emploie tout son effort «à caresser son reflet ou son image, en négligeant tous les autres objets» (§ 1). L'auteur décrit ici le phénomène de l'idée fixe, qui compromet l'adaptation de l'individu à son milieu en concentrant toute son attention sur un seul objet. À l'inverse, une curiosité excessive de plusieurs choses a pour effet la fluctuation permanente de l'esprit, qui compromet cette fois sa capacité de concentration : «L'esprit, tendu par la curiosité excessive qu'il a de plusieurs choses, explore tantôt une image, tantôt une autre, sans relâche et impétueusement.» (*ibid.*)

Le deuxième et le troisième paragraphe proposent des remèdes à ces dysfonctionnements de l'imagination. Concernant les perturbations d'origine purement physiologique, notre auteur emprunte ses solutions aux médecins de l'antiquité :

«Les maladies qui viennent du tempérament du corps sont à soigner par des moyens corporels, qui contrarient la nature de la maladie, de façon à ce qu'un tempérament s'humidifie s'il est trop sec, s'assèche s'il est trop humide, se réchauffe s'il est froid et se refroidisse s'il est chaud, jusqu'à ce que, grâce aux conseils et à l'œuvre des médecins, il retrouve l'équilibre nécessaire» (§ 2).

Concernant les perturbations de l'imagination «qui proviennent de l'habitude et des affects», Pic emprunte sa solution à Jean Gerson¹⁰¹. Si l'imagination est fixée sur une seule idée, il faut l'inciter à se tourner vers d'autres objets, et à l'inverse, si l'imagination est trop inconstante, il faut lui imposer «une image seule ou quelques unes» pour la stabiliser. C'est toujours en contrariant l'excès qu'on rétablit l'équilibre : «De la même manière, si quelqu'un est trop triste, on doit le soigner en l'inclinant à la gaieté, s'il est trop gai, en l'inclinant à la tristesse», etc. (§ 2). Mais notre auteur ne se contente pas de reproduire ces solutions traditionnelles.

Dans le troisième paragraphe, il avance sa propre solution à la correction de l'imagination (l'exposé de cette solution se poursuivra dans les chapitres ultérieurs). Le problème se précise : vers quelles images tourner l'imagination pour atteindre « la juste mesure » ainsi qu'une vie « bonne et heureuse » ? Pic reprend la métaphore des lunettes employée dans le chapitre précédent : de même que la vue est faussée par des lunettes colorées, de même le bon usage de l'intellect est compromis par des fantômes impurs. Or l'impureté des fantômes dépend des mauvais affects : c'est d'eux que « procède l'imagination fautive, elle qui affaiblit et pervertit un jugement qui, sans cela, serait correct ». Il faut donc « se dépouiller des affects trop nombreux et mauvais pour en endosser de bons et en petit nombre » (§ 3).

Pour substituer aux mauvais affects les bons, il faut que l'imagination se tourne vers certaines images. Pour l'instant notre auteur en propose deux, citées dans le titre de son livre *De morte Christi et Propria Cogitanda* (1496) : l'image de la mort du Christ et celle de notre propre mort. Ces images ont pour effet d'engendrer de bons affects : l'image de la mort du Christ « incitant à l'amour », l'image de notre propre mort incitant « à la crainte ». En d'autres termes, l'imagination éclairée par la foi chrétienne peut remplacer un affect par un autre en s'orientant vers certaines images. Dans son *De morte Christi* Jean-François Pic écrivait en effet : « Sur la base de cette constante imagination du Christ, qui nous a dispensé tant de biens par sa mort, naît et s'embrace notre amour pour lui. »¹⁰² Notre auteur explicite ce bon usage de l'imagination, génératrice de bons affects, dans les trois derniers chapitres du *De Imaginatione*.

Il termine son chapitre IX en proposant une solution aux erreurs de l'imagination liées à la perception sensorielle. Pic semble dire ici que la perception sensorielle erronée provient elle-même d'un jugement effectué par l'imagination. Il attribue une sorte de jugement à l'imagination, c'est-à-dire une composition entre plusieurs espèces sensibles constituant la perception (opération qu'Aristote et la majorité des auteurs du moyen-âge réservaient au sens commun). En termes modernes, nous dirions que la perception, en tant qu'elle implique un jugement ou une composition, suppose l'opération synthétique de l'imagination. On peut souligner que s'opère ici, par l'attribution à

l'imagination de la fonction ordinairement réservée au sens commun, un glissement dont les effets se feront sentir jusque chez Kant: l'imagination, comme puissance de composition ou de synthèse des espèces sensibles, dérive moins de la perception qu'elle ne la rend possible.

Ainsi les erreurs perceptives, selon Pic, viennent-elles d'une mauvaise composition entre «sujets» et «sensibles communs». On peut penser à l'exemple du soleil cité précédemment. Notre imagination relie à tel «sujet» (le soleil), tel sensible commun (courte distance), produisant l'illusion perceptive que le soleil est proche. Il faut donc enlever à l'imagination cette fonction de composition entre sujets et sensibles communs: «s'il s'agit de juger des sujets et des sensibles communs, qu'elle [l'imagination] se retire, car avec ou sans l'aide du sens elle sera fallacieuse» (§ 3). On peut supposer que notre auteur entend réserver le jugement «des sujets et des sensibles communs» aux puissances supérieures de l'âme (la raison et l'intellect), qui doivent se substituer aux compositions spontanées et erronées de l'imagination.

Ch. X. Comment remédier aux maux de l'imagination qui dépendent de notre arbitre en utilisant la raison.

Dans ce chapitre Pic montre comment la raison permet de «remédier aux maux de l'imagination», avant de s'attacher, dans le chapitre suivant, à l'usage salvateur de l'intellect. Il convient avant tout de spécifier ce qu'il entend par «raison». La raison est la faculté du «raisonnement» ou encore la faculté de «discourir». Comme telle elle a besoin de fantasmes pour s'exercer, donc du concours de l'imagination. Dans le chapitre IV Pic écrit que l'imagination «propose et sert [les ressemblances des choses] à la raison lorsqu'elle discourt» (§ 2), et il y insiste dans le chapitre V: «il est nécessaire que celui qui raisonne et intellige [...] contemple des fantasmes» (§ 3). La raison, comme l'intellect, a besoin de fantasmes pour s'exercer, mais contrairement à l'intellect elle accède à la connaissance vraie médiatement, par le détour de la discursivité, tandis que l'intellect

accède au vrai immédiatement, par intuition. Ce point est précisé au § 2 du chapitre XI :

« [La raison] a pour fonction de discourir et de raisonner au moyen des images des choses, en vue d'atteindre la connaissance du vrai, tandis que l'intellect connaît les simples caractères des choses par intuition. »

Puisque l'imagination rend possible l'exercice de la raison, il ne saurait être question de chasser l'imagination par la raison, comme le préconisait le *De spiritu et anima*, mais bien plutôt de corriger l'imagination fallacieuse, au service du corps et des mauvais affects, au moyen de l'imagination soumise à la raison. La raison n'est pas censée nous libérer de l'imagination, mais seulement « de toute espèce de dommage de l'imagination en général » (ch. X, § 1).

Pic montre à travers l'exemple de la mort comment la raison permet de corriger l'imagination « dérégulée », source de faux jugements, en la réorientant. Tous les hommes voient la mort comme un mal parce qu'ils « l'imaginent atroce » ou encore, selon l'expression d'Aristote, comme « la pire des choses terribles ». Ainsi la mort est-elle « estimée terrible parce que l'idée de la mort engendrée par la fantaisie est terrible » (§ 2). Non soumise à la raison, l'imagination compose une image terrifiante de la mort, engendrant « tristesse et douleur ». Elle anticipe non seulement « les peines et les tourments qui d'ordinaire précèdent la mort », mais encore « ceux qui la suivent ». La raison permet de réorienter l'imagination en démontrant que séparée du corps par la mort, « l'âme libérée se réjouit si elle a bien agi en cette vie ». Éclairée par la raison, l'imagination s'emploiera alors à concevoir les réjouissances qui sanctionnent logiquement une vie vertueuse, et agira comme un stimulant positif (voir infra § 7, et le chapitre XII).

On observe que les raisonnements mobilisés par Pic dès le second paragraphe combinent culture païenne et religion chrétienne : l'idée que la connaissance de la nécessité conjure la tristesse vient des Stoïciens, en revanche l'idée que la nécessité de la mort tient au décret de Dieu et au péché originel vient du christianisme. Notre auteur n'hésite pas à conjuguer des thèses appartenant à des courants de pensée opposés : l'idée que « le corps décomposé ne sent rien » est bien invoquée par Épicure pour conjurer l'angoisse de la mort, mais le même Épicure

rejette catégoriquement l'idée, invoquée par Pic, d'une survie (joyeuse) de l'âme (bonne) après la mort.

Ce qui est frappant dans ces analyses et dans celles qui suivent, c'est que notre philosophe fait feu de tout bois pour conjurer «l'imagination fallacieuse». L'enjeu n'est plus d'évaluer tel ou tel courant de pensée, d'argumenter en faveur de l'un ou de l'autre, mais de mobiliser tous les arguments possibles, d'où qu'ils viennent, pour contrôler l'imagination. Tout se passe comme si la puissance de l'ennemie (l'imagination dévoyée, qui risque de nous faire chuter dans la bestialité) justifiait la mobilisation, sous un même drapeau, des forces les plus disparates, voire même les plus opposées, l'essentiel étant que ces forces s'unissent pour contrecarrer la puissance de l'imagination perverse (« au service des sens» et des «mauvais affects»).

Ainsi notre auteur enchaîne-t-il des arguments de sources très diverses. Il cite son oncle pour soutenir que la mort s'étend au long de notre vie terrestre, et que la vraie vie commence après la mort du corps (§ 3). Il s'autorise des stoïciens pour souligner que la mort étant comprise dans la définition de l'homme, il est vain de s'en affliger (§ 4). Il mobilise des arguments augustiniens pour réfuter l'idée selon laquelle le Christ lui-même aurait craint la mort (§ 5). Il revient aux Stoïciens, et plus précisément à Épictète, pour avancer: 1) que c'est l'opinion consécutive à l'imagination qui inflige la douleur; 2) que la raison, en saisissant la nécessité des événements, nous aide à la surmonter (§ 6). Il mobilise ensuite des arguments visant à nous détourner de la recherche de la volupté sensuelle. Aristote est cité pour avoir indiqué les limites de la concupiscence, mêlée de douleur et incapable de procurer une satisfaction durable. Suit un exposé des règles inventées par son oncle Jean Pic de la Mirandole «pour vaincre les voluptés». Parmi ces règles figure celle qui consiste à «nous mettre sous les yeux» les «châtiments des sens» et les «récompenses éternelles» (§ 7).

On trouve ici un emploi positif de l'imagination, qui sert à «nous représenter» ce qui nous attend après cette vie. L'imagination contribue ainsi à la conversion du désir, qui se détourne des attraits charnels pour aspirer aux «récompenses éternelles» qui suivent la vertu. A quoi s'ajoute un second usage positif de l'imagination, celui de

rendre présent à l'esprit l'exemple du Christ et de « ceux qui l'ont suivi ». Ces exemples « semblables à des armes spirituelles » servent à vaincre les voluptés. Cette fonction positive de l'imagination avait déjà été exposée dans le *De morte Christi*: « Il vaut vraiment la peine que l'image du Christ réside toujours en notre esprit, image grâce à laquelle nous repoussons l'ennemi qui nous menace, tel un soldat rapide toujours à son poste [...] »¹⁰³. L'idée intéressante est qu'on ne peut vaincre l'imagination que par l'imagination : on ne peut chasser les mauvaises images, au service de la volupté charnelle, que par d'autres images (celles des châtements et des récompenses, celle du Christ sacrifié et celles des saints comme modèles d'action vertueuse).

Le § 8 montre comment l'analyse rationnelle d'une situation permet de conjurer l'imagination trompeuse. Face à une injustice infligée par autrui, l'imagination nous suggère de rendre l'injustice, « et telle une trompette donnant l'assaut, elle excite tout notre sang et nos entrailles à la vengeance ». Notons l'enchaînement causal : l'imagination chauffe le sang, ce qui attise l'affect au point de menacer l'usage de la raison. La raison peut cependant stopper le désir de vengeance en enquêtant sur la nature de l'acte ressenti comme une injustice. Si après enquête, il s'avère que l'acte est justifié, « tu dois donc aimer son auteur et non le haïr », et s'il s'avère injuste, reste à examiner s'il a été commis « par ignorance ou par malice ». Dans le premier cas, le pardon est assez facile. Dans le second cas, la vengeance demeure inutile puisque son auteur, « en plus du châtement divin qui l'attend, s'est déjà puni lui-même », étant entendu que, d'après Augustin, « tout esprit déréglé est à lui-même sa propre punition ». L'ennemi mérite dans les deux cas davantage notre commisération que notre vengeance. Et le sentiment de compassion généré par l'enquête rationnelle permet de chasser l'imagination d'une vengeance réjouissante.

Au § 9, la distinction aristotélicienne entre la substance et l'accident est utilisée pour défendre le même argument, contre le désir de vengeance. La perversion de celui qui nous inflige l'injustice étant un accident, non une substance, il est absurde de « haïr toute la substance d'un homme [...] à cause d'un simple accident ». Une fois de plus, on voit comment deux auteurs pourtant opposés, Augustin et Aristote, sont unis dans une même trame argumentative contre l'imagination dévoyée.

Ce qui est original encore une fois, c'est le fait d'orienter tous les textes cités, païens ou chrétiens, sur la seule question de l'imagination. Tous les passages mobilisés par notre auteur, dont la grande majorité ne concernent pas directement l'imagination, sont récupérés en vue d'assurer le contrôle de cette puissance. On assiste dans ce chapitre à un formidable processus de réappropriation des divers courants de pensée à la lueur d'une problématique qui, elle, nous paraît neuve : par quels moyens réformer notre imagination, en vue d'assurer notre dignité d'homme ? Puisqu'il s'agit de « mettre toutes nos forces à contribution pour [...] refouler les fantasmes qui refusent d'obéir à la raison » (§ 10), tout argument, pour peu qu'il soit fort et qu'il favorise cette victoire de la raison, reçoit une validité. En d'autres termes, la pertinence d'un argument tient moins à son auteur et au contexte de son apparition qu'à son efficacité dans la lutte contre l'imagination dévoyée.

La dernière citation du chapitre X est un parfait exemple de ce processus de réappropriation, par lequel Pic détourne au besoin les textes de leur sens initial. Il cite Luc 11, 21 : « Quand un homme en armes courageux garde sa maison, tous ses biens sont en paix ». Cette citation lui sert à illustrer la thèse selon laquelle la raison vigilante, refoulant les fantasmes importuns en s'armant de bonnes pensées, assure la tranquillité de l'esprit. En réalité le passage de Luc a un autre sens, et la citation faite par Pic est tronquée. En effet, la suite de la phrase est tronquée : « [...] mais qu'un homme plus fort que lui survienne et le batte, il lui enlève l'armure en laquelle il se confiait et distribue ses dépouilles. » D'après le contexte, la phrase complète de Luc veut dire que Dieu, le plus fort, a battu les démons, et que le royaume de Dieu s'est substitué sur terre au royaume des démons. On voit donc que Pic n'hésite pas à infléchir nettement le sens d'un texte afin de servir son objectif, qui est de munir la raison de tous les arguments susceptibles de contrarier l'imagination fallacieuse.

Cependant, comme en atteste le début du chapitre XI, Pic doute de l'efficacité de la seule raison contre la puissance de l'imagination. L'imagination en effet « peut tromper et décevoir la raison » (§ 2). Il convient donc de mettre également à contribution une puissance supérieure à la raison, l'intellect, pour mieux contrôler l'imagination.

Ch. XI. Où l'on montre que contre les maux de l'imagination qui dépendent de notre arbitre les considérations de l'intellect apportent le meilleur soutien, et comment cela peut se faire aisément.

Pic nous montre dans ce chapitre que l'intellect, qui contemple les espèces intelligibles pures et simples sur la base des fantasmés offerts par la fantaisie, permet à l'âme humaine (tout pendant qu'elle intellige) de se libérer des puissances corporelles. Par l'usage de l'intellect en effet notre âme «trouve le repos» (§ 1). Par lui nous devenons «semblables aux anges» (§ 3), c'est-à-dire à des êtres sans corps organique, libérés des désirs charnels¹⁰⁴. On notera toutefois que l'intellect humain a besoin de l'imagination pour nous libérer d'elle, puisque c'est sur la base de ses fantasmés qu'il accède à la contemplation des espèces intelligibles. C'est une fois de plus en s'appuyant sur l'imagination que l'homme parvient à conjurer les dangers qui en émanent.

En effet, qu'est-ce que l'intellect? C'est «la plus pure et la plus haute des puissances de l'âme» (§ 1), qui «connaît les simples caractères des choses par intuition» (§ 2). Son usage est «plus propre aux anges» qu'aux hommes, et nous rapproche du mode de connaître divin, en tant qu'il est immédiat et non discursif (*ibid.*). En d'autres termes par l'intellect l'homme s'élève au-dessus de sa condition initiale puisqu'il connaît comme les anges connaissent. L'homme, lorsqu'il intellige, se rapproche des créatures désincarnées et se libère des tentations et des erreurs issues de l'imagination charnelle: par l'intellect en effet nous devenons de «très purs esprits» (§ 3).

Cependant si l'intellect humain intellige comme les anges, les conditions de son exercice lui sont bien spécifiques. Au chapitre IV Pic écrit que l'imagination sert les «ressemblances des choses» à l'intellect «lorsqu'il contemple» (§ 2), et il précise ce point au chapitre V: après avoir retenu en soi les espèces des choses, l'imagination «les offre plus pures à l'intellect agent qui, les illuminant de sa propre lumière, en abstrait les espèces intelligibles qu'il rapporte à l'intellect possible, lequel, par suite, est informé et parachevé par elles» (§ 1). L'intellection humaine résulte donc d'un processus complexe nécessitant l'intervention de l'imagination. Celle-ci livre à l'intellect agent les

images des choses (des hommes, des plantes, etc.), desquelles l'intellect agent abstrait les particularités pour ne retenir que les caractères communs, c'est-à-dire le concept ou l'espèce intelligible constitutive de telle ou telle classe d'étants (l'essence de homme, de la plante, du triangle, etc.). Après quoi l'intellect agent illumine ou informe l'intellect possible à partir de ces espèces intelligibles. L'intellect possible connaît donc immédiatement, par intuition, les espèces intelligibles que l'intellect agent lui transmet, et que Pic nomme au chapitre XI «les simples caractères des choses» (§ 1). On voit donc comment l'imagination, utilisée dans l'optique de saisir les essences des choses, contribue à nous détourner du monde corporel, particulier, changeant, pour nous tourner vers le monde intelligible stable des essences.

Pour conjurer les erreurs de l'imagination, l'intellection est supérieure à la raison discursive : tandis que cette dernière, comme composition de concepts, laisse place à l'erreur (« il arrive que la raison même se trompe », § 3), l'intellection, comme acte simple, est « éloigné de la faute et de l'erreur » (§ 2). Cependant, si la contemplation intellectuelle des essences nous détourne des erreurs et des tentations de l'imagination, reste que nous ne pouvons passer notre temps à intelliger. Qu'advient-il de l'homme lorsqu'il n'intellige pas, lorsqu'il est pris dans les affaires de la vie courante ? En quoi l'usage de l'intellect peut-il encore lui servir à conjurer les mauvaises passions et les « mouvements inconsidérés » de la « fantaisie » ?

La réponse est donnée dans le § 4 du chapitre. L'intellect, qui est « la plus haute tour de notre esprit », doit effectuer un travail de discernement permettant 1) de « discerner [...] les passions dont le mouvement nous pousse à agir » ; 2) de discerner parmi elles les mauvaises passions, engendrées par de mauvaises images, des bonnes passions, engendrées par de « bonnes imaginations ». Bien que la passion soit un « mouvement irrationnel de l'âme », toute passion n'est pas cependant à éviter selon Pic : la crainte des enfers, l'espérance des récompenses, l'amour de Dieu sont décrites dans le chapitre XII comme des passions positives, qui nous engagent à faire le bien.

Une fois « découvertes », par le « regard » de l'intellect, les « bonnes imaginations » (les images des enfers et du paradis, l'image de la mort

du Christ), qui «engendrent de bonnes passions» (la peur du châtement, l'espoir de récompense, l'amour du Christ), «il ne nous reste plus qu'à les suivre» (ch. XI, § 4). L'intellect contribue enfin à la maîtrise de l'imagination en tournant notre esprit «vers quelque bon objet», c'est-à-dire vers certaines notions telles que «la mort du Christ», et «la nôtre propre». Si nous «dirigeons la pointe de notre esprit» vers l'essence de la mort du Christ et de notre propre mort, à l'appui des images de la Passion fournies par les Écritures, nous serons à même de nous libérer des mauvaises imaginations et des mauvaises passions, animés par l'amour du Christ et l'espoir d'une autre vie. Picdéveloppe cette thèse dans son dernier chapitre, mais en montrant que la lumière de la foi, «plus haute et plus puissante» encore que celle de l'intellect humain, constitue le meilleur allié pour contrôler l'imagination.

Ch. XII. De quelle manière il faut prévenir les maux de la fantaisie qui viennent du ministère des mauvais anges, et comment il faut conjurer toutes les imaginations à la fois obscures et malsaines par la seule lumière de la foi chrétienne et l'unique secours de la prière.

L'originalité de Pic consiste à penser, à chaque étape de l'élévation intérieure de l'âme humaine, un concours positif de l'imagination. C'est à présent comme alliée de la foi que l'imagination confère à l'âme humaine le maximum de sa puissance et de sa vertu. La lumière de la foi, qui nous est dispensée par Dieu, est en effet «la plus puissante, et supérieure à toute force humaine» (§ 2). On peut mesurer cette puissance par ses effets : maints hommes qui avaient la foi en Jésus-Christ, et qui ont été tués en son nom, ont manifesté des signes d'allégresse «au milieu même des supplices». La lumière de la foi permet de pallier la faiblesse de l'intellect humain, qui est malgré tout «le dernier du genre des intelligences», derrière les anges et derrière Dieu. Elle nous permet de voir les choses auxquelles la raison ou «la lumière naturelle n'atteint pas elle-même» (§ 2). Elle manifeste «les vérités des Saintes Écritures inaccessibles à la lumière naturelle» (§ 3). Et à la lueur des vérités

qu'elle nous manifeste, « la fantaisie elle-même trouve un emploi non moins délectable que salutaire. » (§ 2)

Notre auteur insiste fortement sur ce concours et cette conivence entre la foi et l'imagination: la lumière de la foi est pour l'imagination « d'une grande utilité ». Elle « soutient » l'imagination, elle la « conduit comme par la main ». Elle manifeste les vérités « d'une manière tout à fait adaptée à la puissance imaginative », lui rendant toutes ces vérités « faciles à concevoir et faciles à retenir. » C'est sur la base de ces vérités révélées « conçues par l'imagination » (§ 3) que les enfants résistent aux tentations, et c'est à l'aide « de ces mêmes images » que les adultes résistent « à l'ambition, à l'avarice et autres vices » (§ 4).

Tandis que la raison humaine est dépassée par les vérités révélées telles que la création *ex nihilo*, l'incarnation, la résurrection, les miracles (qui peuvent lui paraître contradictoires, incompréhensibles, etc.), tandis que la lumière de notre intellect est trop faible pour y accéder, l'imagination quant à elle s'accorde parfaitement avec ces vérités. L'imagination parvient à voir et à faire voir ce que la raison et l'intellect sont incapables de voir et de comprendre. « Inaccessibles à la lumière naturelle », les vérités des saintes Écritures sont en revanche « adaptée[s] à la puissance imaginative » (§ 3). L'imagination se voit dès lors investie d'un rôle extrêmement important. A l'appui des Écritures saintes et guidée par la lumière divine de la foi, elle a en charge de présenter à l'âme, sous forme de tableaux suggestifs, les vérités indispensables à la conversion et au salut. La force des Écritures, semble nous dire Pic, tient précisément à leur caractère imaginable.

Notre auteur souligne la fonction pédagogique décisive de l'imagination, qui contribue bien plus efficacement que la raison à détourner l'enfant du péché, et ce par plusieurs moyens. 1. A partir des informations « éparses dans les Saintes Écritures », l'imagination compose les images de l'enfer et du paradis. Seules ces « bonnes » images détournent les enfants des « mauvaises » :

« De là vient que les enfants sont réjouis par les unes [par les images de paradis], affligés et terrifiés par les autres [celles de l'enfer], mais par les unes et les autres, qui sont de la plus haute importance, ils sont exhortés et détournés des mauvaises images » (§ 3).

Et Pic ajoute que ces images stimulantes et dissuasives sont « ce qui a le plus de force » pour imprégner les enfants de « la vraie religion ». La force de l'imagination tient à son pouvoir de persuasion supérieur, elle qui réussit là où les « raisonnements » échouent, comme le confirme la suite du texte. De manière générale l'originalité du chapitre consiste à montrer qu'en un sens, dans l'optique de la conversion, l'imagination est supérieure aux facultés dites supérieures de l'âme (la raison et l'intellect).

2. Le second usage positif de l'imagination est l'invention d'« histoires » ayant une valeur pédagogique. Des parents pieux jettent des pommes aux enfants du haut du toit et leur racontent que c'est Dieu qui les leur envoie, ce qui a pour effet d'« animer [les enfants] de dévotion envers Dieu » (§ 3). Pic dit avoir mesuré l'effet positif de « ce genre d'histoires » sur son propre fils : il a dédaigné les séductions des « vaines imaginations », s'est affermi dans l'espérance de monter au ciel grâce à « ces choses qu'il avait conçues par son imagination ». L'imagination est plus efficace que la raison dans la mesure où elle émeut et marque davantage : « les enfants sont infiniment plus émus par ce genre d'imaginaires que par les persuasions et les raisonnements, quels qu'ils soient, dont ils ne sont nullement capables » (*ibid.*)

3. Les images choc, dirions-nous aujourd'hui, sont invoquées comme remèdes contre toute velléité de violence. Ces images ont d'après Pic un impact bien plus grand sur les enfants que l'enseignement des commandements divins. « Si l'image d'un homme ensanglanté, cruellement blessé et mis en pièces s'insinue dans leur imagination », les enfants seront bien plus sûrement détournés de commettre un crime qu'ils ne le seraient par « le commandement de Dieu », par l'enseignement de « la loi divine » interdisant de tuer quiconque (*ibid.*).

Cette pédagogie axée sur l'imagination, plus efficace que « les raisons des philosophes et les exhortations des théologiens » (§ 4), conserve toute sa valeur dans les âges supérieurs de la vie. « Ceux qui sont dans la fleur de leur jeunesse et ne sont pas encore dépouillés entièrement des imaginations bestiales [...] peuvent facilement remédier aux fantasmes voluptueux, les modérer et même les éliminer,

s'ils conçoivent les images des choses que nous avons mentionnées», à savoir les récompenses et les châtements à venir. Pour résister aux vices, «les hommes mûrs et les vieillards peuvent s'aider de ces mêmes images, et d'autres aussi bien qui leur sont plus propres» (*ibid.*). L'imagination intervient alors pour «mettre à l'esprit» un certain nombre de tableaux détournant du mal et encourageant au bien: le pécheur tyrannisé par ses désirs, la vanité de cette vie, la figure passagère de ce monde, la mort future, le jugement dernier, et «les autres choses transmises par les Saintes Écritures». L'imagination, en présentant ces tableaux, remplace les mauvaises passions telles que l'«ambition des honneurs et la soif de l'or» (*ibid.*), par les bonnes (l'amour du Christ, la crainte et l'espérance à l'égard de notre vie post-mortem).

Elle engendre encore de bonnes passions, en nous mettant à l'esprit des exemples de saints hommes à imiter (§§ 6 et 7). Dans le *De imitatione* (1512), Pic soulignera le rôle décisif de l'imagination dans l'imitation, ici distinguée de la «singerie» (§ 6). Imiter n'est pas copier une chose ou une personne mais se régler sur l'«espèce» idéale de cette chose ou de cette personne. L'imagination sert en l'occurrence à concevoir ce qu'idéalement tel saint ferait dans telle situation critique, ainsi que les passions qui, «pensons-nous» (*ibid.*), seraient alors les siennes. Comme le précise le *De imitatione*, l'imagination propose à l'imitation une «espèce pensée»: «excogitata speciem». C'est moins l'objet visible lui-même qui tient lieu de modèle (telle œuvre, telle personne) que sa version idéalisée, intérieure à notre âme, manifestée par notre imagination¹⁰⁵.

Dans cet effort de contrôle de l'imagination fallacieuse au moyen de l'imagination éclairée, l'aide divine nous accompagnera «si nous ne tarissons pas de prières adressées au Christ, le médiateur entre les hommes et Dieu» (§ 7). L'imploration de l'aide divine contribue ainsi à la phase ultime de l'édification de l'âme, permettant «à l'imagination de monter elle aussi jusqu'à Dieu, autant que sa nature corporelle le lui permet» On retrouve ici une thèse développée par Synesius: bien qu'alourdie par son lien à la matérialité, l'imagination peut devenir légère et éthérée si l'âme a été purifiée par une initiation à la «philosophie scripturaire» (*De Insomnis*, 5).

L'accès de l'imagination à Dieu coïncide selon Pic à la diffusion de l'amour divin à notre cœur et à notre chair. Quel emploi l'imagination trouve-t-elle ici? Dans la phrase de David: «Mon cœur et ma chair ont été transportés de joie auprès du Dieu vivant», la chair désigne selon Pic «la faculté sensible et principalement la puissance imaginative» (§ 8). En d'autres termes l'imagination, avec le cœur, est le siège de la joie dont Dieu nous affecte. En affectant notre imagination, Dieu nous abreuve de «son torrent de volupté» et met fin à notre soif des choses terrestres. La régénérescence de l'âme humaine passe donc par l'imagination comme lieu de diffusion de la délectation divine. Ce passage étaye ce qui a été avancé à la fin du § 2: grâce à la lumière de la foi, «la fantaisie elle-même trouve un emploi non moins délectable que salutaire.» L'imagination éclairée et purifiée par les Écritures devient donc ultimement le lieu même de la délectation suprême qui couronne une vie vertueuse, rendue possible par un bon usage des images.

Conclusion

A quel titre le *De imaginatione* est-il un ouvrage original? Au premier abord, on serait tenté de mettre en cause son originalité supposée. Des auteurs antérieurs n'ont-ils pas proposé les mêmes solutions au problème du maintien de la dignité humaine et du salut de l'âme? Prenons par exemple *Le repos religieux* de Pétrarque, qui date de 1347. Au problème du contrôle des «mauvais désirs», dont l'enjeu n'est rien de moins que le «salut de l'âme», Pétrarque propose les solutions suivantes: il faut demander à l'âme «de monter la garde sur le seuil, et [...] de repousser ces bataillons de fantômes qui veulent en forcer l'entrée [...] ; les armes qui en décident sont [...] : le bon emploi de la vie, *la méditation de la mort*, l'abattement du corps, l'humilité de l'âme, l'attention et la vigilance du regard, l'éloignement des femmes, la sévérité du vêtement, *le souvenir de la Passion du Christ*, *l'attente du Jugement*, *la peur de l'enfer*, *l'espérance de la vie éternelle.*» Pétrarque

invoque encore *les exemples de vie des saints*, la «*prière fidèle du soir*», la considération de la «*brièveté de la vie*», des «*supplices et récompenses éternels*»¹⁰⁶.

Le *De imaginatione* propose assurément les mêmes armes pour contrôler les désirs et assurer le salut de l'âme. Mais son originalité consiste précisément à utiliser la force de l'imagination dans la mise en œuvre de chacune de ces solutions. Pic nous montre que c'est chaque fois au gré d'un certain usage de l'imagination que l'homme parvient, pour reprendre l'expression de Pétrarque, à «repousser les bataillons de fantômes». Tandis que Pétrarque entend chasser les fantômes, sans distinction, de l'âme humaine, Pic entend faire jouer les bons fantômes (édifiants) contre les mauvais (ceux qui risquent d'entraîner notre chute). Cette exploitation systématique de l'imagination dans le contrôle des passions et dans l'édification progressive de l'âme humaine nous semble être l'un des apports les plus neufs du *De Imaginatione*. L'idée nouvelle est que l'homme décide de ce qu'il devient par l'usage qu'il fait de son imagination. Jean-François Pic de la Mirandole nous apprend qu'en elle se joue notre destinée. Montaigne le premier, et au siècle suivant Malebranche et Pascal, sauront donner à cette idée toute sa vigueur, chacun à sa manière.

NOTES

1. Cette valorisation des qualités militaires donne le ton du traité. Au plan moral, la valeur de l'homme se mesurera à son aptitude à protéger son âme contre les armées de désirs et de fantasmes qui risquent d'entraîner sa chute. La vertu est un combat continu. Le grand chef militaire parvenant à préserver la paix en son royaume est le paradigme de l'homme digne préservant son âme des désordres en provenance du corps.

2. Qu'entend ici Pic par «*novarum lucubrationum*»? Veut-il seulement dire que Maximilien va recevoir à nouveau des «*élucubrations*», ou bien que les «*élucubrations*» qu'il lui adresse sont *neuves*, originales? Nous pensons que c'est bien d'idées neuves qu'il s'agit, et que le *De imaginatione*, sous l'apparence d'une simple compilation de diverses sources textuelles, introduit en réalité une nouvelle conception de l'imagination, qui confère à cette faculté une importance inouïe.

3. De même, les démons les plus dangereux sont ceux qui se font passer pour bons en prodiguant de bons conseils. Après avoir gagné notre confiance, ils nous trompent d'autant plus cruellement (cf. ch. VIII). La métaphore du travestissement, appliquée à l'être humain, reviendra tout au long du traité. L'homme est *par excellence* la créature du travestissement, seule susceptible de revêtir les identités les plus variées. Les mauvais anges peuvent revêtir un instant l'aspect de bons anges, un point c'est tout. Dieu s'est incarné en homme-Dieu, en Christ, un point c'est tout. L'homme seul, comme le soulignait déjà Jean Pic de la Mirandole, peut revêtir toutes les formes possibles, celle d'une plante, celle d'une bête brute, celle d'un ange et celle de la divinité

même, s'il parvient à servir le Christ et à l'imiter. Comme nous le verrons, l'imagination est pour l'homme l'instrument de toutes ces métamorphoses.

4. *Timée*, 30 a.

5. *De anima*, 429 a 3.

6. *Philoète*, 39 d.

7. *De anima*, 427 a 21.

8. *Réfutations sophistiques*, 264 b.

9. *De anima*, 428 a 16.

10. Cf. Boèce, *Philosophiae consolatio*, éd. L. Bieber, *Corpus Christianorum*, Turnhout, 1957, V, 4, p. 27 sq.

11. Cette idée est très importante: l'imagination fait voir ce que la nature ne nous fait pas voir, donc ce qui sans elle resterait invisible. Dans ses lettres à Pietro Bembo sur l'imitation, notre auteur soulignera en effet que l'imitation picturale, qui n'est pas simple copie, réclame l'intervention de l'imagination. L'imagination offre à l'artiste une «*excogitata speciem*», une version idéalisée du modèle naturel préexistant. L'imagination corrige ou idéalise la forme à imiter. C'est moins la nature visible qui sert de modèle, que sa version idéalisée, laquelle ne tombe pas «*sub oculos*»: *Le epistole "De Imitatione"*, a cura di Giorgio Santangelo, Florence, Leo S. Olshki editore, 1954, p. 65.

12. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, pars I, q. 78, art. 4. Le *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de Jean de La Rochelle (Paris, Vrin, 1964, publié par Pierre Michaud-Quantin) offre une synthèse précieuse sur la théorie des facultés de l'âme au Moyen-Âge: l'estimative est la faculté qui appréhende les «*intentiones*» que sont la bonté et la méchanceté, la convenance et la disconvenance, l'utile et le nuisible (p. 76). Ces «*intentiones*» ne s'offrent pas au sens externe, mais se rapportent néanmoins à des choses sensibles, c'est

pourquoi on les appelle «intentions des sensibles», *intentiones sensibilium*. C'est grâce à l'estimative que la brebis fuit le loup (dont elle appréhende le caractère nuisible) et cohabite avec l'agneau (dont elle saisit la convenance ou l'utilité). La cogitative est ce que nous appellerions aujourd'hui l'imagination intellectuelle. C'est le pouvoir, réglé par «l'intellect ou la raison», de «composer» ou de «diviser» les images (p. 75).

13. Alexandre d'Aphrodise, *De anima cum mantissa*, éd. I. Bruns, Berlin, 1887.

14. *Alexandri Aphrodisiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione interprete Hieronymo Donatio Patritio Veneto*, Brescia, 1495.

15. *Themistii Paraphrases Aristotelis Librorum quae supersunt*, éd. L. Spengel, Leipzig, 1886, respectivement: vol. 2, p. 233-240; vol. 2, p. 277-288.

16. Respectivement: Aristote, *Des parties des animaux*, 647 b; Galien, *Opera omnia*, éd. C. G. Kühn, Leipzig 1821-1833, vol. 3, p. 615, 700 (entre autres textes); Averroes, *Aristotelis Stagiritae Omnia quae extant opera*, Venise, 1560, vol. 9 de *Omnes qui ad nos pervenere Commentarii*, II, p. 11, 81, 83, 85.

17. Synesius, *De insomniis*, *Patologia Graeca*, 66.

18. Avicenne, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* IV, 1, éd. S. van Riet, Louvain/Leiden, 1968.

19. *De l'âme*, 432 a 7.

20. *Métaphysique*, 980 b 25.

21. *De l'âme*, 429 a 4.

22. *De l'âme*, 429 b 31.

23. Platon, *Ménon*, 81 a.

24. *Genèse*, 8, 21.

25. Psaume 48, 13.

26. L'auteur reprend ici le thème cher à son oncle Jean de la dignité de l'homme comme être libre, sculpteur de sa propre

forme. Cf. Jean Pic de la Mirandole, *De dignitate hominis*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, Epiméthée, 1993, p. 5-7. La nouveauté consiste, de la part du neveu, à souligner que c'est par un certain usage de l'imagination que l'homme décide de sa forme.

27. *De l'âme*, 430 a 17.

28. *Phédon*, 93 a sq.

29. *De l'âme*, 421 a 25.

30. Cicéron, *Traité du destin*, 4, 7.

31. Le tempérament, selon l'héritage d'Hippocrate et de Galien transmis par les universités, correspond à une certaine proportion entre les humeurs susdites (sang, pituite, bile rouge et bile noire). L'équilibre des humeurs définit la bonne santé, le déséquilibre la maladie. La pituite est un autre nom pour le phlegme, humeur froide et humide qui, en excès, rend l'homme indolent. La bile rouge désigne l'humeur colérique, la bile noire la mélancolie.

32. Aristote, *De la génération des animaux*, 767 a 36.

33. Voir Jean Pic de la Mirandole, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, éd. E. Garin, Florence, 1946. La limitation du déterminisme astral est décisive pour sauver la figure de l'homme comme être libre, auteur de sa destinée. Sur cette question, voir Cassirer, *Individu et cosmos*, Paris, éd. de Minuit, 1983, pp. 127-157.

34. Ce passage reprend *De Anima*, III, 3, 428 b 18.

35. Les sensibles communs naissent à partir de tout ce que les objets qui s'annoncent à travers les sensibles propres à chacun des sens ont en commun (figure, grandeur, nombre etc.), abstraction faite de leurs particularités (couleur, saveur, consistance etc.). Bien qu'ils soient de fait unis aux sensibles propres, et qu'ils se présentent en même temps qu'eux, ils naissent à la conscience

au gré d'un processus d'abstraction, et non grâce à « un organe sensoriel spécial », *De Anima*, III, 1, 425 a 13.

36. *Éthique à Nicomaque*, 1114 a 31.

37. Le thème avicennien de l'imagination comme lieu des visions "mystiques" et des prophéties sera largement exploité par Spinoza dans son *Traité théologico-politique*.

38. Il faut rappeler ici que le maître et ami de l'auteur, Savonarole, a été condamné au bûcher comme faux prophète en 1498, soit trois ans avant la parution du *De imaginatione*. Ce passage peut se lire comme un plaidoyer posthume : certes Savonarole a fait de fausses prophéties, mais il n'en est pas entièrement responsable, puisqu'il était sous l'emprise de mauvais anges qui contrôlaient son imagination.

39. Pour la majorité des scolastiques, et contrairement à l'avis d'Aristote, l'organe ou siège de l'imagination (nommé lui aussi imagination ou fantaisie) est le cerveau et non pas le cœur. Mais notre auteur, conformément à ce qu'il a dit au chapitre IV, refuse de se prononcer sur le siège exact de l'imagination. Le terme d'imagination sert donc à désigner 1) la faculté des images ; 2) les images elles-mêmes (*imaginationes*) ; 3) le siège de cette faculté, c'est-à-dire l'organe (non déterminé par l'auteur) plus ou moins sec, humide, dur, mou, etc. où sont conservées les espèces sensibles.

40. Malebranche reprendra cette explication en disant que les vieillards, contrairement aux enfants, reçoivent et retiennent mal les images nouvelles parce que leur imagination (comme lieu du cerveau) est devenue sèche et dure : *Recherche de la vérité*, Seconde partie, ch. I, III ; Paris, Galimard, 1979, tome 1, p. 205.

41. Il s'agit ici d'une trace cérébrale : l'imagination comme faculté s'applique aux traces formées dans l'imagination comme « organe » pour concevoir des images. Descartes reprendra cette théorie, mais en l'aménageant : pour lui la trace, qu'il situe comme la plupart des scolastiques dans le cerveau (plus précisément dans le « conarium »), n'est plus l'image de la chose, mais le signe (non ressemblant à la chose) qui nous la fait sentir.

42. Ces qualités fondamentales, dont l'auteur parle un peu plus loin, sont le chaud, le froid, le sec, l'humide.

43. L'auteur, comme on l'a vu, reprend la théorie des humeurs de Galien : voir notamment *Les facultés de l'âme suivant les tempéraments du corps*, trad. de Vincent Barras et alia, Paris, Les Belles Lettres, 1995 (le titre n'est pas de Galien mais des traducteurs). Mais la nouveauté consiste ici à souligner l'impact des humeurs sur l'imagination, comme passage obligé entre états du corps et passions de l'âme.

44. Jean Gerson, *De mystica theologia practica, Consideratio XII*, in : *Œuvres complètes (OC)*, éd. P. Glorieux, vol. IX, Paris, 1973.

45. Jean Gerson, *De passionibus animae, Consideratio XX, OC*, vol. IX.

46. Joannes Climacus, *Scala Paradisi*, Patrologia Graeca, 88. L'échelle Sainte, trad. P. Deseille, Bégrolles-en-Mauges, 1993.

47. Jean-François Pic de la Mirandole, *De morte Christi et propria cogitanda*, in *Opera omnia*, Bâle 1573 ; reprint : Turin 1972.

48. Proclus, *Commentaire du premier Alcibiade de Platon*. Dans son *Commentaire des éléments d'Euclide* en revanche, Proclus confère à l'imagination un rôle épistémologique positif, celui de figurer les idées

mathématiques dans l'espace conçu comme « matière intelligible ».

49. Platon, *Phédon*, 39.

50. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1115 a 26.

51. Épictète, *Entretien* 5.

52. Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, *L'être et l'un. À Ange Politien*, pp. 73-135.

53. Cicéron mentionne ces auteurs dans les *Tusculanes*, I, 34.

54. Voir par exemple *Éthique à Nicomaque*, 1104 a 11.

55. Cicéron, *Tusculanes* III, 14, 30; Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, II, 13.

56. Cf. Mathieu, 26, 39; Luc, 22, 42.

57. Cf. Saint Augustin: *De Trinitate*, P. L., 42.

58. *Éthique à Nicomaque*, 119 a 3.

59. Jean Pic de la Mirandole, *Ad Christianae vitae institutionem regulae*, in *Opera omnia*, Bâle, 1572, Reprint Turin, 1973, vol. I, p. 332 sq.

60. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, prima pars, q. 87, art. 4, resp.

61. Saint Augustin, *Confessions*, éd. P. de Labriolle, Paris, 1961, I, 12.

62. *De l'âme*, 403 a 30.

63. *Éthique à Nicomaque*, 1119 b 14.

64. Freud utilisera la même métaphore pour expliquer le processus du refoulement: seuls sont autorisés à franchir le seuil de la conscience les fantasmes qui ne contredisent pas les « bonnes pensées », les autres étant refoulés par le « vigile ».

65. Luc 11, 21.

66. Priscianus Lydus, *Metaphrasis in Theophrasti libros de sensu et de phantasia*, éd. F. Wimmer, in *Opera*, Leipzig, 1862, III, 270.

67. Alcinoos, *De doctrina Platonis*, Enseignements des doctrines de Platon,

éd. J. Whittaker et P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1990.

68. Synesius, *De insomniis*, 6, P. G.

69. Épictète, *Entretiens*, II, XVIII, 23-26: « En t'opposant ainsi à ton imagination, tu la vaincras et tu ne seras pas emporté par elle. Mais, d'abord, ne te laisse pas prendre par sa vivacité; dis: "Attends un peu image; laisse-moi voir qui tu es, ce dont tu es l'image; laisse moi t'éprouver". D'ailleurs ne lui permets pas de se développer, de représenter toutes ses conséquences; sinon, elle s'en va en t'emportant où elle veut. Fais plus; fais intervenir contre elle une image belle et noble et chasse celle qui est sale. Et si tu prends l'habitude de t'exercer ainsi, tu verras ce que deviennent tes épaules, tes muscles, tes forces. » Jean-François fait sienne cette idée en l'infléchissant. Les objets beaux et nobles qu'il propose pour chasser les imaginations fallacieuses sont typiquement chrétiennes, et le séparent en ce sens du stoïcisme: ce sont la mort du Christ, la nôtre propre, les délices du paradis et les affres de l'enfer. La solution stoïcienne se trouve infléchie par la problématique de la conversion chrétienne: Jean-François garde l'idée qu'on peut combattre les images par d'autres images, mais il la radicalise au sens où il ne croit pas, lui, en l'efficacité d'autres solutions plus rationnelles; en outre il propose comme images dissuasives celles qui sont liées à la mort chrétiennement comprise.

70. Esaïe, 9, 1-2: « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière, sur les habitants du sombre pays, une lumière a resplendi. Tu as multiplié la nation, tu as fait croître sa joie; ils se réjouissent devant toi comme on se réjouit à la moisson, comme on exulte au partage du butin. »

71. *Éthique à Nicomaque*, 1118 b 3.

72. *L'ecclésiaste* I, 2: «Vanité des vanités, tout est vanité.»

73. Voir *Opera*, Turin, 1972, remarque 40, tome I, 1, p. 214 sq.

74. Notre auteur distinguera nettement dans sa correspondance avec Pietro Bembo l'imitation du simple copiage ou de la «singerie»: l'imitateur imite non la chose même, mais l'idée de la chose, ce qui réclame un travail d'idéalisation dans lequel intervient l'imagination.

75. On remarque qu'à l'instar de l'imagination, le Christ est le médiateur entre deux ordres de réalité différents, en tant qu'il participe aux deux (il est à la fois homme et Dieu).

76. Luc 18, 1-7.

77. Mathieu 7, 7: «Demandez et l'on vous donnera» = Luc 11, 9: «Et moi, je vous dis: demandez et l'on vous donnera».

78. Psaume 84, 3.

79. Psaume 63, 2.

80. On a là une reprise du thème de l'enthousiasme comme «ardor divinis», cher à Marsile Ficin: «L'action [de Dieu] nous échauffe», *Théologie platonicienne des âmes*, texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, t. II, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 204.

81. Jean 4, 14.

82. Pourquoi les Stoïciens distinguent-ils la *phantasia* de la sensation (*aistesis*), qui elle aussi se définit comme une altération de l'âme par une chose présente? L'extension de la *phantasia* est plus grande que celle de la sensation, puisqu'il existe des représentations de choses non sensibles, comme des éléments de la pensée et des incorporels (D. Laërce, § 51).

83. Jean de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, éd. critique de Pierre Michaud-Quantin, Vrin,

1964, p. 75, l. 208-210; 225-226. C'est nous qui traduisons.

84. Niccolo Tignosi, *In libros Aristotelis de anima commentarii*, Florence, 1551, p. 325: «[...] phantasiam, aestimativam et cogitativam esse eandem virtutem, sed nomine solum differre ratione diversarum operationum, quas per phantasiam operamur.»: la fantaisie, l'estimative et la cogitative sont une même puissance, qui diffèrent seulement par le nom à raison des diverses opérations que nous effectuons par la fantaisie. Sur l'estimative et la cogitative, cf. notre commentaire du ch. IV.

85. *De spiritu et anima*, P.L. 40, 1150 A: «Sic igitur anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum.» Cette classification des facultés se trouve déjà chez Boèce: *Consolatio philosophiae*, V, 4.

86. *Ibid.*, P.L. 40, 1173 A: «Redeat ergo ad se mens rationalis, et colligat se in se: ut sine imaginibus corporeis se ipsam, et omnipotentis Dei invisibilem naturam considerare valeat, terrenarum phantasmata imaginum, et quidquid terrenum cogitationi ejus occurrerit, respuat: et talem se intus quaerat et videat, qualis est sine istis; consideret se talem, qualis sub Deo supra corpus creata est. Deinde supra semetipsam surgat et se ipsam deserat, atque quodam modo oblivionem sui veniat, et se contemplationi sui Creatoris humiliter et devote subjiciat.»

87. Synesius, *De insomniis*, 4.

88. Sur cette question, voir D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958.

89. *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 1149 a 32 – b 1.

90. Ce passage nous renvoie entre autres textes au *Ménon*, 81 a.

91. Proclus, seconde partie du prologue aux *Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, trad. fr. de Paul Ver Eecke, Bruges, éd. Desclée de Brouwer, 1948.

92. Saint Bernard, *In Cantica*, s. 81, c. 3, 6 = *Opera*, éd. J. Leclercq, II, 287.

93. Dans les *Essais*, l'homme se définit moins par la raison (réservée à Dieu) que par la liberté de l'imagination. L'homme seul, «de tous les animaux, a cette liberté de l'imagination», qui lui représente «ce qui n'est pas, et ce qu'il veut». L'imagination étendue nous arrache au présent, à ce qui est «sous nous», pour nous ouvrir sur de nouvelles possibilités (I,26). Montaigne écrit: «Je m'insinue par imagination [en autrui]» (I,37), c'est-à-dire dans de nouvelles pensées, dans de nouvelles formes de vie. Cette transformation de soi n'est possible que parce que l'imagination est la liberté même, comme puissance d'arrachement à l'ici et au maintenant. Montaigne repère la valeur de l'homme non dans la soumission à une raison universelle et normative, mais dans l'exploitation de l'imagination comme outil de transformation. Ainsi Alcibiade est-il loué pour «se transforme[r] si aisément à façons si diverses» (I, 26). Le scepticisme théorique s'articule à un relativisme, fondé sur la valorisation de la pluralité des formes de l'humain. Agent de toutes les métamorphoses, l'imagination fait obstacle à toute fixation de l'humain dans une forme définie, elle défie toute tentative de définition restrictive, ethnocentrique, particulariste de l'homme. Voir sur ce point F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997, ch. IV: «Un scepticisme fécond».

94. *De spiritu et anima*, 4 (PL. 40, 1143 C). En philosophie première, Descartes réclamera à son tour le congé de l'imagination, la connaissance pure ne pouvant qu'être obscurcie par les images. A l'inverse, Pic déboute la raison de ses prétentions s'agissant de l'accès à Dieu, et confie à l'imagination le soin de présenter en «tableaux» les vérités révélées (ch. XI et XII). Il sera suivi sur ce point par Pascal, qui considère les raisons des métaphysiciens peu convaincantes et de peu d'effet sur les esprits, contrairement aux tableaux dépeints par l'imagination au service de la foi. Voir sur ce point G. Ferreyrolles, *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995, ch. III: «L'autre tour d'imagination».

95. Jean Pic de la Mirandole, *Heptaple*, VII, 1, in *Œuvres philosophiques*, p. 228.

96. *De dignitate hominis*, trad. cit., p. 19.

97. Hippocrate, *De la maladie sacrée*, § 15, 16, in *Connaître, aimer, soigner*, textes présentés et annotés par Jean Salem, Paris, éd. du Seuil, 1999, p. 119.

98. Galien, *Les facultés de l'âme suivant les tempéraments du corps*, in *L'âme et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, trad. fr. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, p. 83 (les titres sont donnés par les traducteurs).

99. Albert le Grand, *De anima*, II, 4, 7, éd. Köln, 158 a.

100. Albert le Grand, *Summa de homine*, éd. Borget, 35, 335 a.

101. Pic renvoie à deux ouvrages de Gerson, que l'on trouve au volume IX de l'édition par P. Glorieux des *Œuvres complètes* de Gerson, Paris, 1973 : respectivement *De mystica theologia practica*, et *De passionibus animae*.

102. De morte Christi..., *Opera omnia*, tome 1, p. 51: «Ob hanc Christi iujem imaginationem qui nos tot bonis sua

morte refersit amor in eum noster exoritur exardescitque.»

103. *De morte Christi et propria cogitanda, Opera omnia*, tome 1, p. 51: «Verum operaeprecium est ut Christi imago nostrae semper menti resideat, qua veluti subitario milite semperque in stationibus parato infesto hosti possimus occurrere [...] »

104. Dans *Le monde comme volonté et comme représentation* Schopenhauer, lecteur déclaré du *De Imaginatione*, développera ce thème de la contemplation intellectuelle des idées comme moyen de se libérer de la tyrannie des désirs et des fantasmes charnels. Dans les *Sämtliche Werke* de Schopenhauer (Frankfurt, Suhrkamp, 1986 sq.), Pic est cité à deux reprises: vol II, p. 92; vol. III, p. 128.

105. Sur ce point, voir les analyses de Werner Raith, *Die Macht des Bildes*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1967, chapitre III (pp. 67-80): «Die Deutung der Bilder als ursprüngliche Schemata in *De Imitatione*». Nous traduisons: «L'interprétation des images comme schémas originaires dans le *De Imitatione*».

106. Pétrarque, *Le repos religieux*, trad. fr. de Christophe Carraud, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, p. 297 et 299. Nous mettons en italique les solutions ou remèdes de Pétrarque que l'on retrouve dans le *De imaginatione*.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de J.-F. Pic de la Mirandole

- Texte latin du *De imaginatione: Über die Vorstellung, De Imaginatione*, avec une introduction de Charles B. Schmitt et Katharine Park, édité par E. Kessler, Munich, Wilhelm Fink Verlag, Hümanistische Bibliothek, 1984.
- Giovanni Pic della Mirandola, Gianfrancesco Pic, *Opera omnia* (1557-1573) con una introduzione di Cesare Vasoli, Hildesheim, 1969.
- Joannes Franciscus Picus Mirandulanus, *Opera Omnia con una premessa di Eugenio Garin: Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDLXXIII collecta*, Turin, 1972.
- Walter Cavini, «Un inedito di Giovan Pic della Mirandola: *La Quaestio de falsitate astrologiae*», *Rinascimento*, seconda serie, 13 (1973), p. 133-177.
- Giovanni Francesco Pic della Mirandola et Pietro Bembo, *De l'imitation*, traduction et présentation de Luc Hersant, Paris, Aralia, 1996.

2. Littérature secondaire sur l'auteur et son époque

- Blossom Feinstein, « On the Hymnus of John Milton and Gianfrancesco Pic », *Comparative Literature*, 20, 1968, p. 245-253.
- Bouriau Christophe, « Jean-François Pic de la Mirandole: l'imagination entre ciel et terre », *Revue philosophique*, n° 4, 1998, p. 463-482.
- Burke Peter, « Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pic and His Strix », in Sydney Anglo (éd.), *The Damned Art: Essays on the Literature of Witchcraft*, Londres, 1977, p. 245-253.

• De Maio Romeo, *Savonarola e la curia romana*, Rome, 1969, voir notamment le chapitre VIII: « Gianfrancesco Pic della Mirandola e la questione della scomunica ».

• Gambaro Angiolo (éd.), Desiderio Erasmo da Rotterdam, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, Brescia, 1965, sur Pic voir notamment p. XXXV-XLIX.

• Garin Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, Turin, 1966, p. 590-594.

• Gilbert Felix, « Cristianesimo, umanesimo e la bolla 'Apostelici regiminis' del 1513 », *Rivista storica italiana* 79, 1967.

• Jacobelli Jader, *Quei due Pic della Mirandola, Giovanni e Gianfrancesco*, Bari, Laterza, 1993.

• Magnard Pierre, *Questions à l'humanisme*, Paris, PUF, 2000.

• Minnich N.H., « Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council », *Archivium historiae pontificae* 7, 1969.

• Popkin R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley — Los Angeles — Londres), 1979.

• Raith Werner, *Die Macht des Bildes: Ein humanistisches Problem bei Gianfrancesco Pic della Mirandola*, München, 1967.

• Schmitt Charles B., « Gianfrancesco Pic della Mirandola and the Fifth Lateran Council », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 61, 1970.

• Secret François, « Gianfrancesco Pic della Mirandola, Lilio Gregorio Giraldi e l'alchimie », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38, 1976.

• Weinstein Donald, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970.

3. Etudes sur l'imagination

• Ambrosi Luigi, *La psicologia della immaginazione nelle storia della filosofia*, Rome, 1898.

• Brennan Robert Edward. « The Thomist Concept of the Imagination », *The New Scholasticism*, 15, 1941.

- Bundy Murray Wright, *The theorie of imagination in classical and medieval thought*, Urbana, 1927.
- Chenu, Marie-Dominique, «Imaginatio: note de lexicographie philosophique médiévale», in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. 2, Citta del Vaticano, 1946, p. 593-602.
- Clarke, Edwin, et Kenneth Dewhurst, *An illustrated history of brain function*, chap. 3, Oxford, 1972.
- Fattori M., et Bianchi M., *Lessico Intellettuale Europeo: Phantasia~Imaginatio*, V^e Coll. Internazionale, 9-11 gennaio 1986, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1988.
- Ferreyrolles, Gérard, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995.
- Harvey E. Ruth, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, 1975.
- Klein Robert, «L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno», *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1956, p. 18-39.
- MacFarlane I. D., «Montaigne and the Concept of the Imagination», in D.R. Haggis, S. Jones, et al. (éd.), *The french Renaissance and its Heritage*, Londres, 1968, p. 117-138.
- Pagel Walter, «Medieval and Renaissance contributions to the Study of the Brain and its Functions», in F. Poynter (éd.), *The history and theory of knowledge of the brain and its functions*, Oxford, 1958, p. 95- 114.
- Piro Francesco, *Il retore interno*, Naples, La città del sole, 1999. Sur le *De imaginatione* de J.-F. Pic, voir notamment p. 178-180.
- Siegel, Rudolph, *Galen on psychology, psychopathology, and function and diseases of the nervous system*, Bâle, 1973.
- Walker, D.P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958.
- Wedin, Michael, *Mind and imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.

TABLE

<i>Préface de Pierre-François Moreau</i>	7
Présentation	11
Texte latin	18
Traduction	19
Éléments de commentaire	93
1. <i>L'imagination indispensable</i>	95
2. <i>L'imagination dévoyée</i>	119
3. <i>L'imagination salutaire</i>	131
Conclusion	145
<i>Notes</i>	147
<i>Bibliographie</i>	155

LE PRÉSENT VOLUME
A ÉTÉ PHOTOCOMPOSÉ
EN CARACTÈRES CASLON
ET IMPRIMÉ EN AVRIL 2005
POUR LE COMPTE
DES ÉDITIONS COMP'ACT
À CHAMBÉRY (SAVOIE)

Dépôt légal : deuxième trimestre 2005
ISBN 2-87661-312-3

ÉDITIONS
COMP'ACT
CARRÉ CURIAL
CHAMBÉRY

Imprimé en France