

COLLECTION D'ÉTUDES CLASSIQUES
————— Volume 17 —————

DE LA *PHANTASIA*
À L'IMAGINATION

sous la direction de

Danielle LORIES et Laura RIZZERIO

ÉDITIONS PEETERS / SOCIÉTÉ DES ÉTUDES CLASSIQUES
LOUVAIN - NAMUR - PARIS - DUDLEY, MA
2003

LES IMAGES PSYCHIQUES SELON S. AUGUSTIN

Jean-Luc Solère

Le thème de l'image est évidemment très riche chez S. Augustin. Depuis l'Image première qu'est le Verbe de Dieu, la création s'effectue par mode d'exemplarisme et participation, et le monde est un ensemble d'images — au sens exact de ce terme, car une image est une ressemblance (*similitudo*), mais qui doit de plus procéder d'un modèle par dérivation¹. Les créatures portent ainsi les traces ou empreintes (*vestigia*) de Dieu. De plus, certaines d'entre elles, les choses sensibles, laissent leurs traces, similitudes ou images en nous qui les percevons. C'est à ces dernières que nous allons nous intéresser. Deux points méritent en effet d'être mis en lumière. En premier lieu, pour désigner ces images psychiques, les auteurs latins chrétiens en général, et Augustin tout particulièrement, ont usé d'un vocabulaire (*phantasia*, *phantasma*, *imaginatio*, etc.) qui existait certes déjà, mais qui n'avait pas cette fréquence et cette importance dans la littérature païenne romaine. L'essor du lexique philosophique de l'imaginaire en latin semble lié à celui de la pensée chrétienne. En second lieu, Augustin déploie, en faisant jouer un rôle essentiel aux images, une analyse très fine de la perception, qui ouvre des perspectives sur ce que l'on appelle aujourd'hui l'intentionnalité et la temporalité de la conscience — et cela aussi doit retenir notre attention.

¹ *Omnis imagi similis est ei cujus imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est ejus [...] si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur* (*De Genesi ad litteram imperfectus liber* 16, CSEL t. XXVIII-1 [les œuvres d'Augustin sont citées d'après le *Corpus Christianorum, Series Latina* (CCSL), Turnhout, Brepols, ou le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) de l'Académie de Vienne, ou encore la *Patrologie latine* (PL) de Migne, et certaines traductions d'après la *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de Saint Augustin* (BA), Paris, Institut d'Études Augustiniennes; édition indiquée à la première référence]).

I Le lexique de l'imaginaire

Un texte fondamental du *De Genesi ad litteram* énumère les différents types d'images qui peuvent nous advenir. Nous ne retiendrons que celles qui correspondent à un fonctionnement perceptif normal, c'est-à-dire hors les pathologies et les cas d'extase également envisagés par Augustin. Des images des «réalités corporelles» apparaissent en nous:

- [1] soit lorsque nous entrons en contact avec un corps par l'intermédiaire d'un sens corporel, et que sans interruption une image de ce corps se forme dans l'esprit, et est placée en réserve dans la mémoire;
- [2] soit lorsque nous pensons à des corps antérieurement connus mais absents, et que se forme une sorte de vision spirituelle à partir des [images] qui se trouvaient déjà dans l'esprit avant même que nous y pensions;
- [3] soit lorsque, à propos de corps que nous ne connaissons pas, mais dont l'existence ne fait pas de doute, nous nous représentons des images, non pas fidèles à la réalité, mais comme nous le pouvons;
- [4] soit lorsque nous pensons à d'autres corps qui n'existent pas ou dont nous ignorons s'ils existent, à notre gré ou selon la vraisemblance;
- [5] soit lorsque diverses sortes d'images corporelles, quelle qu'en soit la source, se combinent dans notre âme sans notre concours et sans notre vouloir;
- [6] soit lorsque, avant d'agir corporellement, nous disposons [sous notre regard intérieur] ce qui doit se produire dans cette action, et que nous anticipons tout cela par la pensée;
- [7] soit lorsque dans l'acte même, que nous parlions ou que nous faisons quelque chose, nous devançons intérieurement tous les mouvements corporels par leurs images dans l'esprit, pour pouvoir les exécuter;
- [8] soit lorsque nous rêvons, pendant que nous dormons, que ces songes aient ou non une signification; [...] ².

² [...] *corporalium rerum formantur similitudines [1] sive cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur eius similitudo in spiritu memoriaque reconditur; [2] sive cum absentia corpora iam nota cogitamus, ut ex eis formetur quidam spiritualis aspectus, quae iam erant in spiritu et antequam ea cogitaremus; [3] sive cum eorum corporum, quae non novimus, sed tamen esse non dubitamus, similitudines non ita ut sunt illa, sed ut occurrunt, intuemur; [4] sive cum alia, quae vel non sunt vel esse nesciuntur, pro arbitrio vel opinione cogitamus; [5] sive unde unde neque id agentibus neque volentibus nobis variae formae corporalium similitudinum versantur in animo; [6] sive cum aliquid corporaliter acturi ea ipsa disponimus, quae in illa actione futura sunt, et omnia cogitatione anteceditur; [7] sive iam in ipso actu, vel cum loquimur vel cum facimus, omnes corporales motus, ut exeri possint, praeveniuntur similitudinibus suis intus in spiritu [...]; [8] sive cum a dormientibus somnia videntur vel nihil vel aliquid significantia [...]* (*De Genesi ad litteram libri duodecim [= De Gen. ad litt.] XII.xxiii.49, CSEL t. XXVIII-1*).

La première catégorie relève de ce que nous appellerions la représentation en présence, l'image provoquée par une perception, qui se forme sans délai dans l'esprit, au moment même où les sens sont affectés³. Cette image passe au fur et à mesure dans la mémoire (*memoria reconditur*). La mémoire n'est pas seulement la conservation d'un passé lointain, mais aussi le rappel d'un passé immédiat. Cela correspond au rôle que Kant fait jouer à l'imagination reproductrice, qui assure la continuité de la conscience. Des images se forment continuellement dans l'esprit et sont confiées à la mémoire immédiate, qui effectue la récollection permanente des moments qui viennent de s'écouler. Elle garantit l'unité synthétique de la perception du mouvement; sans cela, nous n'aurions conscience que d'instant successifs sans liens entre eux, et nous ne pourrions avoir conscience de la continuité d'un mouvement, d'une action, d'un discours. Nous ne saurions pas que la seconde syllabe que nous prononçons est bien la seconde, puisque la première aura alors disparu du présent de la perception⁴.

Si toute vision corporelle est conditionnée par une vision intérieure, spirituelle⁵, si une image est aussitôt conçue qu'il y a perception, c'est que «ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par l'intermédiaire du corps»⁶. L'impact sur les organes corporels n'est donc pas la sensation, il faut que quelque chose se produise dans l'âme qui soit de la nature de l'âme, et ce ne peut être qu'une image, similitude de l'objet mais faite d'étoffe mentale. Cependant, cette image n'est pas perçue comme telle sur le moment, c'est l'objet qui l'est: bien qu'une vision spirituelle accompagne toujours la vision corporelle, «on ne les distingue qu'au moment où le sens est séparé de l'objet»⁷ (nous reviendrons sur ce point plus loin). C'est alors que l'image apparaît comme image, mais nous

³ Cf. *id.* XII.xvi.33: [...] *imago mox, ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur*. En XII.xviii.40, Augustin explique que la rapidité de l'esprit à former des images, pour être courante, n'est pas moins étonnante, bien au contraire, que les visions reçues dans les songes ou les extases.

⁴ *Itemque in auditu, nisi auribus perceptae vocis imaginem continuo spiritus in se ipso formaret ac memoria retineret, ignoraretur secunda syllaba utrum secunda esset, cum iam prima utique nulla esset, quae percussa aure transierat. Ac si omnis locutionis usus, omnis cantandi suavitas, omnis postremo in actibus nostris corporalis motus dilapsus occideret neque ullum progressum nancisceretur, si transactos corporis motus memoriter spiritus non teneret, quibus consequentes in agendo conecteret* (*id.* XII.xvi.33).

⁵ *Corporalis [visio] enim sine spiritali esse non postest, quandoquidem momento eodem, quo sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit* (*id.* XII.xxiv.51).

⁶ *Id.* XII.xxiv.51.

⁷ *Id.* XII.xxiv.51.

sommes dès lors dans l'ordre de la représentation en absence, qu'elle soit persistance d'une impression ou remémoration. Cela nous amène aux catégories suivantes.

En effet, par opposition à celles du type 1, les images des types 2 à 8 ne répondent pas à une perception actuelle, à un objet présent. Les images du type 2 sont reproduites à partir de ce qui est conservé dans la mémoire, en revanche les images des types 3 et 4 sont des représentations de choses que nous n'avons pas perçues, qui soit existent par ailleurs, soit sont fictives.

Les images des types 2, 3 et 4 sont des remémorations ou des constructions volontaires; celles du type 5 peuvent être formellement de même nature, mais par opposition elles ne dépendent pas de nous⁸, elles sont des apparitions spontanées, ou plutôt subies, imposées par une cause quelconque (sans qu'il s'agisse toutefois d'une pathologie physique: on peut penser aux images survenant dans une rêverie passive, aux souvenirs involontaires, voire obsédants, idées fixes, etc.).

Les images des types 6 et 7 sont, comme celles des types 2 à 4 et par opposition à celle du type 5, volontaires; mais, par opposition cette fois à celles des types 2 à 4, qui correspondent à de libres imaginations tournées vers le passé, elles sont liées à une action et tournées vers le futur. En effet, avant d'entreprendre une action ou simplement en envisageant une action (6), nous anticipons par la pensée (*cogitatione anteceditimus*) en nous représentant la fin recherchée, les moyens nécessaires, les obstacles, etc.: autant de projections imagées, plus ou moins lointaines, des circonstances, des étapes de la réalisation, du but atteint⁹. Dans l'exécution même de l'acte (7), en incluant par là le simple fait de parler, tous nos mouvements sont guidés par une représentation imagée anticipative proche, précédant immédiatement la réalisation: une projection, pourrait-on dire dans les termes de la psychologie moderne, qui est le schéma psychomoteur de l'action.

Enfin, par opposition à celles des types 1 à 7, qui surviennent dans des états de veille, les images du type 8 sont celles qui apparaissent dans les rêves.

⁸ [...] *absentium corporum similitudines in spiritu adparent et finguntur multae pro arbitrio vel praeter arbitrium demonstrantur* (id. XII.xxiv.51).

⁹ Cf. id. XII.xvi.33: *Ipsarum etiam futurarum motionum imagines praeveniunt fines actuum nostrorum. Quid enim agimus per corpus, quod non cogitando praeoccupaverit spiritus omniumque visibilibus operum similitudines in se ipso primitus viderit et quodammodo disposuerit?*

Revenons aux images des types 2 et 3-4 (ou 5), qui méritent une étude particulière, car Augustin leur donne par ailleurs des noms particuliers, transcrits du grec, *phantasia* et *phantasma*, dont il est un des grands propagateurs dans la langue latine.

En effet, une consultation des bases de données BTL-1 et CLCLT-4¹⁰ donnent les résultats suivants. Le mot *phantasma* est très rare dans la latinité païenne: seulement cinq occurrences, dont quatre tardivement chez Macrobe, cité en grec et dans un contexte d'adaptation de théories helléniques sur les rêves (vision, apparition nocturne); l'autre se trouve chez Pline le Jeune¹¹. Il est vrai que, comme le précise Macrobe, Cicéron en avait donné un équivalent bien latin: *visum* (nous y reviendrons plus loin). En revanche, le terme transcrit du grec est tel quel bien représenté dans la latinité chrétienne, dès Tertullien¹². Employé par ce dernier dans cinquante deux passages (il faut entendre par là des phrases, où le mot peut éventuellement être répété), on le trouve essentiellement dans un contexte christologique, par exemple dans le *Contre Marcion*, lorsqu'il s'agit de montrer par exemple que l'Incarnation n'était pas une illusion, ou que le corps ressuscité du Christ n'était pas un fantôme. C'est encore le cas chez Marius Victorinus (une fois), Novatien (deux fois), Jérôme (vingt-huit passages), et chez Augustin, notamment dans des sermons¹³ et dans ses traités anti-manichéens. Mais ce dernier en fait un usage beaucoup plus diversifié, et dans cent quarante-huit passages en tout¹⁴.

Quant à *phantasia*, on en trouve seulement quinze occurrences dans la littérature profane, dont douze (quatre chez Cicéron, quatre chez Aulu-Gelle, quatre chez Quintilien, une chez Ammien Marcellin), apparaissent au sein d'une référence très directe à la pensée grecque: traduction, citation, résumé de doctrine philosophique ou rhétorique¹⁵. Autrement dit, le

¹⁰ *Bibliotheca Teubneriana Latina*, 1ère éd., curante Cetedoc, Leipzig, Teubner - Turnhout, Brepols, 1999; *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, 4e éd., Turnhout, Brepols, 2000. Les chiffres donnés ci-après n'ont bien sûr qu'une valeur relative, fondés qu'ils sont sur les textes disponibles dans ces CD-ROM. Le nombre de ces derniers, toutefois, est déjà très élevé, et couvre la quasi-totalité des œuvres des auteurs majeurs.

¹¹ *Epistulae*, I, VII, xxvii, 1: *igitur perquam velim scire, esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putes an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere.*

¹² Il se trouve aussi dans huit passages de la traduction d'Irénée de Lyon, l'*Adversus haereses*.

¹³ [...] *ut ex eo illis videatur Christus phantasma esse, quia super mare ambulabat (Sermo LXXV, VIII.9, PL t. XXXVIII).*

¹⁴ Comme Paulin de Nole (6 occurrences dans ses lettres, une dans ses poésies). Quodvultdeus: 5; Jean Cassien: 8.

¹⁵ Nous donnerons plus bas les citations les plus significatives.

terme y figure explicitement comme un mot étranger: lui aussi souffre visiblement de la concurrence du *visum* introduit par Cicéron (nous y reviendrons également plus bas). Une des deux autres occurrences (chez Sénèque l'Ancien) possède un contexte hellénique encore marqué¹⁶. La dernière se trouve chez Pétrone¹⁷. Dans la littérature chrétienne, le terme transcrit du grec est introduit avec la traduction d'Irénée de Lyon (cinq occurrences), mais il faut attendre le IV^e siècle pour le voir se développer, car Tertullien ne l'emploie pas. On le rencontre chez Marius Victorinus une fois en rapport avec la christologie, dans le même emploi que *phantasma*, une fois aussi chez Lucifer de Cagliari, deux dans les traductions d'Origène par Rufin (dont une en rapport avec la christologie), une dans le *Praedestinatus*, huit chez Jérôme (mais comme citations de la Septante qu'il commente), trois chez Jean Cassien (dont deux en rapport avec la christologie). Son usage est nettement intensifié par Augustin, qui l'utilise cinquante-sept fois, et dans des contextes divers¹⁸.

Autrement dit, *phantasma* et *phantasia* sont des termes qui ont été intégrés au discours latin (c'est-à-dire: non pas seulement cités comme mots grecs) par des auteurs chrétiens malgré l'existence de *visum*, et principalement pour y opposer la réalité de la nature humaine du Christ; Augustin pour sa part les a repris comme tels mais en a largement diversifié l'emploi, signe de l'importance que ces notions ont dans sa pensée. Voyons ce qu'elles signifient pour lui.

Phantasma a le plus souvent le sens de: apparence, tromperie, et se trouve nettement plus du côté de l'erreur que *phantasia*¹⁹. Ces valeurs correspondent bien aux définitions que donne Augustin de ces termes. L'image, explique-t-il dans le *De musica*²⁰, que nous gardons en nous

¹⁶ *Suasoriae* II.xiv: *Nicetes longe disertius hanc phantasiam movit et adiecit: — nisi antiquior Xerxes fuisset quam <ut> Demosthenis ὄρκιον hic diceret.*

¹⁷ *Satyricon*, xxxviii.16: *phantasia*, non homo écrit-il d'un bon viveur (*solebat sic cenare quomodo rex [...] plus vini sub mensa affundebatur, quam aliquis in cella habet*): c'est un personnage de rêve. Il se trouve que, comme on va le voir immédiatement, les théologiens diront exactement l'inverse du Christ: *homo, non phantasia*.

¹⁸ A titre indicatif, ajoutons qu'on trouve *phantasia* deux fois chez Quodvultdeus, une chez Prosper d'Aquitaine, trois chez Fulgence, deux chez Boèce (dans un contexte aristotélicien), trois chez Cassiodore, trois chez Claudien Mamert, six chez Grégoire le Grand.

¹⁹ *Quaestionum in heptateuchum libri septem*, Quaest. Numerorum, xxviii (CCSL t. XXXIII): (*a consuetudine locutionis nostrae*) *nusquam fere dicatur phantasma, nisi ubi falsitate visorum sensus noster includitur*. On trouve aussi l'adjectif *phantasmaticus* (*Christus vester phantasmaticus, Contra Faustum* XX.xv).

²⁰ *Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria. [...] aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma* (VI.xi.32, PL t. XXXII, col. 1180).

d'un être qui a été perçu (le type 2, ci-dessus) se nomme proprement *phantasia*, celle que nous nous forgeons d'un être qui ne l'a pas été (type 3 ou 4) se nomme *phantasma*, une sorte de «fiction» tirée des données des sens²¹, ou des *phantasiae* elles-mêmes²². Le *phantasma* est donc une sorte d'image de second degré²³, qui a encore moins de réalité que la *phantasia*²⁴. Ainsi, l'image qu'Augustin conserve de Carthage, ville qu'il a bien connue, est une *phantasia*; l'image qu'il s'est faite d'Alexandrie, où il n'est jamais allé, d'après des descriptions, est un *phantasma*²⁵. Les deux cependant s'opposent à la «vraie figure» des choses qui est connue par l'intelligence et contenue en elle²⁶.

Quels que soient les intermédiaires dont elles dépendent, ces définitions semblent provenir du stoïcisme. Une distinction semblable est en

²¹ Cf. *De vera religione* x.18 (CCSL t. XXXII): *Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta.*

²² Cf. *De Gen. ad litt.* X.xxiv.40: *Ita enim feruntur in phantasias vel phantasmata imaginum, quae cogitatio de corporibus versat, imago* étant ici synonyme de *phantasia*.

²³ [...] *tanquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit* (*De musica* VI.xi.32).

²⁴ On trouve dans les *Confessions* cette nette gradation ontologique: *quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es* (III.vi.10, CCSL t. XXVII).

²⁵ [...] *Carthaginem quidem cum eloqui volo apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis: sed eam per corpus accepi, id est per corporis sensum, quoniam praesens in ea corpore fui, et eam vidi atque sensi, memoriae retinui, ut apud me invenirem de illa verbum, cum eam vellem dicere. [...] Sic et Alexandriam cum eloqui volo, quam nunquam vidi, praesto est apud me phantasma ejus. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem, sicut mihi narrari potuit, finxi animo meo imaginem ejus quam potui: et hoc est apud me verbum ejus, cum eam volo dicere [...]* (*De Trinitate* VIII.vi.9, CCSL t. L-L A).

²⁶ [...] *quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae Graece siue phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas* (*Soliloquia* II.xx.34, PL t. XXXII). Le vocabulaire de la *Lettre VII* (CSEL t. XXXIV-2-1) est différent, peut-être parce qu'il est choisi par Nebridius. Les images sont génériquement dénommées *phantasiae* par Nebridius (*imagines, quas phantasias cum multis vocas*), et à l'intérieur de ce genre trois types sont à distinguer selon Augustin: 1) *unum sensis rebus impressum*, c'est-à-dire les images correspondant à des objets sensibles que nous avons vus (ce qui est nommé ailleurs *phantasiae*); 2) *alterum putatis*: celles que nous avons forgées (*putare, fingere*), comme le visage de Médée, ou une Terre carrée (ce qui est appelé ailleurs *phantasmata*); 3) *tertium ratis*: celles qui correspondent à une activité scientifique (§ 4, p. 15). Elles sont fondées sur des considérations quantitatives (dimensions et nombres) et accompagnent la pensée lors d'une découverte: *velut cum totius mundi figura invenitur, et hanc inventionem in animo cogitantis imago sequitur*, ou dans l'exercice de la dialectique (*disciplina disserendi*), comme autant de repères ou de marques (des «jetons»: *cum in divisionibus et conclusionibus quosdam quasi calculos imaginantur*). Elles sont cependant sources d'erreur: *gignunt tamen falsas imaginationes, quibus ipsa ratio vix resistit*.

effet attribuée à Chrysippe par Dioclès de Magnésie: le φάντασμα est une apparence de la pensée (δόκησις διανοίας) comme il s'en produit dans les rêves, alors que la φαντασία est une impression (τύπωσις) dans la pensée, c'est-à-dire son altération (ἀλλοίωσις) par un objet extérieur²⁷ — lequel est dénommé le φανταστόν²⁸ —, et ne se produirait pas si cet objet n'était pas présent²⁹.

Il est vrai que cette φαντασία stoïcienne, bien qu'elle s'applique aussi au souvenir³⁰, correspond d'abord à une perception actuelle d'un objet présent, une représentation en présence, tandis qu'Augustin réserve le terme à une représentation en absence, l'évocation d'un objet déjà senti, ou plus exactement d'une image ou similitude de la forme de cet objet conservée dans la mémoire³¹. Ce n'est pas qu'Augustin ignore la présence d'une image dans le moment de la sensation. Au contraire, nous avons vu plus haut qu'il la signale explicitement (type 1). Il est vrai aussi qu'une telle image est confiée immédiatement à la mémoire, et que celle-ci opère sur un passé immédiat, dans la continuité duquel elle place le présent, pour assurer l'unité de l'expérience vécue de phénomènes duratifs, successifs. En ce sens, la *phantasia* augustinienne n'est jamais très loin de la perception actuelle. Cependant, il semble bien que ce soit en toute connaissance de cause qu'Augustin opère cette restriction de sens. En effet, Cicéron avait fidèlement reproduit l'authentique définition stoïcienne de φαντασία, et en avait proposé une traduction: *visum*³².

²⁷ *Stoicorum Veterum Fragmenta* [= *SVF*, suivi du volume et du numéro], éd. J. VON ARNIM, réimpr. Stuttgart, Teubner, 1964, vol. II, n. 55, p. 22 l.21-24. Cf. cependant II.61, p. 24 l.20-21, où φαντασία est synonyme d'ἔμφασις, illusion.

²⁸ φανταστόν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν (*id.*, n. 54, p. 22 l.3). Ce texte du *De placitis philosophorum* fait du φάντασμα ce qui nous attire dans «l'attraction vide» qu'est le φανταστικόν (*ibid.* l.10-11). Mais il le tire du côté de la franche hallucination, en l'attribuant aux cas de mélancolie et de folie, comme lorsqu'Oreste croit voir les Érynies. On peut remarquer que l'ami d'Augustin, Nebridius, lorsqu'il lui pose une question au sujet de la mémoire imageante, parle de *phantasticus animus* (*Lettre VI*) et de *phantastica nostra* (*Lettre VIII*) (CSEL t. XXXIV-2-1, p. 12 et 19).

²⁹ *SVF* II.60, p. 24 l.12-14.

³⁰ *SVF* II.59, p. 24 l.9-11.

³¹ [...] *cernimus animo phantasias corporum, quae non praesto sunt oculis* (*De Genesi ad litteram* IV.vi.12). Cf. la citation de la n. 20 *supra*. Dans le *De Trinitate* X.x.16, voir l'opposition présence de l'âme à elle-même / absence des objets imaginés: *non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitatur absentia [...] sed quaedam interiore, non simulata, sed vera praesentia*. De même, XI.iv.7: *si ad interiorem phantasiam tota confluerit [voluntas] atque a praesentia corporum quae circumjacent sensibus atque ab ipsis sensibus corporis animi aciem omnino averterit atque ad eam quae intus cernitur imaginem penitus converterit [...]*.

³² [...] *e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille [Zeno] φαντασίαν nos visum appellemus licet, et teneamus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo*

Non seulement Augustin connaissait certainement ce texte, mais de plus il se réfère explicitement dans la *Cité de Dieu* à un passage d'Aulu-Gelle, où ce dernier rapportait une définition identique et utilisait aussi *visum*³³. Cicéron remplace parfois *visum* par *visio*³⁴, et de fait, Augustin emploie *visio* lorsqu'il parle de la perception actuelle (*visus* étant le sens visuel même)³⁵. Il était donc averti de la terminologie stoïcienne et de sa traduction usuelle, mais il a préféré garder *phantasia* pour désigner une image conservée d'une perception passée — sens pour lequel il assure n'avoir pas d'équivalent latin³⁶. Cette décision est sans doute due au fait que ce phénomène a pour lui une importance toute particulière, étant donné le rôle qu'il fait jouer à la mémoire dans la vie psychique. Notons toutefois que Quintilien avait déjà restreint la signification de ce mot à la représentation en absence:

*quas φαντασίας Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur [...]*³⁷.

Cet usage de φαντασία correspond en fait à ce que Cicéron avait nommé les διανοητικὰς φαντασίας, dans une lettre à C. Cassius Longinus, où il soulevait le problème de la représentation en absence, dont ne peut rendre compte l'épicurisme auquel s'est converti son ami. «Quand je t'écris quelque chose, je crois te voir pour ainsi dire devant moi», dit-il, mais cela ne se produit pas κατ' εἰδώλων φαντασίας,

sermone saepius (Academica posteriora I.xi.40; cf. Acad. priora II.vi.18). C'est également la traduction de φάντασμα, selon Macrobe: [...] φάντασμα quod Cicero, quotiens opus hoc nomine fuit, visum vocavit (In Somnium Scipionis I.iii.2), et dans ce cas il s'agit d'une catégorie de songe: cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut ajunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas» (ibid. 7. Cf. Cicéron, De Div. I.64).

³³ *In eo libro [le livre V, aujourd'hui perdu, des Entretiens d'Épictète] Graeca scilicet oratione scriptum ad hanc sententiam legimus: Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt neque arbitraria, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscenda» (Noct. Att. XIX.i.15; cf. id. XI.v.6, à propos des sceptiques: [...] visa dicunt fieri, quas φαντασίας appellant [...]). De même encore chez Boèce (In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima, éd. BRANDT, CSEL t. XLVIII, p. 25): Has igitur mentis considerationes, quae a rerum sensu ad intelligentiam profectae vel intelleguntur vel certe finguntur, φαντασίας Graeci dicunt, a nobis visa potuerunt nominari.*

³⁴ *Acad. post. II.xi.33.*

³⁵ Cependant, il englobe aussi parfois la *phantasia* dans un sens élargi de *visio*, comme nous le verrons.

³⁶ *Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασίαι Graece vocantur; nec invenio quid eas Latine malim vocare (De musica VI.xi.32).*

³⁷ *Instit. orat. VI.ii.29.*

c'est-à-dire par des représentations issues des simulacres (εἰδῶλα) — ou *spectra* comme traduit un certain Catus — qui sont émis par les objets d'après les épicuriens, car en l'hypothèse l'objet est absent³⁸. Les «représentations mentales» (διανοητικὰς φαντασίας) sont d'un type différent des représentations sensibles (en présence), car celles-ci dépendent de «spectres» qui ne sont pas en notre pouvoir, qu'il ne dépend pas de nous de convoquer, tandis que les premières sont évocables *ad libitum*³⁹.

Par ailleurs, que la *phantasia* soit annexée au domaine de la mémoire ne nous renvoie pas à une problématique aristotélicienne, telle que celle du *De memoria et reminiscentia*. Aristote utilise justement le terme φάντασμα, et sans aucune opposition à φαντασία⁴⁰. La distinction posée par Augustin entre les deux termes est au contraire parfaitement nette et tranchée. Nonobstant la différence que nous avons notée, on ne peut qu'y voir une origine stoïcienne. On ne la trouve pas en effet chez Porphyre⁴¹ ou chez Plotin. Ce dernier, certes, prend parfois φάντασμα en mauvaise part, notamment lorsqu'il s'agit de donner un nom à la représentation biaisée que nous nous faisons de l'irreprésentable matière première, à tout ce qui est corporel, indéterminé, aux images vagues des rêves ou affections⁴². Mais, à propos de la mémoire justement, c'est-à-dire du rappel d'une perception réelle, les termes φάντασμα et φαντασία sont utilisés indifféremment⁴³. Ailleurs, φάντασμα a comme φαντασία le sens d'image, matériau pour le raisonnement, dérivée de la sensation⁴⁴.

³⁸ *Epist.* DLXXX (*Fam.* XV.16), dans: Cicéron, *Correspondance*, Paris, «Les Belles Lettres» (Collection des Universités de France), t. VII, 1980, p. 258.

³⁹ *In meane potestate ut sit spectrum tuum, ut, simul ac mihi conlibitum sit de te cogitare, illud occurrat?* (*ibid.*).

⁴⁰ Cf. 450b25-26: ce qui considéré en soi est image (φάντασμα), est nommé copie (εἰκῶν) ou souvenir (μνημόνευμα) en tant que rapporté à l'objet représenté. *Id.* 450b 32-451a1: «quand l'âme considère l'objet comme un animal figuré, l'impression existe en elle comme une pensée seulement; d'un autre côté, quand elle considère comme une copie, c'est un souvenir» (trad. R. MUGNIER, dans: *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, «Les Belles Lettres» [Collection des Universités de France], 1965, p. 56). Dans sa *Lettre VII*, Augustin soutient au contraire qu'il peut y avoir mémoire sans images, par exemple lorsque nous nous souvenons de ce qu'est l'éternité (§ 2, p. 14).

⁴¹ Cette affirmation doit être évidemment nuancée en fonction de l'état dans lequel nous est parvenue son œuvre. Cependant, aucune distinction n'est faite dans les *Sententiae* (éd. LAMBERZ, Leipzig, Teubner, 1975) 16 (p. 8 l.3-5), 20 (p. 11 l.4), 29 (p. 18 l.10-11, p. 19 l.8), 32 (p. 34 l.9), 40 (p. 48 l.7), 43 (p. 54 l.18, p. 55 l.6; p. 56 l.2-3).

⁴² *Enn.* II.4: 10, l.9; 11, l.27; III.6.7, l.13; III.5.7, l.8; III.6: 5, l.3; 6, l.67; cf. VI.2.22, l.39-40 (synonyme de *mimēma*).

⁴³ *Enn.* IV.3: 29, l.22-32; 31, l.1-11. Cf. V.8.9, l.1-14; VI.6.3, l.38-39. De même Porphyre, *Sent.* 15 et 16.

⁴⁴ *Enn.* V.3.2, l.8 (bien que *id.* 11, l.7, on retrouve la connotation d'indéterminé). Cf. VI.6.17, l.9-10.

Peut-être faut-il voir aussi dans cette probable (et plus ou moins directe) influence stoïcienne la cause du fait que chez Augustin, la *phantasia* est une représentation sensible, un contenu imagé offert à la conscience, et point une faculté. Plotin, lui, peut souscrire à la définition aristotélicienne: «la φαντασία est ce d'après quoi un φάντασμα produit en nous»⁴⁵. L'âme est un être capable de sentir et d'imaginer⁴⁶, et ces deux facultés collaborent en ce que «la sensation se termine en imagination, et quand la première n'est plus, l'objet de la vision reste dans la seconde»⁴⁷. Cette puissance (δύναμις) imageante de l'âme (dont il précise qu'elle est une faculté «quasi intellectuelle»), Plotin la nomme parfois φανταστικόν⁴⁸. Mais φαντασία, qui comme nous venons de le voir désigne une image ou représentation sensible, a aussi le même sens de faculté qui produit des φαντασίαι: elle est l'imagination proprement dite, celle qui est excitée par les affections du corps⁴⁹. Au contraire, les stoïciens semblent répugner à détacher la φαντασία des contenus particuliers pour l'ériger en une sorte d'instance au sein de l'âme. La raison en est qu'il leur importe que ce soit le même et unique ἡγεμονικόν (ou λογισμόν) qui produise ce que nous pourrions appeler tous les états de conscience: les φαντασίαι, les assentiments, les sensations, les impulsions⁵⁰. Il n'y a entre eux pas davantage de séparation qu'entre la saveur et l'odeur d'une pomme⁵¹. On doit les considérer comme des «qualités» qui modifient diversement le même sujet, l'âme, ou son ἡγεμονικόν⁵².

Cette thèse est évidemment une conséquence du refus de toute partition de l'âme, qu'elle soit d'inspiration platonicienne, tripartite, ou aristotélicienne, bipartite⁵³. Il n'est pas sûr qu'Augustin aille jusque-là. En effet, le *De Genesi ad litteram*, par contre, propose peut-être un équivalent de ce qu'est pour nous l'imagination: le *spiritus*, ou plutôt une «nature spirituelle» en notre âme, lieu où sont reçues ou se forment toutes les images des corps⁵⁴.

⁴⁵ *De anima* III.3, 428a 1.1-2.

⁴⁶ *Enn.* IV.3.23, 1.21-33.

⁴⁷ *Id.*: 29, 1.25-26.

⁴⁸ *Id.*: 23, 1.21-33; 29, 1.22-32; 31, 1.1-11.

⁴⁹ *Enn.* VI.8.3, 1.7-17.

⁵⁰ *SVF* II.836, p. 227 1.23-25.

⁵¹ *Id.* II.826, p. 226 1.10-13.

⁵² *Ibid.* p. 225 1.40-42.

⁵³ Il faut toutefois noter que Plotin dit aussi que la même âme, lorsqu'elle se tourne vers le haut, est intelligence, et quand elle se tourne vers le bas, est les autres puissances (*Enn.* VI.2.22, 1.29-31).

⁵⁴ [...] *natura spiritalis, in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur* (XII.xxiv.50). Cf. XII.xxiii.49, où se trouve le début du passage que nous avons cité en commençant: *certum est esse spiritalem quandam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines, sive [...]*.

Spiritus traduit πνεῦμα, et il faut voir derrière cette notion de nature spirituelle l'influence de Porphyre qui, au témoignage d'Augustin, distinguait de la *pars intellectualis* de l'âme (laquelle perçoit les réalités intelligibles), la *pars spiritalis* (ou *mundana*), «qui saisit les images des choses corporelles»⁵⁵. Cependant, il ne s'agit pas chez Porphyre véritablement d'une partie de l'âme. Le πνεῦμα est d'après lui bien plutôt une enveloppe ou un véhicule (ὄχημα) de l'âme, dont elle a emprunté la matière éthérée aux corps célestes lors de sa descente vers la terre. L'union directe d'un principe immatériel avec la matière étant impossible, ce revêtement de l'âme est un intermédiaire indispensable afin qu'elle puisse interagir avec le corps et les objets qui l'entourent. Cette notion est empruntée à certaines conceptions physiologiques, dont celles du stoïcisme, de sorte que le πνεῦμα assume aussi les fonctions de principe de la vie organique et sensitive⁵⁶. Dans cette nature plastique et en relation avec les choses, peuvent s'imprimer, selon le paradigme du τύπος, les marques des représentations, et de là l'âme garde les images des choses⁵⁷.

Augustin reprend à son compte le pouvoir imageant du πνεῦμα, dans le *De Genesi ad litteram*, en définissant le *spiritus*:

*vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur*⁵⁸.

Il y a donc deux sortes de vision, l'une qui se fait par les sens corporels, l'autre par le *spiritus*, dans lequel sont contenues les images⁵⁹.

Mais, bien que le *spiritus* augustinien soit l'équivalent fonctionnel, pour les images, du πνεῦμα porphyrien, il y a entre eux cette différence majeure que le second est matériel, alors que le premier, faisant partie de l'âme, est immatériel. Les principes matériels requis pour le fonctionnement du corps et de la perception sont laissés par Augustin en dehors de l'âme, dans le corps, dont ils parcourent les nerfs. Ils sont nommés *lux* et *aer*⁶⁰, éléments matériels les moins grossiers, et c'est par leur intermédiaire que l'âme régit le corps et en reçoit des informations. Augustin

⁵⁵ *De Civitate Dei* X.ix.2 (CCSL t. XLVII).

⁵⁶ Voir G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris - Louvain, 1945, p. 369-371.

⁵⁷ Cf. *Sent.* 29: ἐκ τῆς προσπαθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἶδωλον.

⁵⁸ XII.ix.20.

⁵⁹ *Duo genera visorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imaginationes continentur* (id. XII.vi.15).

⁶⁰ *De Gen. ad litt.* VII.xv.21, xix.25, xx.26, XII.xvi.32; cf. G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 505-506.

a donc transposé dans l'âme, dans le domaine immatériel, le pouvoir imageant, l'aptitude à être support ou réceptacle des images, que Porphyre attribuait à la matière subtile du *πνεῦμα*. D'ailleurs, *spiritus* a aussi une signification plus large que celle qui vient d'être établie: d'une manière générale, on désigne ainsi tout ce qui n'est pas corps⁶¹ — dématérialisation en laquelle on peut voir une influence de l'usage biblique de ce terme⁶². C'est en ce sens que Dieu lui aussi est appelé *spiritus*, comme le sont encore les âmes elles-mêmes, humaines ou animales⁶³. Être immatériel est le point commun qui fonde cette unité de dénomination.

C'est précisément pourquoi on peut se demander si le *spiritus* imageant est bien l'équivalent de ce que l'on appelle une faculté de l'âme. Nous serions même tentés de le nier avec P. Agaësse et A. Solignac⁶⁴. Ces derniers remarquent qu'Augustin en parle comme d'une *natura* en nous⁶⁵, de sorte qu'il semble ainsi désigner plutôt cette incorporéité de l'âme qui lui permet de recevoir ou former des images. Telle est peut-être, en effet, la nouveauté introduite par Augustin: ce n'est pas la subtilité d'une matière, fût-elle la plus éthérée, qui rend possible la réception de formes allogènes multiples dans un même sujet dont l'identité reste préservée; c'est au contraire l'immatérialité qui autorise cela, ou comme l'on dira plus tard, l'actualité supérieure d'une forme particulière. Bref, dans la mesure où Augustin s'inspire de la pneumatologie porphyrienne, il appelle spécifiquement *spiritus* le niveau imaginaire de l'âme; mais la nature qui est ainsi assignée est celle de l'âme en elle-même, qu'Augustin nomme aussi *spiritus* sur la base d'autres influences terminologiques. Par conséquent, en un sens il est exact que le *spiritus* imageant apparaisse comme une «partie» de l'âme, inférieure à la *mens* ou *pars intellectualis*⁶⁶. Il joue ainsi le rôle traditionnel d'intermédiaire

⁶¹ *Quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur* (id. XII.vii.16).

⁶² Cf. *Epist. CCXXXVIII*, à Pascentius, II.14: *Secundum id quod aliqua natura significatur, omnis incorporea natura spiritus in Scripturis appellatur* (CSEL t. LVII).

⁶³ *De Trin.* XIV.xvi.22, *De Gen. ad litt.* XII.7.

⁶⁴ Voir *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)*, BA t. 49, note complémentaire 49, p. 563: «L'usage du terme *natura* exclut, à notre avis, que l'on puisse faire du *spiritus* une des *facultés* de l'âme: l'esprit ne s'identifie ni avec l'imagination, représentative ou créatrice, ni avec la mémoire, ni avec la conscience; il n'est même pas l'ensemble de ces facultés, mais plutôt leur *subiectum* ou leur condition de possibilité: c'est parce qu'il y a dans l'âme une telle nature spirituelle, ou plutôt parce que l'âme est, pour une partie d'elle-même, cette nature, qu'il y a une imagination, une mémoire et une conscience de soi».

⁶⁵ Voir les citations *supra* n. 54.

⁶⁶ Cf. Porphyre, *Sent.* 43 (p. 54 l.18-19).

entre le corps et la sensibilité d'une part, l'intellection d'autre part. Mais d'un autre côté, quand *spiritus* désigne la totalité de l'âme, ce terme insiste sur la simplicité et indivisibilité de celle-ci⁶⁷, et il serait donc curieux d'en faire à proprement parler une partie. On peut vérifier que lorsque Augustin parle du *spiritus [...] quo absentia corpora corporalia cogitantur*⁶⁸, il attribue aussitôt après la même fonction à l'âme tout entière:

nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora vidimus et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit;

*praesentia videntur in suis formis et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis*⁶⁹.

Il est vrai aussi qu'Augustin écrit, comme nous l'avons déjà noté, que le *spiritus* est une *vis animae*. Mais dans la *Lettre VII*, à Nebridius, il explique que la possibilité de créer des images de ce que nous n'avons pas vu (*ut quae non vidimus cogitemus*) provient d'une force d'augmenter et de diminuer (*vis quaedam minuendi et augendi*) qui est attribuée à l'âme elle-même, sans plus de précision, et non pas spécialement à une partie ou faculté⁷⁰. Il en va de même dans le *Contra epistolam fundamenti*, où il est dit que l'âme «peut ajouter aux images ou leur retrancher ce qu'elle veut, les resserrer ou les étendre immensément et à volonté les ordonner, les transformer, les multiplier et les ramener à un petit nombre, voire à l'unité»⁷¹. Par ce sien pouvoir encore, désigné comme *vis potentiaque ineffabilis*, l'âme enclôt des «images de lieux immenses», bien plutôt qu'elle n'est enclose en elles⁷². Il ne lui est pas donné d'autre nom, bien qu'il ait été juste auparavant demandé: *quis digne cogitet, ubi capiantur istae imagines, ubi gestentur, vel ubi formentur?* Cette question

⁶⁷ Voir G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 497-501.

⁶⁸ *De Gen. ad litt.* XII.vi.15.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ 6, CSEL t. XXXIV-2-1, p. 17. Cette même force que nous voyons à l'œuvre dans le maniement des nombres, nous l'employons pour combiner des éléments imagés, en retirer à telle image et lui en ajouter d'autres: *Hac fit, verbi gratia, ut corvi quasi ab oculis imago constituta [...] demendi et addendo quaedam, ad quamlibet omnino nunquam visam imaginem perducatur; Licet igitur animae imaginanti, ex his quae illi sensus invexit, demendo, ut dictum est, et addendo, ea gignere, quae nullo sensu attingit tota; partes vero eorum, quae in aliis atque aliis adtigerat (ibid.)*. Il peut s'agir aussi d'une simple extension (spatiale, quantitative) de ce qui est déjà connu. Ainsi celui qui n'a jamais vu la mer peut-il imaginer de quoi il s'agit à partir d'une petite quantité d'eau. En revanche, il est impossible d'imaginer la saveur des fraises avant d'en avoir goûté (*ibid.*).

⁷¹ xvii (CSEL t. XXV), trad. BA t. 17, p. 437.

⁷² *Ibid.*

était l'occasion de préciser comment s'appelle le siège des images en l'âme, s'il en est un; mais la réponse laisse seulement entendre que c'est l'âme elle-même qui contient les images. Certes, dans le même passage Augustin parle sans plus de détails de la «puissance par laquelle l'âme connaît la vérité»⁷³, dont nous savons par ailleurs qu'elle est nommée *mens*. Il se peut que dans ce contexte de polémique anti-manichéenne, Augustin tienne avant tout à insister sur l'unité de l'âme. Mais, de toute façon, il ne s'agit pas pour nous de nier que l'âme ait une puissance d'imagination, comme elle a une puissance d'intellection. Il s'agit de savoir si ce pouvoir porte un nom particulier, qui le distingue encore davantage au sein de l'âme. Or, à part le *spiritus* dont il est question dans le *De Genesi ad litteram*, on ne rencontre pas d'autre appellation.

Notons en particulier qu'Augustin, s'il recourt au mot *imaginatio* (l'équivalent de *phantasia*, mais qui était aussi un terme rare), ne lui donne pas le sens de faculté, contrairement à d'autres auteurs. Ainsi, dans un texte bien connu du *De Trinitate* où il parle des «images (*phantasiae*) des choses corporelles puisées par les sens et comme versées dans la mémoire», «à partir desquelles sont représentées par une image fictive même les choses que nous n'avons pas vues» (*ex quibus etiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur*)⁷⁴, Augustin paraît éviter soigneusement de substantiver la production des images. Ainsi, là où une traduction donne à lire: «ces représentations présentes à mon imagination»⁷⁵, le texte porte en fait: *easdemque imaginarias formas*, «ces formes», pourrait-on paraphraser, «qui sont des images (*phantasiae* ou *phantasmata*) en moi et non les formes des choses dans la réalité extérieure». Ou encore, «autre est l'imagination corporelle, la vision corporelle des choses corporelles, autre l'appréhension par la pure intelligence, au-dessus de l'œil de l'esprit [...]»⁷⁶ est une traduction qui surdétermine quelque peu *aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter [...] super aciem mentis simplici intelligentia capientes*. La présence de «l'intelligence» à l'extrémité de la fine pointe de l'esprit ne doit pas masquer le fait que selon Augustin, c'est l'*animus*⁷⁷,

⁷³ *Id.* XVIII.

⁷⁴ *De Trinitate* IX.vi.10.

⁷⁵ *La Trinité* (livres VIII-XV), BA t. 16, p. 93.

⁷⁶ *Ibid.* p. 97.

⁷⁷ L'âme proprement humaine, par opposition à l'*anima* commune à tous les animaux. Voir aussi *supra* les citations des n. 4 (*fīxi animo meo imaginem*) et 7. Pour les animaux, cf. *De Trin.* III.viii.15: *inhaeserat animae illarum discolor phantasia ex contuitu variarum virgarum per oculos impressa* (traduit par «Leur imagination retenait l'image

et non pas «l'imagination», qui appréhende les choses sur un mode imagé, de même que c'est lui qui les perçoit par l'intermédiaire du corps. Pareillement, dans les fameuses analyses psychologiques du livre XI du *De Trinitate*, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, Augustin parle bien de «la mémoire» ou «la volonté». Mais lorsqu'il s'agit de l'acte d'imaginer, pour lequel il existe un verbe: *imaginari*⁷⁸, il n'en attribue pas l'origine à une faculté d'«imagination». *Imaginatio* désigne le résultat de l'acte, l'image, non sa source, et le terme est synonyme de *phantasia* au sens d'*imago*⁷⁹. Augustin recourt à des sortes de périphrases où l'image est l'objet non pas d'une imagination-faculté, mais de l'âme tout entière, d'une âme qui pense, *cogitat*⁸⁰, ou d'une pensée qui aperçoit en soi, par son regard intérieur, une forme puisée dans le fonds de la mémoire⁸¹. Il en va de même pour le *phantasma*, qui est aussi le produit d'un *cogitare*⁸², et non pas d'une *imaginatio* productrice⁸³.

bariolée qu'y avait imprimée le contact visuel des branches rayées», *La Trinité (livres I-VII)*, BA t. 15, 1991, p. 301). Cf. *ibid.*: «*conceptam per oculos corporis phantasiam*».

⁷⁸ *Tales tantosque mundos se cum anima imaginari potest, quas imagines quo spatio contineat suspicari non possum (De quantitate animae, v.9, CSEL t. LXXXIX). Novit enim haec in se, nec imaginantur quasi extra se illa sensu tetigerit [...]* (*De Trin.* X.x.16).

⁷⁹ Cf. P. FLURY, «*Phantasia und Imaginatio im Bereich des antiken Lateins*», dans M. FATTORI, M. BIANCHI (éd.), *Phantasia - Imaginatio, V° colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1988, p. 73. Pour ne pas alourdir ici le texte, nous renvoyons nos propres observations lexicales à une note complémentaire à la fin de la présente contribution.

⁸⁰ *Illā phantasia, cum animus cogitat speciem visī corporis [...]* (*De Trinitate* XI.iii.6). Cf. *id.* X.x.16: *per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia.*

⁸¹ *A speciem corporis [...]* usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis (id. ix.16; plus loin: *in acie cogitantis, [...] quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum*); *cum cogitatur, ex illa quam memoria tenet, exprimitur in acie cogitantis, et reminiscendo formatur ea species, quae quasi proles est ejus quam memoria tenet* (id. vii.11; plus loin: *illam speciem quae in memoria est, quasi parentem dicimus ejus quae fit in phantasia cogitantis*). Cf. *De Gen. ad litt.* IV.vi.12: *[...] cernimus animo phantasias corporum, quae non praesto sunt oculis, sed ea, quae vidimus, vel ex eis, quae vidimus, imaginando cogitamus.*

⁸² «*Unum quippe solem meminī, quia sicuti est, unum vidi: si voluero autem, duos cogito, vel tres, vel quotquam volo* (*De Trin.* XI.viii.12). Cf. *ibid.* viii.14: *[...] in ipso auditu quando narrantur cogitamus [...]* *eas cogito corporum species, quas narrans verbis sonisque significat; quas utique non reminiscens, sed audiens cogito; id. x.17: Quis enim vidit cygnum nigrum? et propterea nemo meminuit: cogitare tamen quis non potest?* Dans ce même paragraphe (x.17), une unique occurrence de *phantasia* pourrait, pour des raisons de symétrie, faire considérer celle-ci comme une faculté, lorsqu'il est dit que la raison peut comprendre l'infini qui dépasse les capacités de la première: *Et ratio quidem pergit in ampliora, sed phantasia non sequitur*. Mais rien ne l'impose: l'image que nous pouvons nous faire d'une étendue très grande ne peut suivre, enfermée dans des limites, l'envol de la raison qui pense l'infinité du nombre.

⁸³ Ici aussi une traduction recourt au concept d'imagination là où Augustin écrit qu'il est facile à la pensée de jouer avec des *phantasmata*: [*phantasmata*] *memoriae mandare*

Autrement dit, «imaginer», c'est, pour l'âme, d'abord saisir les choses sur un mode d'images, c'est-à-dire incorporer en elle les formes des choses extérieures. L'image, réalité intérieure, est une sorte de peinture de la réalité extérieure⁸⁴, un contenu cognitif, le «verbe» intérieur que nous plaçons sous le regard de notre âme, l'évocation psychique qui fonde et accompagne le discours lorsque nous parlons de quelque chose⁸⁵. Ceci se produit à un niveau psychique animal, lié à la sensibilité, que nous avons en commun avec les bêtes, qui est inférieur au *mens* ou intelligence rationnelle qui peut juger de ces images⁸⁶. C'est cependant l'âme tout entière qui recueille les images et s'en sert (ou les subit). Évoquer ou combiner des images est penser (*cogitare*), terme qui sert aussi bien à désigner une connaissance abstraite, comme lorsque par exemple l'âme est invitée à se connaître elle-même directement, sans images⁸⁷. Conformément au langage qu'avait déjà utilisé Cicéron⁸⁸, c'est la *cogitatio* qui imagine, qui est informée par les images⁸⁹: — et cela même quand le

ut accepta sunt, vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est (De vera relig. x.18 — traduit par «facile à l'imagination»: BA t. 8, p. 51).

⁸⁴ [...] *intuens in animo meo ipsam [urbem], id est imaginem quasi picturam ejus [...]* (De Trin. VIII.vi.9). Cf. Aristote, *De memoria*, 450a 29-30.

⁸⁵ *Ipsa enim phantasia ejus [Carthaginis] in memoria mea verbum ejus, non sonus iste trisyllabus cum Carthago nominatur, vel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur; sed illud quod in animo meo cerno, cum hoc trisyllabum profero, vel antequam proferam (De Trin. VIII.vi.9).*

⁸⁶ *Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tanquam in regionem incorporae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim formandis quiddam substantiae suae: servat autem aliquid pro libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus (De Trin. X.v.7).* Pour les animaux, voir *Contra epistolam fundamenti xvii*.

⁸⁷ *Hinc ei oboritur erroris decus, dum rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat [...]. Interior enim est ipsa, non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae, quam habent et bestiae [...]. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuatur in semetipsam, et se cogitet (De Trin. X.viii.11).*

⁸⁸ *Cum mens nostra quidvis videatur cogitatione posse depingere (De nat. deor. I.39); Nam si tantummodo ad cogitationem valent nec habent ullam soliditatem nec eminentiam, quid interest utrum de Hippocentauro an de deo cogitemus? omnem enim talem conformationem animi ceteri philosophi motum inanem vocant (id. I.105); omnia quae cogitatione nobismet ipsis possumus fingere (id. III.47).*

⁸⁹ [...] *ipsa phantasia, quae fit in cogitatione sermocinantis [...]* (De Gen. ad litt. XII.xv.31); *ex illo quod novimus cogitatio nostra formetur; sitque in acie cogitantis imagi simillima cogitationis ejus quam memoria continebat (De Trin. XV.xxvii.50; voir aussi les citations des notes 1 et 3 supra).* Cf. *De Trin. XIII.i.2: Hominem autem*

spiritus est le support de cette activité⁹⁰. Quant à la *phantasia*, elle est une similitude des formes des choses, conservée dans la mémoire, mais aussi une «vision intérieure»⁹¹, l'état de conscience ou l'expérience qu'est l'évocation ou l'apparition (conformément au verbe correspondant, φαίνεσθαι) sur la scène intérieure de ces similitudes.

On constatera, par manière de contraste, que Calcidius et Boèce, parce qu'ils dépendent davantage de sources platoniciennes et aristotéliennes, font au contraire de l'*imaginatio* (qui traduit φαντασία) une faculté, imposant une conception qui aura cours au Moyen Âge. Ainsi, Calcidius, dans son commentaire du *Timée*, la compte parmi les «espèces» ou «parties» de l'âme⁹². Boèce, quant à lui, rapporte chaque type d'objet connaissable à une faculté différente, et énumère en l'homme les sens, l'imagination, la raison et l'intelligence⁹³. On trouve là une gradation de la saisie la plus matérielle à la moins matérielle, de la plus particulière à la plus universelle⁹⁴, selon un schéma qui sera classique au Moyen Âge,

Johannem in phantasia cogitamus quae de humanae naturae notitia impressa est nostrae memoriae.

⁹⁰ *Quod visum atque auditum memoria tenuerat, in eodem spiritu cogitando cernebat (De Gen. ad litt. XII.xi.24); [...] ab ea visione spiritalem, qua corpora absentia imaginatiter cogitamus, sive memoriter recordantes, quae novimus, sive quae non novimus et tamen sunt in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes [...] (ibid. xii.25).*

⁹¹ *De Trin. XI.iii.6 (interna visio). Par opposition au cernere de la vision oculaire: [...] non aliquem rem absentem cogito, sicut Carthaginem, aut fingo ut possum, sicut Alexandriam [...] sed praesens quiddam cerno [...] (De Trin. VIII.vi.9).*

⁹² *Principalis vero animae pars sive potentia, ad quam feruntur quae nuntiant sensus singuli et quae de his quae sentiuntur iudicium facit examinatque, cujusmodi sint ea quae occurrunt sensibus varie, hanc vero Aristoteles asserit locatam esse in penetrabilibus cordis, ubi aliae quoque species animae sunt locatae, id est imaginatio memoria appetitus excursio (Commentarius in Platonis Timaeum, éd. J.H. WASZINK, dans: Plato Latinus, vol. IV, Londres, Warburg Institute, 1952, II.224. Cf. II.156: Igitur assensus et appetitus ex se moventur nec tamen sine imaginatione, quam phantasian Graeci vocant). Mais chez Calcidius, imaginatio a aussi le sens d'«imago»: Persequitur alius duplicis imaginationis genus, quod apparet in his speculis quae facta sunt ad formam cylindri cavi sive imbricis (II.259); Sed enim silva indefinita res est, utpote informis et figura carens iuxta naturam suam; minime igitur cum sensu ejus fit imaginatio, sine sensu igitur (II.345).*

⁹³ *Omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem [...] ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur (Consolatio philosophiae, I.V, prose 4, 25 et 27, CCSL t. XCIV). Ce que G. WATSON affirme au sujet de Boèce et Augustin est à l'évidence vrai du premier, mais non moins évidemment faux du second: [...] they used imaginatio as the Latin translation of the Greek phantasia, particularly when referring to the faculty (Phantasia in Classical Thought, Galway University Press, 1988, p. 155).*

⁹⁴ *Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam quae singularibus inest universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur (ibid. 28-30).*

et dans lequel l'imagination est une puissance intermédiaire entre la raison et les sens, dépassant ces derniers en ce qu'en leur absence elle peut juger tout de même des sensibles selon un type de discursivité qui lui est propre⁹⁵.

Il s'avère qu'en revanche, Descartes retrouvera l'inspiration augustinienne dans les *Méditations*, en rattachant directement l'imagination à la *cogitatio*, comme étant un de ses modes :

*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*⁹⁶.

II Phantasia et intentio: l'analyse de la perception

Ces précisions lexicales étant données, nous pouvons maintenant regarder de plus près quelle est la place de la *phantasia* dans la psychologie d'Augustin. Même s'il n'en fait pas une instance autonome, elle s'inscrit dans le cadre d'une analyse que développera la tradition philosophique jusqu'à notre époque, et qui est bien plus riche que ne le laisse supposer la compréhension non philosophique de la notion d'«imagination», conçue comme simple faculté productrice d'un imaginaire plus ou moins onirique. En tant que représentation sensible, reproduction d'une saisie antérieure, avec conscience qu'il s'agit d'un déjà vécu, la *phantasia* est un élément essentiel du fonctionnement de ce que nous appelons la conscience. Mais dans cette approche, nous aurons à tenir compte d'un autre concept jouant un rôle capital, qu'Augustin met particulièrement en valeur (et que sauront également reprendre d'autres penseurs): celui d'*intentio*. Nous l'étudierons d'abord au plan de la perception actuelle, même si la *phantasia* proprement dite est, comme nous venons de le voir, une représentation en absence, liée à une remémoration. La

⁹⁵ *ratio quoque cum quid uniuersale respicit nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia uel sensibilia comprehendit [...] imaginatio quoque, tametsi ex sensibus visendi formandique figuras sumpsit exordium, sensu tamen absente sensibilia quaeque collustrat non sensibili sed imaginaria ratione iudicandi* (*ibid.* 34 et 37). On remarquera dans le mètre 4, qui suit ce passage, une charge contre le stoïcisme et sa conception de la passivité de l'esprit, où est évoquée allusivement la définition de la φαντασία: *Quondam Porticus attulit / obscuros nimium senes, / qui sensus et imagines / e corporibus extimis / credant mentibus imprimi, / ut quondam celeri stilo / mos est aequore paginae, / quae nullas habeat notas, / pressas figere litteras*. Mais *imaginatio* a, chez Boèce également, le sens d'*imago*: *illa quoque potest esse definitio vocis, ut eam dicamus sonum esse cum quadam imaginatione significandi* (*In lib. Aristotelis Peri hermeneias commentarii* (*ed. secunda*) lib. I, éd. MEISER, Leipzig, Teubner, 1880, p. 4).

⁹⁶ *Meditationes de prima philosophia*, II, in AT VII, p. 28.

représentation en présence, l'image produite en même temps que la sensation, est certes appelée spécifiquement *visio*, mais le processus est tout à fait identique à celui de l'apparition de la *phantasia*, au point qu'Augustin appelle parfois ce dernier phénomène également *visio*⁹⁷, ou qu'il fasse de ce mot un terme générique: *Visiones enim duae sunt; una, sentientis; altera cogitantis*⁹⁸.

Si Augustin reprend la distinction stoïcienne *phantasia* / *phantasma*, pour autant que la première correspond à un objet perçu et le second à une fiction, il rejette en revanche le vocabulaire qu'utilisaient les stoïciens pour définir plus précisément la φαντασία, si du moins il faut l'entendre à la lettre: «impression», «marque» (τύπωσις) de l'objet dans l'âme⁹⁹, ou «affection» (πάθος) dans l'âme¹⁰⁰. Certes, Chrysippe a critiqué l'image du sceau employée par Cléanthe¹⁰¹, et a parlé de préférence d'une altération du souffle psychique semblable à celle de l'air dans le milieu extérieur, de sorte qu'il y a dans la perception un élément d'ordre ondulatoire, dynamique. Mais laissons de côté la question de savoir si pour lui la représentation est ou n'est pas en fin de compte un état passif¹⁰². Il reste que pour Augustin l'âme n'est pas un corps, et qu'ici il se rallie complètement à Plotin. L'âme étant infiniment supérieure au corps, celui-ci ne peut agir sur celle-là. À la thèse de Plotin: par l'acte de connaissance «il n'est rien qui se soit introduit dans l'âme»¹⁰³, fait écho l'affirmation d'Augustin:

*Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu*¹⁰⁴.

Par conséquent, puisque ce n'est pas le corps qui produit l'image dans l'esprit, c'est à l'inverse l'esprit qui va comme à la rencontre du corps pour s'en faire une image, et cela non pas par un processus diachronique, mais par une adhésion instantanée:

*eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate [...] nullius puncti temporalis interpositione formatur*¹⁰⁵.

⁹⁷ [...] *visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus* (*De Trin.* XI.vii.12). Cf. *De Trin.* XI.iii.6 (*interna visio*), et *De civ. Dei* XVIII.xxxii: *Phantasia quippe visio est* (...).

⁹⁸ *De Trin.* XI.ix.16.

⁹⁹ *SVF* II.53, p. 21 l.12, II.55, p. 22 l.23, II.59, p. 24 l.6, II.847, p. 229 l.35-36.

¹⁰⁰ *SVF* II.54, p. 21 l.24.

¹⁰¹ *SVF* II.56, p. 22-23.

¹⁰² Voir É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951, p. 83.

¹⁰³ *Enn.* III.6.2, l.48.

¹⁰⁴ *De Gen. ad litt.* XII.xvi.33.

¹⁰⁵ *Ibid.*

De même que selon Plotin l'œil pâtit mais la vision est active, et que son acte n'est pas une altération¹⁰⁶, Augustin affirme que nos sensations ne sont pas purement passives, et impliquent l'exercice d'une « lumière », que l'âme projette en toutes ses opérations. Dieu a créé divers genres de lumières, et la vie sensible en est un: *lux est vita sentiens et valens discernere quae per corpus ad animae iudicium referuntur* (par elle, nous discriminons par exemple le noir et le blanc, le froid et le chaud, le doux et l'amer)¹⁰⁷. L'âme est la source créée de cette lumière spirituelle et la projette par les organes sensoriels comme par « cinq ruisseaux »¹⁰⁸.

Avec l'intervention de cette notion de lumière (qui n'est pas une métaphore pour les Anciens), nous ne sommes plus très loin, malgré la différence qui vient d'être remarquée, du stoïcisme de Chrysippe. Peut-être même s'agit-il d'une sorte de consensus, dans la pensée antique, pour concevoir la φαντασία d'après le paradigme de la lumière. Aristote remarquait déjà que, « puisque la vue est le sens par excellence » et impose son modèle aux autres sens, la φαντασία tire son nom de la lumière (φάος), « car sans lumière il est impossible de voir »¹⁰⁹. En effet, puisque la φαντασία est « un mouvement produit par la sensation en acte »¹¹⁰, c'est-à-dire la persistance de l'altération de l'organisme par la sensation, la réception de la lumière qui conditionne l'actualisation de la vue et affecte l'œil, fournit le nom générique de toutes les sensations persistantes et affaiblies que sont les φαντάσματα¹¹¹. D'après Chrysippe, la même dérivation étymologique se fonde sur le fait que comme la lumière se révèle elle-même en éclairant les objets qu'elle englobe (et en effet, si la lumière ne rencontrait pas d'objets, elle demeurerait inaperçue), la φαντασία se révèle elle-même en révélant son objet, c'est-à-dire sa cause¹¹².

La φαντασία est donc lumière, et cette lumière, cet éclairage de la perception, dans laquelle apparaît le phénomène, la chose connue, émane, selon Chrysippe, du principe directeur, le ἡγεμονικόν. Augustin, pour sa part, attribue la fonction de ce dernier à l'âme toute entière. Quant à la lumière (qui étant matérielle reste dans le corps, ainsi que nous l'avons

¹⁰⁶ *Enn.* III.6.2, 1.50-54.

¹⁰⁷ *De Genesi imperfectus liber* 5.

¹⁰⁸ *De Gen. ad litt.* XII.xvi.32.

¹⁰⁹ *De anima* III.3, 429a2-4.

¹¹⁰ *Ibid.* 1-2.

¹¹¹ On pourrait peut-être aussi comprendre que, de même que « sans lumière il est impossible de voir », il est impossible sans φαντασία de vivre et d'agir (*ibid.* 4-8), comme de penser (III.8, 432a 8-10).

¹¹² *SVF* II.54, p. 21 1.28 - p. 22 1.2.

vu), il lui substitue l'*intentio* que l'âme dirige vers le corps¹¹³. Voici donc introduite cette notion, qui appelle une explication particulière, d'autant qu'elle aura la fortune que l'on sait dans les analyses contemporaines de la perception.

Dans le *De musica* (VI.v), Augustin explique que par l'attention (*adtentio*), l'âme prend conscience des affections corporelles sans les subir en elle-même. En fait, l'attention met en mouvement «un certain esprit vital»¹¹⁴ qui réside dans les organes sensibles et les rend eux-mêmes plus attentifs. Il est facile de reconnaître dans cet «esprit vital» le πνεῦμα des stoïciens, et dans sa mise en mouvement en vue de la perception, la tension (κίνησις τονική) dont il est susceptible. Plus tard, Augustin remplacera le terme d'attention par celui d'*intentio*, mais l'idée reste la même: il s'agit d'un acte de l'âme par lequel l'objet extérieur, par l'intermédiaire de la sensation, est rendu présent à l'âme, ou par lequel l'âme se tend vers l'objet.

En effet, l'*adtentio* ou *intentio* sont, tout à fait littéralement, une *tensio* (la différence graphique *t / s* n'étant pas pertinente). La racine grecque correspondante est τάσις, et *intentio* (ou *intensio*) n'est autre que la traduction d'ἐπίτασις¹¹⁵. Ce terme désigne par exemple, très matériellement, la tension des cordes d'une lyre¹¹⁶. Le pythagorisme s'est servi de cette image physique pour constituer sa doctrine de l'âme¹¹⁷, et on la trouve généralisée dans le stoïcisme avec la théorie du πνεῦμα, principe unifiant de tout être, aérien et igné, qui pénètre partout et se mélange totalement aux autres éléments, et qui maintient sa propre cohésion en agissant sur lui-même, par son τόνος, c'est-à-dire sa tension interne, qu'il possède par lui-même et qu'il communique aux autres choses¹¹⁸.

¹¹³ Voir J. ROHMER, «L'intentionnalité des sensations chez S. Augustin», dans: *Augustinus magister*, t. I, Paris, Études augustiniennes, 1954, p. 491-498.

¹¹⁴ Cf. *De Gen. imperf. lib. 5*: *talis potentia non est in anima, quae jam nec anima dici solet, sed tantum vita, qualis perhibetur esse vitis et arboribus et quarumcumque stirpium.*

¹¹⁵ Cf. Aulu-Gelle, *Noct. Att. VII.7*: *Ad praeverbium significat ἐπίτασιν, quam nos intentionem dicimus.*

¹¹⁶ Cf. Platon, *Rep.* 349e12-13.

¹¹⁷ Cf. Platon, *Phédon* 85b4 - c7, 92a8-9, 93a8 - e6; Cicéron, *De natura deorum* I. 27: *Nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et comeantem, ex quo nostri animi carperentur [...];* Tusc. I.x: *(Aristoxenus animam censet esse) ipsius corporis intentionem quamdam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur;* Lactance, *Inst. div. VII.xiii.9*: *sicut in fidibus ex intentione nervorum efficit concordem sonum atque cantum, quem musici harmoniam vocant, ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi existere.*

¹¹⁸ Cf. Sénèque, *Quaest. nat. II.viii.1. Id. IX.4*: *nihil intendi ab alio poterit, nisi aliquid per semet fuerit intentum [...]* *quid autem est quod magis credatur ex se ipso habere*

Le renforcement de la tension est une *intensio / intentio*, et ces termes servent de principe explicatif dans tous les domaines, depuis les phénomènes naturels¹¹⁹ jusqu'aux propriétés de l'âme. Ainsi la vertu est en effet un renforcement du τόπος comme la passion en est un relâchement¹²⁰, et l'attention psychologique est un fait du même ordre¹²¹. Dans la théorie stoïcienne de la vision, ce sont encore les mêmes notions qui rendent compte de l'activité de l'âme dans la connaissance et la perception. Chaque sens est doté en effet d'un πνεῦμα, allant du ἡγεμονικόν à l'organe, et qui doit être tendu par la κίνησις τονική impulsée par le ἡγεμονικόν pour que s'accomplisse la sensation. Dans le cas de la vue, le πνεῦμα mis en mouvement frappe et intensifie l'air extérieur¹²², lui donne une forme de cône, dont la pointe touche la pupille et la base l'objet vers lequel le regard est dirigé. En touchant cet objet, le cône en transmet l'empreinte jusqu'à l'œil.

D'après Augustin, la tension est aussi une qualité de l'être incorporel qu'est l'âme. Celle-ci est liée au corps par l'«attention», c'est-à-dire en y appliquant son *intentio*, comme par une tension d'elle-même, dont elle peut être détournée ou libérée¹²³. La sensibilité, *vita sentiens*, est lumière parce que l'âme exerce en elle une *intentio*. Cette activité de l'âme est à la fois immanente et transcendante au corps, parce qu'intentionnelle. L'*intentio* est donc un acte que l'âme met en œuvre dans toutes les connaissances, et particulièrement dans les sensations et remémorations. Voyons plus précisément de quelle manière.

À la recherche des analogies de la trinité divine, Augustin dégage dans le *De Trinitate* (XI.ii.2) une structure triadique de la vision. Il faut en effet distinguer:

- *l'ipsa res quam videmus*, l'objet extérieur que nous voyons et qui existe indépendamment de la vision;

intentionem quam spiritus? Hunc intendi quis negabit, cum viderit iactari terram cum montibus [...].

¹¹⁹ *Cursus et motus omnis, nonne intenti spiritus opera sunt?* (Sénèque, *Quaest. nat.* II.vi.4)

¹²⁰ *Virtus autem [...] suadet intendere animum* (Sénèque, *Ad Lucil.* 109.15).

¹²¹ *(Luctator) occasiones intentus expectat* (Sénèque, *De benef.* VII.i.4).

¹²² *Aulu-Gelle, Noct. Att. V.vxi.2: Stoici causas esse videndi dicunt radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem aerisque simul intentionem.*

¹²³ Cf. *De Gen. ad litt.* XII: *Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis dici extasis solet* (xii.25), *Utrum in corpore fit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emicet eis intentio, quo in id veniat vi in seipsa videat significantes similitudines quae ibi iam erant nec videbantur, sicut multa habemus et in memoria, quae non semper intuemur?* (xiii.27).

- la *visio* (ici *visio sentientis* ou corporelle, non pas encore la vision intérieure qui évoque des images), la sensation visuelle que nous en avons, c'est-à-dire non pas la faculté visuelle (*sensus*), mais l'acte physique de vision avec son contenu, autrement dit la forme imprimée par l'objet dans l'œil¹²⁴.
- l'*intentio*, qui fixe (*tenet, detinet, figit*) la vue sur l'objet perçu, et conjoint, maintient ensemble ces deux termes. Elle est une force unitive (*in ea re quam videtur sensum tenent, atque utrumque conjungit*), qu'Augustin appelle aussi *voluntas*¹²⁵.

Ces trois éléments sont de nature différente et ne peuvent être confondus. Le corps qui informe la faculté visuelle d'une part, la forme imprimée dans le sens (i.e. la *visio*) et l'*intentio* d'autre part, n'appartiennent pas à la même substance et sont évidemment distincts. Mais l'*intentio* diffère aussi de la *visio*. Elle appartient à l'âme seule (*solius animi est haec intentio*), tandis que le sens (et le sens en tant qu'informé, c'est-à-dire la vision) est corporel et est un instrument dont se sert l'âme.

Néanmoins, comme le montre ensuite Augustin (XI.ii.3), bien que distincts ces éléments sont rassemblés par une unité forte au sein de la perception (c'est bien pourquoi Augustin peut voir dans cette structure de la perception un vestige de la Trinité). La forme de l'objet imprimée dans le sens n'est pas senti, par le sens lui-même, comme différente de la forme du corps vu. L'*intentio* (ou plutôt dans ce passage *voluntas animi*), définie comme *vis copulandi*, la rapporte à l'objet, d'une manière si étroite que nous ne pouvons les distinguer dans l'expérience perceptive même¹²⁶. Autrement dit, nous avons bien l'impression de percevoir la forme même de l'objet, à l'extérieur. C'est uniquement un raisonnement *a posteriori* qui nous fait conclure qu'il doit bien exister dans le corps

¹²⁴ *Ipsaque visio quod aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet?, ipsa forma quae ab eodem imprimatur sensui, quae visio vocatur; visio, id est sensus formatus extrinsecus; visionis igitur illius, id est formae quae fit in sensu cernentis [...]* (*De Trin.* XI.v.9). Cf. *ibid.* ix.16: *Visiones enim duae sunt; una, sentientis; altera cogitantis: ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita se convertat in cogitando acies animi, sicut in se cernendo convertit ad corpus acies oculorum.*

¹²⁵ Il s'agit bien de la seule et unique volonté de l'homme, mais, dans l'acte de vision par exemple, elle se réduit à être volonté de voir, *interim voluntas videndi*, qui n'a pas d'autre fin que la vision, alors que la volonté de l'homme comme tel a pour seule fin la béatitude (*id.* XI.vi.10).

¹²⁶ *Formam corporis quod videmus et formam quae ab illa in sensu videnti fit per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus* (*id.* XI.ii.3).

une similitude de l'objet senti, produite dans l'organe et différente de l'objet, mais nous ne l'expérimentons pas comme telle¹²⁷.

Mais la similitude trinitaire sera encore plus précise dans le cas de la remémoration, où l'on trouve une triade faite cette fois d'une seule substance, l'âme elle-même :

- la mémoire, ou plutôt la forme conservée dans la mémoire;
- la vision intérieure (*phantasia*) de cette forme;
- l'*intentio* ou volonté qui unit l'un à l'autre.

La structure d'identité et de différence simultanées est identique à la précédente :

de même que pour informer le sens la volonté le mettait en contact avec l'objet extérieur et, une fois informé, l'y tenait uni, de même elle tourne vers la mémoire le regard de l'âme qui évoque le souvenir, afin que l'image conservée dans la mémoire informe ce regard intérieur et produise dans la pensée une vision semblable¹²⁸.

Là encore, « autre est ce qui subsiste dans la mémoire », l'enregistrement pour ainsi dire, à savoir l'image de l'objet antérieurement vu, et « autre ce qui est produit lorsque nous nous souvenons », à savoir le souvenir lui-même en tant qu'objet de l'acte d'évocation dans le théâtre intérieur, autrement dit la *phantasia*, l'image qui apparaît¹²⁹. Ce qui prouve cette différence, c'est le fait que nous pouvons nous rappeler, puis penser à autre chose, puis nous rappeler de nouveau, et ainsi de suite. Il faut bien que, pendant les éclipses du souvenir conscient, subsiste dans le magasin de la mémoire l'enregistrement, la trace psychique, qui en est le matériau :

Si cette forme n'était plus dans la mémoire, l'oubli serait de telle nature que tout rappel serait absolument impossible¹³⁰.

Cependant, la conviction qu'existe une telle forme permanente, distincte de l'acte d'évocation, est justement le résultat du raisonnement qui vient d'être tenu. Dans l'expérience de la remémoration,

¹²⁷ Augustin le prouve par l'effet de persistance rétinienne, de trace d'objet lumineux : « Il est manifeste que cette affection a été imprimée dans notre sens par la chose qui était regardée », par conséquent « elle existait déjà donc quand nous regardions l'objet » (*id.* XI.ii.4).

¹²⁸ *Id.* XI.iii.6.

¹²⁹ [...] *proque illa visione quae foris erat cum sensus ex corpore sensibili formaretur, succedit intus similis visio, cum ex eo quod memoria tenet, formatur acies animi, et absentia corpora cogitantur* (*id.* XII.iii.6).

¹³⁰ *Ibid.*

la conjonction des deux, à savoir de ce qui est conservé par la mémoire, et de ce qui est exprimé à partir de cela pour informer le regard [intérieur] de celui qui évoque, fait n'apparaître qu'une chose, tant ils sont semblables¹³¹.

Augustin traduit cette unité par un jeu de mots sur le terme *cogitatio*, qui, comme nous l'avons vu, désigne l'évocation intérieure des images:

Lorsque ces trois éléments sont réunis (*coguntur*) en un, on parle de pensée (*cogitatio*) à cause de cette réunion (*coactus*)¹³².

Là encore c'est l'*intentio* (ou *voluntas*) qui unit les deux premiers éléments, en les superposant au point que voir l'un c'est voir l'autre. La *visio* semble être la chose du passé, et pourtant elle s'évanouit dès que l'*intentio* se détourne de la mémoire, où nous savons que demeure pourtant l'inscription de la forme évoquée. Telle est la force de l'*intentio*, dit encore Augustin, qu'il peut arriver aussi que l'image psychique soit prise pour une chose réelle, dans certains cas d'illusion. Par exemple si la volonté «se concentre (*confluxit*) tout entière sur l'image (*phantasma*) intérieure» et se détourne des sens corporels et des objets extérieurs, il se fait que «la similitude du corps tirée de la mémoire se trouve tellement atteinte (*tanta offenditur*), que la raison elle-même ne parvient pas à discerner si c'est un corps extérieur qui est vu, ou quelque chose de pensé intérieurement»¹³³.

L'*intentio* permet donc de transcender l'image intermédiaire vers son objet. Il en va de même pour la vision intérieure qui accompagne la sensation, ainsi que nous l'avons déjà vu en commençant¹³⁴. Elle n'apparaît comme telle que lorsque cesse la perception directe; mais alors elle est déjà devenue une *phantasia*, puisque l'objet n'est plus présent aux sens. Cette image concomitante n'est pas elle-même aperçue tant que l'âme s'applique à atteindre la chose extérieure — qui est bien ce qu'elle perçoit. En effet, par l'effet de sa *tensio*, l'âme meut les intermédiaires corporels (air et lumière) et les sens, et s'efforce comme en se projetant d'aller

¹³¹ *Ibid.* Cf. vii.12: *Utrumque in cogitando ita copulat, ut tanquam unum singulariter appareat.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Id.* XI.iv.7. Cf. *De Gen. ad litt.* XII.xii.25: *Cum autem vel nimia cogitationis intentione vel aliqua vi morbi [...] ita corporalium rerum in spiritu in spiritu exprimuntur imagines, tamquam ipsis corporis sensibus corpora praesententur, manente tamen etiam in sensibus corporis intentione, sic videntur quae in spiritu fiunt imagines corporum quemadmodum corpora ipsa per corpus [...] Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis dici extasis solet.*

¹³⁴ *De Gen. ad litt.* XII.xi.22: *Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu; sed non dinoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus.*

saisir la chose elle-même, bien plutôt qu'elle ne reçoit passivement une impression¹³⁵. Avec cette notion d'*intentio*, sans doute reste-t-il à Augustin quelque chose de la théorie stoïcienne qui expliquait la vision par la projection d'un faisceau de rayons ignés donnant à l'air intermédiaire la forme du cône dont nous avons parlé, lequel est semblable à un bâton avec lequel nous touchons des objets: ainsi la vision est une saisie à distance (διάληψις), une *tensio*-extension, grâce à l'impulsion de la κίνησις τονική¹³⁶.

La notion d'*intentio* permet également de mieux comprendre comment Augustin conçoit la place des *phantasiae*, d'un point de vue diachronique cette fois, dans le déroulement de la perception au sein de la conscience temporalisante.

Les *phantasiae* ont été définies spécifiquement comme des évocations passées, mais ce passé n'est pas forcément lointain. Au contraire, il peut s'agir d'un passé immédiat, qui est sans cesse relié au présent par l'*intentio* de l'âme pour assurer la continuité de la perception d'un même phénomène successif. Nous avons en effet vu en commençant que le *De Genesi ad litteram* (XII.xvi.33) précise que le rôle du *spiritus*, outre le fait de produire en lui l'image de l'objet perçu et d'anticiper sur nos actions, est de relier entre elles les sensations afin de suivre la continuité d'un processus¹³⁷. L'image intérieure qui accompagne la sensation est aussitôt confiée à la mémoire, mais elle n'y est pas enfouie, elle demeure au contraire à disposition directe pour être sans cesse rapportée au présent, dans l'intervalle de la durée qui est ouvert au sein de l'âme par son *extension* permanente selon les directions du temps. Si une partie des *phantasiae*, celles des sensations et moments qui viennent de s'écouler, n'étaient pas ainsi gardées dans le champ de la conscience, rassemblées et mises en relation avec le présent, nous ne pourrions percevoir un

¹³⁵ Cf. *De Gen. ad litt.* XII.xx.43: *ipsius intentionis vasa [...] quibus nititur anima in ea, quae foris sunt, intuenda vel sentienda*. G. VERBEKE (*op. cit.*, p. 503-504) semble négliger totalement ce rôle de l'*intentio* en comparant Augustin à Descartes et en en faisant le père de l'idéalisme moderne.

¹³⁶ SVF II.864. L'*intentio* est en même temps une *extentio*, conformément au sens des verbes *tendere* et *τείνειν*: tendre c'est étendre (d'où tendre vers), non pas contracter (cf. Augustin, *De Trin.* IX.i.1: [...] *ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem* [d'après Philip. III.14 dans la *Vetus Latina*]. *Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae profiscitur a fide*). Mais cette extension n'est pas une dispersion: elle se fait dans un type d'être qui a une propriété élastique, comme le πνεῦμα stoïcien, qui peut s'étendre sans se diviser.

¹³⁷ Voir *supra* p. 105, en particulier n. 4.

processus dans sa continuité et sa totalité, nous n'aurions jamais conscience que de sensations actuelles séparées les uns des autres. C'est ce que montre Augustin dans ses célèbres analyses de la temporalité, au livre XI des *Confessions* — analyses qui en outre présentent l'avantage de substituer l'exemple de l'audition à celui de la vision, ce qui doit nous avertir que les termes d'image ou de *phantasia* ne se limitent pas au paradigme du tableau, mais incluent d'autres types de contenus sensibles.

On sait que le problème de la mesure du temps se pose en ces termes: seul ce qui est peut être mesuré¹³⁸, or seul est ce qui est présent; mais le présent temporel, semble-t-il, «ne s'étend sur aucun espace» (*nullo spatio tenditur*), ne dure pas et n'est donc pas mesurable¹³⁹. Cependant, considérons un son, pendant qu'il résonne: il ne cesse de passer, c'est-à-dire ne demeure pas immobile, mais, précisément, en s'écoulant, il *s'étend* en une durée, un «espace de temps», qui est mesurable¹⁴⁰:

*non stabat; ibat enim et praeteribat. An ideo magis poterat [metiri]? Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium*¹⁴¹.

On peut en indiquer une quantité: *metiamur plane et dicamus quanta sit*, mais à condition que ce soit une quantité achevée, c'est-à-dire que nous le saisissons dans son ensemble, depuis son commencement jusqu'à sa fin, au moment même où il s'achève (*ipsam quippe intervallum metimur*), car tant qu'il n'est pas achevé nous ne pouvons le comparer à quoi que ce soit. Mais d'autre part, lorsqu'il est achevé il n'est plus. Ce n'est donc pas le son en lui-même que je mesure, a fortiori lorsque je compare entre elles deux durées¹⁴², comme une syllabe brève et une

¹³⁸ *Conf.* XI.xv.18: *Sed quo pacto longum est aut breue, quod non est?*, et xvi.21.

¹³⁹ *Id.* xxvi.33. Cf. xv.20: *Nulla morula extendatur; nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium.*

¹⁴⁰ Cf. *id.* xxi.27: *Quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio? Neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia et si quid hoc modo in tempore dicimus nisi spatia temporum.*

¹⁴¹ *Id.* xxvii.34. Cf. xvi.21: *Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur.* Il faut donc distinguer le *praetereuntia* (qui se déploie en un intervalle ou durée, dont je peux dire néanmoins que c'est la durée présente parce qu'elle est suffisamment unifiée, par exemple le mouvement qui est en train de se dérouler, l'acte qui est en train de se faire), non seulement du *praeteritum*, qui est achevé, mais aussi du *praesens* qui serait comme un arrêt (cf. la définition de l'éternité, présent qui ne change pas). Cf. xxi.27: *praetereuntia metimur tempora [...] praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? Metitur ergo cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitu;* xxvi.33: *Sed non metior futurum, quia nondum est, non metior praesens, quia nullo spatio tenditur, non metior praeteritum, quia iam non est. Quid ergo metior? An praetereuntia tempora, non praeterita? Sic enim dixeram.*

¹⁴² Cf. *id.* xvi.21.

syllabe longue, le mesurant et le mesuré n'étant plus lorsque je les rapporte l'un à l'autre. Par conséquent, ce que je mesure, et ce avec quoi je mesure, c'est quelque chose qui s'est déposé, fixé, dans ma mémoire¹⁴³, quelque chose, donc, qui est de l'ordre de la *phantasia* lorsque je le rappelle. L'impression qu'en passant les choses font dans l'âme y demeure présente et peut être mesurée, parce que l'âme ouvre en soi l'espace de temps dans lequel cette durée est conservée comme telle¹⁴⁴. Une preuve encore en est que nous pouvons mesurer un silence, qui n'est pas un objet réel, mais une absence, une privation de son. Pour cela, nous traduisons l'intervalle de silence en espace de temps, en le comparant par une projection ou tension de la pensée à un son¹⁴⁵, lequel n'existe pas non plus et est de l'ordre de la *phantasia*. Nous pouvons également anticiper, pour en évaluer la longueur, sur un son que nous voulons émettre: nous le prononçons dans l'intériorité de l'esprit, puis le confions à la mémoire¹⁴⁶ — mais non pas pour l'y enfouir; au contraire, cette *phantasia* sonore demeure présente à l'esprit pour fournir la mesure du son que nous prononçons effectivement. Le fameux exemple du chant, toujours au livre XI des *Confessions*, rassemble enfin les trois dimensions de la temporalité. Ce que l'esprit attend se déverse dans ce qu'il se rappelle en passant par l'intermédiaire de ce à quoi il est attentif¹⁴⁷. L'attente se tend vers l'ensemble du chant à venir (*in totum expectatio mea tenditur*), puis la mémoire se tend vers les parties déjà chantées (*tenditur et memoria mea*) pour les conserver et assurer l'unité de cet acte unique qu'est le chant¹⁴⁸. Ce double mouvement vers l'avenir et le passé est une distension de l'esprit (*distenditur vita hujus actionis meae*), mais l'attention le recentre dans le présent qui est lieu de passage: *praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum*¹⁴⁹.

En fin de compte, la différence entre représentation en présence et *phantasia* ne doit pas apparaître comme une opposition. La frontière

¹⁴³ *Aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet (id. xxvii.35).*

¹⁴⁴ *In te, anime meus, tempora metior. [...] Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praetereunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior (id. xxvii.36).*

¹⁴⁵ *Cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare (id. xxvii.36).*

¹⁴⁶ *Egit utique iste spatium temporis in silentio, memoriaeque commendans [...] (ibid.).*

¹⁴⁷ *Id quod expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit (id. xxviii.37).*

¹⁴⁸ *Id. xxviii.38.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

entre les deux est celle, sans cesse mouvante, du présent qui immédiatement tombe dans le passé. Ou encore, l'image correspondant à une sensation actuelle est nimbée des images du passé immédiat conservées à la conscience, et de celles qui consistent en une projection dans le futur de notre action. La temporalité est faite de la contiguïté de toutes ces images, à l'intérieur d'un intervalle de durée créé par la tension ou extension de l'esprit.

On ne peut être que frappé par la «modernité» des analyses d'Augustin. Si l'on ajoute à cela qu'il a largement contribué, comme nous l'avons vu dans la première partie, à mettre en place et répandre un lexique qui demeurera dans le langage philosophique (avec les termes de *phantasia*, de *phantasma* et d'*imaginatio*, même s'ils n'ont pas toujours exactement chez lui le sens qu'il recevront parfois plus tard), on admettra que son intervention dans l'étude des images psychiques a été extrêmement fructueuse et riche d'avenir.

* * *

Note lexicale sur imaginatio

Comme en témoigne une recherche dans la BTL-1, *imaginatio*, ainsi que l'adjectif *imaginarius* et le verbe *imaginari* sont rares et tardifs dans la latinité païenne.

La première occurrence d'*imaginatio* (qui en compte seulement cinq en tout) se trouve chez Tacite, et a clairement le sens d'image, contenu psychique imagé, résultat de l'acte d'imaginer: Néron rumine de secrètes pensées, serait-on tenté de dire, au sujet des provinces d'Orient et particulièrement l'Égypte: «provincias Orientis, maxime Aegyptum, secretis imaginationibus agitans»¹⁵⁰. Pline l'Ancien nous apprend que la graine de laitue pilée et buë avec du vin réfrène les rêves érotiques:

*semine trito ex vino poto et libidinum imaginationes in somno conpesci*¹⁵¹.

L'adjectif *imaginarius* est un peu plus fréquent (vingt et une occurrences), et a le sens de fictif. Ainsi, le juriste Gaius définit la *mancipatio* comme une *imaginaria quaedam venditio*¹⁵². De même, Sénèque propose

¹⁵⁰ *Annales* XV.xxxvi.1.

¹⁵¹ *Hist. nat.* XX.68

¹⁵² *Instit.* I.113.

de s'exercer de temps en temps à vivre comme un pauvre, naturellement d'une pauvreté simulée:

*Necessarium ergo iudico, id quod tibi scripsi magnos viros saepe fecisse, aliquos dies interponere, quibus nos imaginaria paupertate exerceamus ad veram*¹⁵³.

Dans un contexte platonicien, il qualifie les êtres sensibles d'imaginaires, illusoire:

*Ergo ista imaginaria sunt et ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile nec solidum est: et nos tamen cupimus, tamquam aut semper futura aut semper habituri*¹⁵⁴.

Quant à *imaginari*, le verbe est surtout employé à l'impératif par Pline le Jeune pour dire: «imagine», «représente-toi».

Dans la latinité chrétienne, le mot *imaginatio* apparaît avec Tertullien (une fois), puis est repris par Arnobe (six fois). Chez Marius Victorinus, il est employé d'une part dans l'*Adversus Arium* au sens de apparence et manifestation¹⁵⁵, d'autre part dans le sens très technique d'une des espèces de la définition dans la rhétorique, la définition καθ' ὑποτύπωσιν¹⁵⁶. Mais c'est avec Augustin qu'il devient beaucoup plus fréquent (quarante et un passages).

Quand le terme est employé au pluriel (*imaginationes*), nul doute qu'il s'agit d'images, de contenus psychiques imagés, résultats de l'acte d'imaginer, comme dans les syntagmes «fausses imaginations» ou «vaines imaginations»¹⁵⁷. Il est alors synonyme de *phantasmata*¹⁵⁸. Mais le sens est visiblement le même pour *imaginatio* au singulier, qui est alors l'équivalent d'*imago*:

¹⁵³ *Ad Lucil. XX.13.*

¹⁵⁴ *Ad Lucil. LVIII.27.*

¹⁵⁵ *Nullam imaginationem alteritatis habet (I B.49), anima, trinitas unalis secunda, explicavit imaginationem in sensibili mundo (I B.64) (CSEL t. LXXXIII-1).*

¹⁵⁶ *Nona species definitionis est καθ' ὑποτύπωσιν, id est per quamdam imaginationem, ut «Aeneas est filius Veneris et Anchisae» (De definitionibus, éd. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana, Munich, 1888). Cf. Quintilien, *Inst. orat.* IX.2.40: ἡ ὑποτύπωσις est «une présentation de l'aspect des choses» (*proposita quaedam forma rerum*) en des termes tels que l'on croit voir plutôt qu'entendre (*ut cerni potius videantur quam audiri*).*

¹⁵⁷ Par exemple, *Contra Academicos* III.xi.25: *credo enim sensus non accusari, vel quod imaginationes falsas furentes patiuntur vel quod falsa in somnis videmus* (CSEL t. XXIX).

¹⁵⁸ *Nam phantasmata rerum temporalium, quae sibi animus fingit, cum spe vana mortali que jactatur, quamvis inanibus imaginationibus afferant saepe deliram insanamque laetitiam, non tamen cordi haec delectatio, sed renibus tribuenda est: quia illae omnes imaginationes de inferioribus, hoc est terrenis carnalibusque rebus, adtractae sunt (Enarrationes in Psalmos, psalmus VII, 11, CSEL t. XXXVIII).*

*melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali sicuti est animus*¹⁵⁹;

*intueor auroram: oriturum solem praenuntio [...] sed nec illa aurora, quam in caelo video, solis ortus est, quamvis eum praecedat, nec illa imaginatio in animo meo*¹⁶⁰.

Ce contenu imagé, quand il se trouve placé dans la mémoire, apparaît comme synonyme de *phantasia*:

*rei praeteritae imaginatio in recordantis memoria derelicta; imaginatio corporis quae in memoria est*¹⁶¹.

Le plus souvent, toutefois, il est connoté péjorativement, comme étant une apparence trompeuse:

*propter hoc deus illud prohibuit, quod cum esset admissum, nulla defendi posset imaginatione iustitiae*¹⁶²;

*[...] imaginatione quadam veritatis ac pietatis inclusus*¹⁶³;

*quidquid vobis per imaginationem cujuslibet corporis occurrerit, respuite*¹⁶⁴.

On peut l'entendre aussi comme l'acte même de former des images, *phantasiae* ou *phantasma*:

*quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamus; sed sine ulla phantasiarum uel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est*¹⁶⁵.

Mais cet acte ne doit pas être imputé à une faculté spécialement. Ainsi, lorsqu'Augustin explique que:

*in illo (Pharao) rerum [erat] imaginatio, in isto (Ioseph) imaginationum interpretatio*¹⁶⁶,

il n'attribue pas comme caractéristique à Pharaon un pouvoir particulier d'imagination, il entend simplement dire que Pharaon avait reçu en songe une image (les sept épis et les sept bœufs) qui était un signe mais

¹⁵⁹ *De Trin.* IX.xi.16.

¹⁶⁰ *Conf.* XI.xviii.24.

¹⁶¹ *De Trin.* XIV.iii.5 et XV.iii.5. Cf. *id.* IX.xi.16: *Cum per sensum corporis discimus corpora fit aliqua eorum similitudo in animo nostro quae phantasia memoriae est [...].*

¹⁶² *De Civ. Dei* XIV.xiii.2.

¹⁶³ *De utilitate credendi* I.1 (CSEL t. XXV).

¹⁶⁴ *Sermo CXX*, PL t. XXXVIII, col. 676.

¹⁶⁵ *De Civ. Dei* XI.xxvi.

¹⁶⁶ *De Gen. ad litt.* XII.ix.20.

qu'il ne comprenait pas, parce qu'il ne pouvait qu'en rester au niveau du support de cette apparition: le *spiritus*; tandis que Joseph avait pu la comprendre à un niveau supérieur, celui de la *mens*, de l'intelligence — et c'est cela qui fait le prophète, non pas la vision, mais l'interprétation.

D'ailleurs, fréquemment *imaginatio* est associé à la *cogitatio* ou au *cogitare* comme en étant une propriété ou un acte, et doit donc être compris comme désignant le fait d'employer la pensée à imaginer, former des images:

*quid tale unquam oculus vidit, aut videre potest, cum ipsa imaginatione cogitationis fingi quidquam hujusmodi non potest?*¹⁶⁷;

*o homo, si sapientiam tuam videre carnis oculis non potes, nec tali imaginatione cogitare quali corporalia cogitantur [...]*¹⁶⁸;

*non discurras imaginatione cogitationis per spatia mundana*¹⁶⁹;

*nec si augeas imaginatione cogitationis lucem solis quantum potes, sive quo sit maior sive quo sit clarior, millies tantum aut innumerabiliter, neque hoc est deus*¹⁷⁰.

Citons enfin *in extenso* ce passage du *Contra epistolam fundamenti* (xviii) qui donne bien à voir comment s'organise la terminologie d'Augustin. Si:

Quid iam de illa loquar potentia, qua intelligitur veritas, qua istis ipsis quae de corporis sensu haustae figurantur, imaginibus sese pro veritate opponentibus magna vivacitate resistitur? Qua videtur aliam, verbi gratia, veram esse Carthaginem, aliam quam cogitans fingit, et pro suo arbitrio tota facilitate commutat: ex eadem venire facilitate istam terram lucis per spatia infinita diffusam, et quinque antra gentis tenebrarum cum habitatoribus suis, in quibus Manichaei phantasmata veritatis sibi nomen ausa sunt usurpare. Quid est ergo haec potentia quae ista discernit? Profecto quantumque sit, et his omnibus maior est, et sine ulla tali rerum imaginatione cogitatur.

Nous avons déjà rencontré plus haut le verbe *imaginari*¹⁷¹. L'adjectif *imaginarius* a souvent le sens d'illusoire¹⁷², ainsi que l'adverbe *imaginariae*, qui s'emploie aussi avec *cogitatio*:

¹⁶⁷ *Solil.* II.xx.35 (PL t. XXXII).

¹⁶⁸ *In Johannis evangelium tractatus* XL.4 (CCSL t. XXXVI).

¹⁶⁹ *Sermo LIII*, PL t. XXXVIII, col. 371.

¹⁷⁰ *De Trin.* VIII.ii.3.

¹⁷¹ Cf. n. 72.

¹⁷² [...] *aliquod phantasma et imaginariam inlusionem diaboli machinationibus factam* (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, II.iii.2, CCSL t. XLIV-A). Cf. Marius Victorinus, *In Ep. ad Galatas*, II.iv.8 (in *Commentarii in Epistulas Pauli*, éd. A. LOCHER.

[...] inimica phantasmata, quae de carnali sensu tracta imaginarie cogitatio nostra versat et continet¹⁷³;

perspicit tamen non ullo corporis sensu, non ulla imaginaria cogitatione quae capit aut fingit qualiumcumque similitudines corporum, sed mentis certissima intellegentia, deum non corpus esse, sed spiritum¹⁷⁴.

Teubner, 1972): Porro autem his servistis qui non sunt dii, omnibus scilicet mundanis ceteris que falsis virtutibus imaginariis et diabolo fictis atque simulatis. Cf. Conf. III.ii.3: quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi.

¹⁷³ Contra epistulam fundamenti, xliii.

¹⁷⁴ In Johannis evangelium tractatus, CII.4.