



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

1/2009

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

Desktop Editing Office: 51st B.P.Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, phone + 40 264 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

DOSSIER IMAGINATION

- ANDREI BERESCHI, La theorie des formes politiques dans l'antiquité grecque (Platon, Aristote et Polybe) * *The Theory of Governmental Forms in Greek Antiquity (Plato, Aristotle and Polybe)* 3
- ALEXANDER BAUMGARTEN, Sicut speculum animatum. De l'imagination aristotélicienne à l'intentionnalisme d'Albert le Grand * Sicut speculum animatum. *From Aristotle's Concept of Imagination to Albert the Great's Intentionalism* 25
- DANIEL FĂRCAȘ, Imagination, image et théologie symbolique. Le cas d'Albert le Grand (De anima, III, 1-3; De fato; Epistula IX) 39
- LAURA ILINESCU, Le fondement de la représentation politique dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes * *The Grounds of the Political representation in Thomas Hobbes' Leviathan*..... 61
- ION TĂNĂSESCU, Le problème de dimension psychologique de la représentation de la fantaisie chez Franz Brentano * *The Problem of Psychological Dimension of the representation of Phantasia by Franz Brentano* 83

VARIA

- ANNA PIA RUOPPO, From Hegel to Aristotle: Horizon and limits of the practical dimension of Martin Heidegger's thought 103
- LEHEL MARKÓ, Corps et individualite chez Descartes * *Body and Individuality in Descartes* 111
- CLAUDIU GAIU, Entre la république platonicienne et les excréments de Romulus: autoportrait de l'intellectuel dans la *Politique* de Lipse 123

APPEL À PUBLICATION

- Dossier Rhetoriques de la justice et perceptions deliberatives de l'état de droit dans les democraties emergentes 137

DOSSIER IMAGINATION

**LA THEORIE DES FORMES POLITIQUES DANS
L'ANTIQUITÉ GRECQUE
(PLATON, ARISTOTE ET POLYBE)**

ANDREI BERESCHI*

ABSTRACT. *The Theory of Governmental Forms in Greek Antiquity (Plato, Aristotle and Polybe).* This paper is an account on the configuration of the philosophy of history in Antiquity. It concerns the different concepts of history as images of the theory of governmental forms. According to Plato the political time is mainly shaped following the soul's nature, and, according to Aristotle, following the social conflicts; the intellectual sources of the two philosophers were exploited by Polybe in his ambitious attempt to explain through a philosophical theory of history the success of Rome: making of the entire world a unique history through the military conquests which joined cultures and geographies.

Keywords: political forms, Polybe, Aristotle, Plato, soul, political philosophy

Si nous considérons la situation historique et théorique de Polybe, nous pouvons affirmer non sans raison que la taxinomie des formes politiques, exposée dans le livre VI de ses *Histoires* n'est autre chose qu'un essai de synthèse des morphologies politiques élaborées par Platon et Aristote.¹ Le but de cet article est la reconstruction des perspectives particulières de ces auteurs sur les configurations politiques et de procéder à une déconstruction de la morphologie politique élaborée par Polybe à travers l'analyse et la confrontation de théorie avec ses sources conceptuelles. Ce retour aux sources montre plutôt le tournant historisant de la philosophie politique produit par la réflexion antique sur le système des formes politiques. Ce changement n'est pas le résultat d'une option programmée et assumée de la pensée, mais l'effet de l'effort de tracer les limites du temps, c'est-à-dire de (sur)déterminer eschatologiquement l'histoire.

Les morphologies politiques élaborées par l'Antiquité, telles qu'elles nous apparaissent pour l'instant – la passion même du jeu des variations et réaménagements,

* "Babeș-Bolyai" University Cluj-Napoca, bereschia@hotmail.com, bereschia@yahoo.com

¹ Sur la relation entre Cicéron et Polybe concernant la théorie des formes étatiques (ce que nous appelons ici *morphologie politique*) cf. Wolfgang Blösel, *Die Anakyklosis-Theorie und die Verfassung Roms im Spiegel des Sechsten Buches des Polybios und Ciceros «De re publica»*, Buch II, Herùes, Zeitschrift für Klassische Philologie, 126, Band. 1998, 1. Quartal. Heft 1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 31-57

c'est-à-dire le métamorphisme, toujours ludique, des morphologies – ne représentent que les expressions d'une préoccupation pour la philosophie de l'histoire; seulement que cette philosophie de l'histoire ne vise pas la configuration d'une science politique (dans le sens du scientifique chez Marx), sans perdre pour autant toute pertinence épistémologique. Pour ces auteurs, le mouvement historique de la société humaine se réalise par le parcours successif, prédéterminé ou aléatoire, des certaines formes connues. Bien sûr, comme nous le verrons par la suite, le nombre de ces formes varie d'un auteur à l'autre, leurs noms changent et la loi du parcours peut recevoir des explications différentes. Ce qui reste invariable est la manière de concevoir la disposition du temps politique (de l'histoire) dans un ensemble fini des formes. L'enjeu épistémologique de cette compréhension a été sagacement surpris par l'observation d'Aristote selon laquelle le politique serait une science architectonique.

1. Polybe, le livre VI des *Histoires* et les avatars de sa théorie

Il n'est pas sans intérêt de s'arrêter en premier lieu sur le mobile qui pousse Polybe vers ce sujet, surtout parce que le schématisme sa morphologie politique est prédétermine partiellement par l'intention qui anime son étude.

Polybe atteint le problème de la typologie des constitutions cherchant une explication de la façon par laquelle les romains ont réalisé, par la conquête du monde entier, une véritable synchronisation du temps historique, procès annoncé par Polybe dans son premier livre.

*Conséquence de ces événements, l'histoire a un parcours unitaire, se constituant comme si elle aurait un seul corps, les faits d'Italie et de Libye s'entrelacent avec ceux d'Asie et de Grèce, l'évolution suivant, généralement, une fin unitaire.*²

C'est pourquoi l'exposition des formes constitutionnelles en général, c'est-à-dire d'après Polybe, la théorie qui rend compte de changement des constitutions par altération (ὁ περὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς τῶν πολιτειῶν εἰς ἀλλήλας), nous permettra la compréhension de la constitution des romains et, implicitement, la compréhension de l'extension mondiale de leur domination.

*(...) ce que les lecteurs trouverons de plus beau et en même temps de plus utile dans notre entreprise, c'est de discerner et comprendre comment, par l'effet de quelque sorte de régime, presque tout le monde habité a été conquis et passé en moins de cinquante-trois ans sous une seule autorité, celle de Rome – fait dont on ne découvre aucun précédent.*³

Remarquons pour l'instant que la théorie des formes politiques est d'une importance majeure premièrement parce qu'elle rend compte du sens ultime de l'entreprise polybienne et deuxièmement parce que l'auteur voit un lien particulier entre la théorie des constitutions et la constitution du temps historique. En dernière

² Polybios, *Historiai* 1.3.4.1 - 1.3.5.1: ἀπὸ δὲ τούτων τῶν καιρῶν οἰονεὶ σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν, συμπλέκεσθαι τε τὰς Ἰταλικὰς καὶ Λιβυκὰς πράξεις ταῖς τε κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς καὶ πρὸς ἓν γίνεσθαι τέλος τὴν ἀναφορὰν ἀπάντων (notre traduction).

³ Polybe, *Histoires* VI, I, 2, 3, trad. par Raymond Weil et Claude Nicolet, Les Belles Lettres, Paris, 1977

analyse, selon lui, la morphologie politique représente une clé de décryptement du sens du temps historique. Par conséquent, l'historien peut connaître le sens de l'évolution future d'un Etat par l'emplacement du type constitutionnel dans le schéma des formes politiques. Nous pourrions dire en effet que chez Polybe la morphologie politique (pré)détermine la syntaxe historique du temps.

Bien que le seul auteur cité soit Platon, la taxinomie des formes politiques est reprise d'Aristote. En conséquence, nous pencheront notre attention premièrement sur la de la morphologie politique de Platon, et deuxièmement sur la présentation de celle d'Aristote.

2. Le système de la morphologie politique de Platon.

Chez Platon, les formes politiques s'enchaînent sur un axe vertical. A partir de la cité juste (*Kallipolis*) «comme d'une observatoire»,⁴ le politique en tant que système de gouvernement déploie *en chute* quatre autres formes. La morphologie politique présenterait donc cinq formes: la constitution juste (la soit-disant *idéale*), la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. De manière correspondante, car, selon Platon, les constitutions ne naissent ni de chêne ni de pierre, mais de caractères des gens, il existe cinq types d'hommes qui, conformément au caractère dominant de leur comportement, produisent les constitutions.

L'ordre politique de *Kallipolis* peut revêtir, précise Socrate, deux formes, qui, parce qu'elles impliquent le même type de gouvernants, représentent une seule figure morphologique:

*Je dis, repris-je, que ce mode de constitution politique que nous avons exposé doit être unique, mais qu'il pourrait aussi porter une double dénomination: on l'appellerait royauté, quand parmi les chefs, il en surgit un qui se distingue des autres; aristocratie, quand ils sont plusieurs (...). Voilà donc en résumé, l'espèce unique que j'envisage, qu'il y ait plusieurs chefs ou qu'il en est un seul.*⁵

Excepté la première constitution et son correspondant humain représentatif, toutes les autres sont des figures de la décadence et du vice et se situent sur un axe du mal qui s'empire graduellement. Les formes dégénérées de la constitution juste de l'homme juste sont présentées comme si elles s'enchaînaient l'une après l'autre. Il y a *un ordre* logique et historique de leur succession. Mais notre pensée s'y trouve mise en difficulté: comment pouvons nous expliquer que l'Etat idéal arrive à connaître la déliquescence? Il semble évident que cette interrogation pose la question du début de l'histoire. Conséquemment à la présentation du temps politique orienté vers la décadence, chez Platon le début de l'histoire apparaît comme une *chute dans le temps*. Cette mutation est présenté par Platon par le terme de *lysis*: déliement, dissolution.

Le modèle de la cité juste représente une unification accomplie sous *l'empire de la raison*. La justice n'est autre chose que l'expression unique du bien et le bien de la cité s'éclaircit dans l'unité absolue, corps et âme, de la cité.⁶ L'écartement

⁴ République, 445 c, ὡςπερ ἀπὸ σκοπιᾶς.

⁵ République, 445d, trad. Léon Robin, in Platon, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1950

⁶ République, 462 b-e

du modèle de l'unité met en jeu un procès de partition et de multiplication signifié par le terme de *lysis*.

La forme propre revêtue par ce procès dans le domaine politique s'exprime, selon Platon, sous le concept de *stasis* (lutte ou querelle), qui peut très bien être comprise comme *désunion*, le début de la multiplication dans des constitutions mutantes par la dégénérescence du statut de l'unité.

(...) tachons de dire de quelle manière la timocratie pourrait sortir de l'aristocratie (une de deux formes possibles de la constitution juste, comprise comme expression générale de celle-ci – n.n.). Il est clair que toute constitution change à partir de celui qui détient le commandement, précisément au moment où dans celui-ci apparaît une dissension (*stasis*), mais tant qu'en lui règne la concorde, même dans une très petite mesure, il ne pourrait pas se transformer.⁷

Bref, l'expression politique de ce *démantèlement* (*lysis*) est la discorde (*stasis*), à qui s'oppose la *concorde* (*homonoia*). Mais Platon n'y parle pas seulement de la politique. Il envisage également l'ordre intérieur de l'âme individuelle. La discorde de la constitution politique provient du conflit produit dans l'âme de celui qui commande. Le comportement du chef n'est que le symptôme du désordre interne qui détruit l'entente des âmes et provoque leur ségrégation en classes distinctes et adverses. L'âme du chef peut connaître successivement, selon la domination d'une de ses parties sur les autres, *l'empire de la raison*, *l'empire de l'ardeur* et *l'empire du désir*.

S'il n'y a que trois configurations possibles, alors il ne devrait exister que trois moments de la décadence. Mais Platon affirme clairement l'existence de cinq formes constitutionnelles qui correspondraient à autant des expressions prises par les âmes des chefs. Pour éviter une confusion taxinomique, nous désigneront par *Kallipolis* la première constitution de la morphologie politique, même si Platon la conçoit seulement comme une possibilité réalisable sous les deux formes: la royauté (le philosophe roi ou le roi philosophe) et l'aristocratie (les aristocrates philosophes ou les philosophes aristocrates). *Kallipolis* représente la projection d'un modèle céleste sur la terre; il s'ensuit après la timocratie (timarchie) ou la constitution crétoise et spartiate, l'oligarchie, puis la démocratie et, enfin la tyrannie.⁸ L'analyse se heurte à une apparente difficulté: s'il est bien établi que ces constitutions proviennent de la domination d'un des aspects de l'âme sur les autres, il est clair qu'il ne devrait être plus de trois constitutions. Cette image trinitaire est confirmée par la suggestion de Platon qui forge une image de l'homme formée par l'association d'un *petit homme*, d'un lion et d'une bête caméléonesque polycéphale.⁹ On observe immédiatement que l'effigie présente une personnification des trois aspects de l'âme: la raison (le petit homme), l'ardeur (le lion) et le désir (la bête). Dans ce cas, les trois premières constitutions devraient épuiser la gamme des combinaisons possibles désignant respectivement le règne de l'homme, le règne du lion ou le règne de la bête.

Kallipolis (la constitution juste: royauté ou aristocratie) représente *l'empire de la raison*, le signe de l'homme, la vertu (sagesse, courage, tempérance) et l'harmonie

⁷ *République*, 545 d

⁸ *République*, 544 c-d

⁹ *République*, 588 c-d; Πλάττε τοῖνον μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου.

des trois aspects de la cité et de l'âme. Le chef y est philosophe en quelque sort, il incarne *l'homme royale*, l'ami de la sagesse. Cette constitution représente la formule unifiée de l'homme et de la cité, et le lien le plus serré avec *le modèle céleste* que les philosophes gardent à l'esprit en tant qu'idée d'un gouvernement éternel.

La timocratie représente *l'empire de l'ardeur* qui contient déjà en soi l'expression de la *stasis* en tant qu'opposition entre les classes sociales. L'homme *timocratique* est présenté comme étant partagé entre la raison et le désir, attiré par les succès et les honneurs et fonctionnant dans les registres de la gymnastique et de la chasse: «...son naturel n'étant pas celui d'un mauvais homme, étant par ailleurs familier des mauvaises compagnies, l'attrait de cette double influence l'amène dans cette espace intermédiaire»¹⁰. De même, la cité timocratique fonctionne selon un principe chevaleresque de la dépense et de la guerre, son signe étant le lion.

L'oligarchie représente *l'empire du désir*. Etant donné que la richesse et l'argent sont l'étalon de ce régime, les magistratures seront remplies bien évidemment par la partie appétitive. Si dans la cité timocratique, la constitution et l'homme présentait déjà les signes du désaccord, dans la cité oligarchique la propagation de la *stasis* mène au dédoublement intérieure de l'homme et au dédoublement de la cité elle-même: «l'Etat qui est ainsi fait n'est pas unique, mais forcément double: celui des pauvres et celui des riches, habitant sur le même territoire et toujours complotant l'un contre l'autre»¹¹. L'homme oligarchique sera lui-même dédoublé: «il doit être impossible que l'homme ainsi fait ne soit divisé contre lui-même, qu'il soit non pas un homme unique, mais un homme double (...) l'excellence authentique dans l'âme, de la concorde et de l'harmonie doit lui échapper, quelque part, bien loin!»¹². L'homme oligarchique fonctionne dans le registre du dédoublement et de la scission, tel que le décrit Platon, sous le signe de la bête caméléonesque et polycéphale.

L'oligarchie semble mettre fin aux possibilités de succession au pouvoir des trois aspects de l'âme. Néanmoins, Platon nous parle de deux autres formes politiques: la démocratie et la tyrannie. Cela ne préjudicie d'aucune manière au principe de développement de la morphologie politique, établi en fonction de la domination d'un des aspects psychiques sur les autres. Le signe de la bête, avait avertit Socrate, est polycéphale et caméléonesque, comprenant des configurations diverses, telles l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Ainsi, la tripartition morphologique du désir reproduit la tripartition des formes politiques indiquées par le principe platonicien, reprenant le motif récurrent représenté par le petit homme, le lion et la bête polycéphale.

Le désir oligarchique de l'argent est un désir de maîtriser le possible grâce à l'épargne. Le désir de posséder des biens en général se transforme dans une véritable capitalisation de la fortune. Ce désir est *intellectuel* dans la mesure où son accomplissement est continuellement différé par une accumulation sans fin. Par conséquent, l'homme oligarchique est toujours frustré et déchiré. Son désir d'argent qui le gouverne peut être compris comme une forme *oubliée* de l'aspiration pour l'universel, la nostalgie pour ce qui est *en soi* (*aute kat auten*).

¹⁰ *République*, 550 b

¹¹ *République*, 551 d

¹² *République*, 554 d-e

Le désir démocratique est une autre tête de la bête polycéphale. Il est institué par la domination de l'homme vivant sous le règne *de la nourriture et de la boisson*¹³. Par comparaison au statut *cérébral* du désir oligarchique, le désir démocratique est charnel. Il est incapable de prendre une forme. Au lieu de transmettre un sens, sa voix se perd dans une polyphonie protéiforme: «Je crois du moins, repris-je, en avoir montré la diversité, l'extrême multiplicité de caractères qui l'emplit: pareil au régime en question, c'est cet homme-là qui a la beauté bariolée»¹⁴. L'éloignement de l'unité y est extrême, dans la mesure où la démocratie, sous l'étendard de la liberté et de l'égalité, offre l'image d'une multiplicité *pêle-mêle*.

Le désir tyrannique représente le degré ultime de la chute du réel. L'espèce du désir du tyran surpasse entièrement toute référence au réel pour se concentrer sur l'indifférenciation du non-être. Le type de désir qui anime le tyran trouve sa source dans le *surréal*, c'est-à-dire dans le sommeil profond et définitif de la raison. Son archétype est le manque complet de la réalité et l'impossibilité de le distinguer des phantasmes et des rêves: «c'est celui, je pense, qui, tel il était en songe (...) doit être tel aussi dans la réalité»¹⁵. Preuves de la pulsion de l'indifférenciation qui anime le tyran sont ses désirs de parricide et de l'inceste. Cette pulsion trouve son pendant dans l'figure de la bête polycéphale si originaire trouvée par Platon, bête qui appartient à la famille des monstres informes, tels Cerbère, Scylla ou Chimère, prototypes du vivant dans lesquels les genres animaux sont encore indistincts et mêlés. Mais Platon observe que la tyrannie est d'une part une folle illusion personnelle maintenue par ses proches, et d'autre part, le cauchemar des autres mis en scène par le gouvernant. Ainsi, soumettant la liberté des autres aux pulsions de sa propre liberté, le tyran n'est pas, comme le croyait Hegel, par exemple, le seul homme libre. Et si pour Hegel, l'opposition grecque devant la tyrannie marque le début de l'histoire comme conscience de la liberté (les guerres médiques), pour Platon la tyrannie signifie sa fin en tant que parcours de la morphologie du politique.

En conclusion, voici le tableau général de la morphologie politique platonicienne:

L'aspect dominant de l'âme	La classe dominante	L'homme représentatif	Comparaison finale Homme/ Lion/ Bête	La constitution	Le modèle de la vertu
La raison	Le gardien-philosophe	L'homme royal	Homme	Kallipolis	sagesse, courage, tempérance
L'ardeur	Le soldat	L'homme timocratique	Lion	Timocratie	honneur

¹³ *République*, 561 c-e

¹⁴ *République* 561 a

¹⁵ *République*, 576 b

L'aspect dominant de l'âme		La classe dominante	L'homme représentatif	Comparaison finale Homme/ Lion/ Bête	La constitution	Le modèle de la vertu
LLe désir	Général	Le producteur	L'homme oligarchique	Première tête de la bête	Oligarchie	fortune
	Concret		L'homme démocratique	Deuxième tête de la bête	Démocratie	débauche
	Irréel		L'homme tyrannique	Troisième tête de la bête	Tyrannie	démence

3. La morphologie politique d'Aristote

Aristote présente une morphologie du politique qui contient six formes de gouvernement: la royauté, l'aristocratie, la politeia¹⁶, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.¹⁷ En fait, Aristote affirme qu'il existe seulement trois formes de gouvernement et que les trois autres sont des formes déchues ou corrompues. Chez le Stagirite, la morphologie des structures politiques est bipolaire: chaque forme positive trouve son correspondant négatif dans une forme déchue ou corrompue. Nous trouvons alors le tableau suivant:

Formes positives	Correspondantes négatives
Royauté	Tyrannie
Aristocratie	Oligarchie
Politeia ou timocratie	Démocratie

Dans sa conception, la disposition bipolaire (3-3) des formes politiques n'a ni de connotation historique, ni de connotation naturelle.

Cette disposition n'est pas temporelle. Ainsi, la tyrannie n'est pas la forme déchue de la royauté dans le sens où, affaiblie par le temps, la royauté se pervertit et dégénère nécessairement en tyrannie. Contrairement à l'opinion de Platon, Aristote constate qu'il n'y a pas de mécanisme dialectique pour déterminer le changement ordonné des formes politiques. Cela doit être compris dans deux sens. D'une part, il n'existe aucune nécessité temporelle qui mènerait une forme positive, l'aristocratie par exemple, directement vers sa forme contraire correspondante, l'oligarchie. Aristote

¹⁶ Politeia peut signifier aussi «régime politique»; ce qu'observe très précisément *La Politique.*, III, 7, 1279a 38-39. Ici elle désigne une forme constitutionnelle parmi les autres. Sa spécificité vient du fait que le pouvoir est détenu par la classe moyenne. Jean Tricot traduit ce terme par «république tempérée». Pierre Pellegrin préfère l'expression «gouvernement constitutionnel» s'inspirant probablement de la traduction classique anglaise de ce terme («constitutional government»), donné par H. Rackham. Richard Bodéüs le traduit par «timocratie».

¹⁷ Pour une analyse synthétique de la morphologie politique chez Aristote, v. *Éthique de Nicomaque*, VIII, 10-11, 1160a-b et *La Politique*, III, 1279a

enregistre des nombreuses circonstances dans lesquelles les changements politiques des formes constitutionnelles ont été faits à partir d'une forme positive vers une autre forme positive ou d'une forme négative à une forme positive.¹⁸ De fait, il s'oppose à toute croyance dans un déterminisme historique. D'autre part, nous devons discuter si les six formes constituent un système hiérarchique où le plus haut degré de plénitude est détenu par le régime le plus souhaitable, la royauté, suivi en ordre descendant par l'aristocratie, par la politeia, par la démocratie, par l'oligarchie, et, enfin, par le mal suprême, la tyrannie. Nous devons également prendre en compte l'hypothèse contraire selon laquelle une ordination hiérarchique des formes politiques n'est pas envisagée par Aristote.

De toute façon, une chose est claire: le Stagirite ne considère jamais qu'une fois le mécanisme du changement déclenché, une communauté humaine se décline nécessairement sur toutes les formes d'organisation politique. Le cas limite est représenté par la situation pratique où, indifféremment de la forme actuelle d'une constitution, elle s'effondre à cause de l'opposition d'une autre constitution plus puissante.

Bien sûr, la flexion d'une communauté humaine d'une forme de gouvernement à une autre n'est pas simplement due au hasard. Les formes constitutionnelles mentionnées *inclinent* vers un certain changement et cette inclination constitutive fait que le plus souvent une forme positive passe dans les formes logiquement affines:

*Et, en général, quel que soit celui des deux côtés vers lequel incline la constitution, c'est dans cette direction que s'effectue le changement, l'une ou l'autre des deux classes au pouvoir accentuant ses propres caractères, la politeia se changeant par exemple en démocratie et l'aristocratie en une oligarchie.*¹⁹

Premièrement, on rappelle le cas où une forme positive (la politeia ou l'aristocratie) passe dans son correspondant négatif à cause d'une hypertrophie. Ce déclin est l'effet de son «inclination» logique vers son contretypé corrélatif. En passant dans son correspondant négatif, une forme politique positive convertit aussi son caractère fondamental, bien que ces négations correspondantes ne soient pas autre chose que des «accroissements» des attributs des constitutions positives. L'observation est surprenante, car, si nous réfléchissons à d'autres situations, habituellement, l'accroissement, lui-même, ne produit pas la transformation des caractères propres. Par exemple, dans son élévation, un homme ne renonce pas à sa nature propre, mais il l'accomplit pleinement. Toutefois, Aristote envisage ici un accroissement qui se présente comme une «ex-croissance». Les constitutions négatives sont des accroissements anormaux où l'essence positive change de nature suite à une amplification quantitative, parfois intensive. L'oligarchie, par exemple, serait alors une aristocratie dont les caractères auront pris des formes hypertrophiées. Par sa débilité cette forme caricaturale arrive à constituer un régime politique distinct.²⁰

¹⁸ *La Politique*, V, 1316a, 30-35

¹⁹ *La Politique*, V, 7, 1307a, 20-23

²⁰ Le propre est le caractère définitoire, τὸ σφέτερον, qui change lorsqu'une constitution passe dans son contretypé.

Deuxièmement, dans la suite du fragment cité, Aristote fait référence au changement dans le sens du passage d'une forme positive non pas à son correspondant négatif, mais à une forme négative contraire. L'aristocratie peut passer en démocratie et la politeia en oligarchie. Le changement «contre la constitution»²¹ (*pros ten politeian*), c'est-à-dire le passage dans son contraire, peut prendre deux sens différents: le premier est celui déjà mentionné d'une forme positive dans son correspondant négatif; le deuxième est celui où le passage à une forme contraire se produit verticalement, dans une direction positive ou dans une direction négative, de l'oligarchie à la démocratie ou de l'aristocratie à la démocratie. Dans les deux sens le passage peut s'effectuer du positif au négatif ou du négatif au positif, de l'inférieur au supérieur ou du supérieur à l'inférieur.

La dernière possibilité de changement est le renversement par la violence. Aristote ne l'appelle pas ainsi, mais pourtant, il précise qu'une constitution s'effondre inévitablement lorsqu'elle est confrontée à un adversaire plus puissant. Le cas évoqué suppose préalablement l'état de guerre entre deux cités. D'ailleurs, il me semble qu'Aristote fait une référence explicite à la guerre péloponnésienne quand Athènes renversait les oligarchies, tandis que Sparte taillait en pièces les démocraties²². Mais la guerre n'est pas toujours nécessaire pour détruire de l'extérieur (ἔξωθεν) une constitution. La simple présence d'une constitution voisine plus puissante suffit à pousser un régime faible s'effondre de soi (ἐξ αὐτῶν). En bref, le métabolisme de la vie politique connaît les schémas de changement (*he metabole*) ci-présentes:

Vers plus ou vers moins Περὶ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον
Contre la constitution Πρὸς τὴν πολιτείαν
Par la force Δία τὴν δύναμιν

Le premier type de changement est un mouvement *horizontal* des formes politiques, permis par la parenté des formes correspondantes. Il implique une détérioration par accroissement démesuré ou une amélioration par la réduction de l'excès. Aristote semble penser que, de fait, les formes politiques corrélatives ont une structure commune. C'est ainsi que nous devons lire ses remarques de genre: «l'aristocratie est en un certain sens une oligarchie»²³. Cela nous autorise à affirmer que la politeia est *en un certain sens* une forme de démocratie et que la royauté est *en un certain sens* une tyrannie. Leur ressemblance provient de leur structure commune fondée sur le critère du nombre de ceux qui détiennent le pouvoir. Du point de vue de leur composition, nous ne sommes pas devant six formes

²¹ Nous nous appuyons sur les fragments de la *Politique*, 1301b 7-15, 1307a 20-25 et 1307b 20-22 pour établir trois types de changement politique.

²² *La Politique*, V,7,1307b 24

²³ *La Politique*, V, 7, 1306b 25

constitutionnelles différentes, mais devant trois couples de termes corrélatifs, ce qui permet à Aristote de faire ces affirmations apparemment contradictoires: une forme positive est *en un certain sens* une forme négative et vice-versa. À part la monarchie, Aristote ne mentionne pas le nom des autres structures, mais accorde un sens générique aux noms employés jusque là pour désigner spécifiquement les deux dernières formes dégénérées (l'oligarchie et la démocratie). L'existence d'un sens générique et d'un sens spécifique des termes *oligarchie* et *démocratie* met à l'épreuve la capacité de compréhension du lecteur. Afin de saisir mieux l'intention aristotélicienne, nous complétons le tableau initial par deux cases nouvelles correspondant au critère du nombre et au genre structurel.

Le nombre de ceux qui gouvernent	Les genres structureaux	L'actualisation des structures dans les formes positives	Le déclin par excroissance négative
Chef unique	La monarchie	La royauté	La tyrannie
Les peu nombreux	L'oligarchie	L'aristocratie	L'oligarchie
Les nombreux	La démocratie en tant que pletoarchie	La politeia / la timocratie	La démocratie

Donc, une forme positive incline vers ce qui lui est identique conformément à sa structure, mais par l'accroissement son caractère propre se modifie fondamentalement. Par exemple, la tyrannie est une *ex-croissance* si démesurée de la royauté qu'elle devient une autre espèce, tout en partageant avec la royauté un genre commun.

Le fait qu'Aristote ne mentionne pas explicitement l'existence des deux autres genres structureaux, à part la monarchie, n'a rien d'étonnant. L'explication se trouve dans l'instabilité de la dénomination des deux genres. Cette fluctuation de leur désignation est déterminée par les deux apories du critère de leur distinction.²⁴

La première aporie vise le critère du nombre. Elle part de l'hypothèse d'un cité gouvernée par les plus nombreux qui sont en même temps les plus riches. Ce n'est pas absurde. Nécessairement à partir du critère du nombre, la constitution serait une démocratie. Mais, alors elle s'opposerait à la nature même de la démocratie qui est la poursuite du bien des pauvres. Au contraire, si les pauvres étaient au pouvoir, qui, dans cette hypothèse, sont moins nombreux que les riches, alors, conformément au même critère, nous aurions à faire à une oligarchie. Mais de nouveau, le caractère propre de cette constitution, la poursuite du bien des plus riches, serait transgressé. Quelle est la solution des difficultés soulevées? Devrons-nous toujours associer le petit nombre avec la richesse et le grand nombre avec la pauvreté? Concrètement, les choses se présentent vraiment de cette manière: les plus nombreux sont les plus pauvres et les riches sont en petit nombre. Néanmoins, ce que nous y recherchons est le critère formel pour faire la distinction entre deux concepts en vue de la réalisation d'une classification. Cette opération logique ignore ce qui se passe dans «la plupart des cas», pour se concentrer sur l'essence des concepts. Cela nous mène

²⁴ *La Politique*, III, 8, 1279b 20 et 31. Aristote remarque deux apories du critère (*aporai pros ton diorismion*).

vers la deuxième aporie: est-il logiquement possible d'imaginer un pays où les pauvres soient en petit nombre et soumis à une majorité des gens aisés?

Comment pouvons-nous définir ces formes politiques si elles ne s'intègrent pas dans la morphologie exposée?²⁵ Il est exigé d'établir un critère à partir duquel nous soyons capables d'incorporer ces cas dans la taxinomie consacrée. La solution d'Aristote est de considérer le critère numérique accidentel et de proposer la discrimination entre la richesse et la pauvreté (πενία καὶ πλοῦτος) comme critère logique. Donc, indifféremment de nombre des gouvernants, si les riches ont le pouvoir, la constitution sera une oligarchie et si les pauvres tiennent les rênes de la cité, la constitution sera une démocratie. Ainsi comprises, *l'oligarchie* et *la démocratie* ne sont plus pour Aristote des constitutions dégénérées²⁶. Ces termes prennent le sens des genres structuraux qui permettent à Aristote de dire sans contradiction que «l'aristocratie est en un certain sens une oligarchie» ou que la politeia est en quelque sorte une démocratie, tout comme en vertu de son caractère monarchique, la tyrannie est une sorte de royauté.

Pour distinguer cet emploi des notions de *démocratie* et d'*oligarchie* de leur sens spécifique, nous proposons des termes nouveaux, formés à partir du critère de distinction établi. Au début, par la considération du critère du nombre ces genres structuraux se sont présentés comme monarchie, oligarchie et plétoarchie (démocratie). Après l'analyse des apories du critère de la discrimination des régimes, nous nous permettons de renommer les deux derniers genres.

Le critère de ceux qui gouvernent		Les genres structuraux	L'actualisation des structures dans les formes positives	Le déclin par excroissance négative
Le chef unique		<i>La monarchie</i>	La royauté	La tyrannie
Richesse ploutos	Accidentellement, peu nombreux	L'oligarchie en tant que <i>plutoarchie</i>	L'aristocratie	L'oligarchie
Pauvreté penia	Accidentellement, nombreux	La démocratie en tant que <i>penioarchie</i>	La politeia / la timocratie	La démocratie

Apparemment, alors que les genres structuraux se constituent par une réévaluation du critère taxonomique initial, la monarchie continue à être caractérisé par une référence numérique. L'inconstance du critère dans une classification serait une faute surprenante, venant de la part du *créateur* de la logique. Pourtant, si nous

²⁵ *La Politique*, III, 8, 1279b 34: «s'il n'existe aucune autre constitution en dehors de celle dont nous avons parlé»

²⁶ *La Politique*, IV, 3, 1290a 15-18. Correctement comprise la comparaison entre les genres des vents et genres des constitutions vise la comparaison entre les vents spécifiques (le Zéphyr et l'Euros) et les constitutions spécifiques: «Pour l'aristocratie, en effet, on la regarde comme une espèce de l'oligarchie, attendu qu'elle est une oligarchie particulière, et le régime appelé politeia est ramené à une démocratie, exactement comme nous faisons du Zéphyr une espèce du vent du nord, et de l'Eurus une espèce du vent du midi.

regardons de plus prêt, il n'y pas d'erreur. Il n'y a aucun conflit entre la détermination de la monarchie et son rapport aux autres genres. Si les rennes du pouvoir sont dans la main d'un seul individu, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre, le genre de gouvernement est la monarchie. Si celui-ci règne en vue du bien commun, la monarchie est une royauté. S'il règne en vue de son propre bien, elle est une tyrannie.

Le système morphologique d'Aristote n'a non plus une connotation naturelle. Il appelle les formes déviées *dissolutions* (phtora) par le terme consacré dans sa physique pour décrire les choses qui ont une genèse, une croissance et une dégénérescence: «Le régime politique, pour sa part, comporte trois formes et aussi un nombre égal de déviations, sortes de corruptions de ces formes»²⁷. Le mot *parekbaseis*, utilisé par le Stagirite pour désigner les constitutions dérivées met en évidence un glissement au-delà des limites ou une hypertrophie, comme nous l'avons déjà indiqué. Les conditions de la déchéance sont analysées par Aristote dans le 5^e livre de la *Politique*. L'absence d'une égalité (*dia to anison*) proportionnelle cause un conflit qui, à son tour, provoque un mouvement de changement (*he metabole*)²⁸. À part l'absence d'égalité, le changement, qui n'est pas toujours un déclin, peut être engendré par des plusieurs passions et diverses préoccupations, caractéristiques pour la société humaine: le gain, l'honneur, la crainte, le développement démesuré d'un niveau social, les intrigues, la négligence, l'hétérogénéité ethnique, les futilités de tout sort (*ta mikra*), l'emplacement géographique (géopolitique – nous dirions aujourd'hui), la fraude ou la force (comme coup d'Etat si elle vient de l'intérieur ou comme conquête si son origine est extérieure).

Donc, la morphologie politique d'Aristote comprend six formes. Cette affirmation ne doit pas être prise à la lettre. Ces formes représentent le résultat d'une identification logique. En pratique chacun des six modèles constitutionnels connaît plusieurs expressions (phénoménalisations) qui se différencient selon les conditions accidentelles (empiriques) rencontrées: «En réalité, certains pensent qu'il n'existe qu'une sorte de démocratie et une sorte d'oligarchie, mais ce n'est pas exact»²⁹.

L'ordre des formes politiques n'est déterminé ni temporellement, ni naturellement. Autrement dit, Aristote ne les range ni selon un déterminisme historique de type matérialiste (Marx) ou spiritualiste (Hegel), ni selon un déterminisme naturel de type biologiste (Darwin) ou de type structurel-cosmique (Hésiode). La seule détermination appliquée par Aristote au classement des formes politiques prend en compte leur valeur. Les constitutions sont groupées selon deux axes verticaux, respectivement, celui du bien et celui du mal. La hiérarchie la plus claire se trouve du côté des formes mauvaises: «Pour nous, au contraire, nous soutenons que les constitutions déviées sont vicieuses du tout au tout, et qu'on a tort de parler d'une oligarchie meilleure qu'une autre: en fait, elle est seulement moins mauvaise»³⁰. Conformément à cette exigence, la hiérarchie des constitutions dégénérées est la suivante:

²⁷ *Éthique de Nicomaque*, 1160a 31-32

²⁸ *La Politique*, V, 1301b 26

²⁹ *La Politique*, IV, 1289a, 8, et plus loin: 1289a 25: «... il existe plusieurs espèces de chacun de ces régimes, et non pas uniquement une seule démocratie et une seule oligarchie»

³⁰ *La Politique*, IV, 2, 1289b 8-10

...il en résulte que la tyrannie, qui est le plus mauvais des gouvernements, est la forme la plus éloignée de la politeia, et qu'en seconde ligne vient de se placer l'oligarchie (car l'aristocratie est à une grande distance de cette dernière constitution), tandis que la démocratie est la forme la plus supportable des trois³¹.

Pour sa part, la démocratie est la déviation la moins mauvaise, car elle s'écarte peu de la forme que présente la politeia³².

La hiérarchie des constitutions de l'axe du bien présente une certaine symétrie avec celle de l'axe du mal au niveau des degrés de comparaison. Ainsi, la pire des constitutions correspond à la meilleure de l'axe contraire: «Et parmi ses régimes, le meilleur est la royauté, tandis que le pire est la politeia»³³. En prêtant l'attention à l'appréciation positive ou négative dans les deux axes, nous pouvons affirmer qu'Aristote se soumet à une presupposition axiomatique qui pourrait être exprimé de forme suivante: *au moindre bien correspond en perversion le moindre mal et au plus grand bien correspond en perversion le plus grand mal*. Voici le rangement vertical des constitutions selon leurs degrés respectifs de bienfaisance ou de nuisance:

La royauté	Le bien
L'aristocratie	
La politeia / timocratie	
La démocratie	Le mal
L'oligarchie	
La tyrannie	

Dans ces conditions, si nous nous imaginions qu'une cité existant dans la forme politique maximale de la royauté, elle pouvait exécuter une déclinaison verticale en parcourant chaque «casus», elle finit par devenir une tyrannie. Comme nous l'avons déjà indiqué, puisque le moindre bien correspond au moindre mal cela ne signifie pas qu'une politeia (se) *décline* nécessairement dans une démocratie et par la suite dans une oligarchie et enfin dans une tyrannie. Au contraire, la déchéance peut prendre la forme d'un saut ou d'une amélioration. L'image de la cité qui a une dégénérescence continue n'est qu'une possibilité logique, comprise par la morphologie politique aristotélicienne à côté d'autres cas éventuels. Finalement, aucun scénario de changement politique n'est impossible et aucun parcours n'est obligatoire. Tous les passages sont réalisables, mais conformément à la théorie de l'*inclination*, certains sont plus réalisables que d'autres. Revenant à l'exemple de la cité en dégénérescence continue, le déplacement d'une case à l'autre décrit une phénoménologie de la valeur. Les formes politiques en tant que des cas différents d'une cité sont en même temps, sur l'axe verticale qui mène du bien maximal au mal maximal, autant des *degrés de comparaison* de celle-ci entre le plus grand bien et le plus grand mal. En conclusion, on peut dire que (1) le métamorphisme d'une cité s'identifie au espace logique propre à morphologie du politique et que (2) dans ce cadre toute position politique est moralement déterminée.

³¹ *La Politique*, IV, 2, 1289b 1-4

³² *Éthique de Nicomaque*, VIII, 1160b, 19-20

³³ *Éthique de Nicomaque*, VIII, 1160a, 34-35

Néanmoins, l'opposition graduelle entre les différentes formes politiques obéit à une autre prémisses fondamentale de l'analyse aristotélicienne. Généralement, une forme politique justifie son existence par l'organisation d'une communauté: la constitution est la communauté³⁴. Le sens aristotélicien de la communauté est celui de *mise en commun*. La communauté politique humaine est la mise ensemble de certains biens. Logiquement il y a trois possibilités d'accomplissement de cette mise en commun. Ainsi, les gens peuvent partager: *toutes les choses, certaines choses, aucune chose*. Mais, pour Aristote, la possibilité du politique, l'existence de la communauté politique elle-même se trouve seulement dans l'intérieur du domaine communautaire de *certaines choses*.

Puisqu'Aristote définit la communauté en général par la *mise en commun*, il est évident que le domaine de la politique est conditionné au moins par l'existence de *quelque chose de commun*. Une communauté politique, dont les membres ne partagent rien est une contradiction. L'effort du Stagirite de définir à *minimum* la sphère du politique a une fin polémique. Aristote vise ainsi à prendre ses distances par rapport à une définition à *maximum* du partage communautaire. Loin de représenter l'excellence du politique, la mise en commun de toutes les choses détruit la cité. Nous reconnaissons ici le principe de la critique de la *République* platonicienne.

Mais pour conclure la présentation systématique de la morphologie politique d'Aristote voici son tableau synoptique:

	Le type d'intérêt envisagé par le gouvernement correspondant à chacune catégorie numérique.		Les relations familiales αἱ οἰκίαι	L'attachement et le droit φιλία καὶ τὸ δίκαιον
	L'axe du bien	L'axe du mal		
	L'intérêt communautaire (publique) πρὸς τὸν συμφέρον κοινόν	L'intérêt particulière (privé) πρὸς τὸν συμφέρον ἰδίον	qui peuvent être comprises comme	La compréhension des formes spécifiques par rapport aux formes politiques ³⁵
<i>Pol.</i> , 1279 a 25-30 Le critère du nombre des gouvernants	↓ Les constitutions véritables αἱ ὀρθαὶ πολιτεῖαι	↓ Les constitutions dégénérées αἱ παρεκβάσεις πολιτεῖαι	↓ des projections des formes constitutionnelles ³⁶ ὁμοιώματα	

³⁴ *La Politique*, I, 13, 1260b 40

³⁵ *Éthique de Nicomaque*, 1161a 10, «Or sous chacun des régimes politiques se fait jour une forme particulière d'amitié, à la mesure de la justice qu'il manifeste.»

³⁶ *Éthique de Nicomaque*, 1160b 22-24: «Mais on peut encore saisir des choses qui ressemble à ces régimes et leur servent en quelque sorte de modèles à l'intérieur des relations familiales.» Pour Aristote, la morphologie du politique sert comme code d'interprétation des rapports familiaux.

Un Εἷς Monarchie	La royauté βασιλεία	La tyrannie τυραννίς de l'intérêt de celui qui détient seul le pouvoir πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ μοναρχοῦντος	Père / fils	• Attachement inconditionné Droit fondé sur la supériorité naturelle
Le petit nombre Οἱ ολίγοι Oligarchie ou plutocratie	L'aristocratie ἀριστοκρατία	L'oligarchie ὀλιγαρχία Pour l'intérêt des riches πρὸς τὸ συμφέρον τῶν εὐπορῶν	Epoux / épouse	• Attachement contractuel Droit fondé sur la supériorité du mérite
Le grand nombre Οἱ πολλοί Plétoarchie / peniocratie	Politeia - Timocratie politeia -timokratia (Éthique de Nicomaque, VIII, 1160 b)	La démocratie δημοκρατία Pour l'intérêt des pauvres πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀπορῶν	Frère / frère	• Attachement de camaraderie Droit égalitaire

4. Le système de la morphologie politique chez Polybe

Polybe distingue six formes d'organisation politique qui sont presque identiques avec les formes présentées par Aristote. Mais l'historien opère leur liaison par un parcours temporel d'origine platonicienne. Cette logique temporelle de Platon est finalement trahie, car l'auteur des *Histoires* lui donne une interprétation naturaliste. Bref, nous pouvons affirmer que chez Polybe nous avons à faire à une taxinomie aristotélicienne qui se déroule conformément à une version de la logique platonicienne. La déviation légère de Polybe en faveur du naturalisme historique représente sa contribution originelle à la compréhension de la morphologie politique. Cette intervention propre oblige Polybe à introduire la figure de la monarchie qui joue un double rôle: elle engendre le système morphologique et représente la fin historique du développement des formes politiques. En conséquence, en tant que septième forme politique, elle remplit une place paradoxale parce qu'elle n'est pas encore déterminée politiquement. Elle se définit comme une organisation encore animale. Cependant Polybe est obligé de l'inclure à côté des six autres formes politiques:

La première à se former, par un processus spontané et naturel, est la monarchie; elle est suivie par la royauté, qui naît par un processus d'aménagement et de perfectionnement. La royauté se change en la forme mauvaise qui lui est liée par nature, c'est-à-dire en tyrannie; et la chute de ce régime engendre à son tour l'aristocratie. Puis, quand la nature a fait dégénérer celle-ci en oligarchie, et que la masse en colère a puni les crimes des dirigeants, alors naît la démocratie. Puis enfin les excès et les illégalités de ce régime produisent avec le temps, pour compléter la série, l'ochlocratie.³⁷

³⁷ *Histoires*, VI, 4, 7-9

L'origine des formes de gouvernement est liée chez Polybe du rythme circulaire de l'apparition des cataclysmes qui détruisent l'organisation des communautés humaines. Ainsi, la communauté première a comme ressort *la faiblesse physique*³⁸, et le commandement est semblable à la domination animale par la force.

*Dans les commencements, donc, il est normal que telle soit la condition des hommes: ils se rassemblent à la façon des animaux et suivent ceux qui sont les plus vigoureux et puissants; l'autorité de ceux-ci a la force pour critère et peut recevoir le nom de monarchie.*³⁹

Le passage de la monarchie à la royauté se produit par la naissance du droit, qui bride l'emploi de la force brute comme moyen de domination. Sans insister sur les modalités de la naissance du juridique, précisons au passage, que le droit chez Polybe est fondé dans la nature humaine grâce à l'émotivité manifestée par l'entraide. L'apparition du sentiment de justesse de l'aide mutuel et, par la suite, l'institution du mécanisme de distribution des avantages en fonction du mérite ont comme effet la limitation de la domination par la force brute et la naissance de la royauté en tant que domination par la justice. Cette évolution du droit dans la société humaine est présentée comme une émergence de la raison et, donc, comme une différenciation essentielle entre la société humaine et la communauté animale:

*C'est ainsi qu'un monarque se trouve transformé insensiblement en roi, lorsque la raison prend le pas sur la passion et la force. (καὶ δὴ τῷ τοιοῦτῳ τρόπῳ βασιλεὺς ἐκ μονάρχου λανθάνει γενόμενος, ὅταν παρὰ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἰσχύος μεταλάβῃ τὴν ἡγεμονίαν ὁ λογισμὸς)*⁴⁰.

La royauté tombe dans la tyrannie par la corruption des mœurs de la classe dominante qui instaure une dynastie basée sur le droit de naissance. Le vice de l'opulence, qui marque la distinction sociale, apparaît avec la naissance d'une génération dynastique. Héritière d'une certaine sécurité et d'une certaine prospérité, celle-ci cède à la tentation de l'abondance. À son tour, la tyrannie mène à l'aristocratie, mais cette fois le passage entre les régimes n'est plus naturel, mais nécessite l'affrontement entre les nobles et le tyran. Pour emporter la bataille les rebelles font appel au support du peuple. Cette transformation n'est donc pas naturelle, car elle sollicite un mouvement social violent. La décadence de l'aristocratie en oligarchie s'explique de nouveau par la corruption naturelle de la classe dominante qui élève dans son sein des enfants habitués aux privilèges nobiliaires, sources d'une immoralité de l'excès, semblable à la dépravation de la tyrannie. La déliquescence de l'oligarchie provoque un autre mouvement violent qui l'abolit pour instaurer la démocratie. Les enfants de la démocratie ne sont pas plus protégés contre la corruption naturelle et cherchent le pouvoir par l'enrichissement. La corruption du peuple et le retour de la force à cause de l'oubli du droit marque l'apparition de la *cheirocratie*:

³⁸ C'est-à-dire: διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν

³⁹ *Histoires*, VI, 5, 9

⁴⁰ *Histoires*, VI, 6, 12

En conséquence, une fois que sous l'empire de cette soif insensée de la gloire, ils ont rendu le peuple vénal et assoiffé de cadeaux, c'est désormais le tour du système démocratique d'être détruit, et l'on passe à la force brutale et à la cheirocratie.⁴¹

Pourtant, la *cheirocratie*, identique à l'*ochlocratie* mentionnée initialement, ne représente pas la fin de la dialectique de la morphologie politique. L'oubli du droit mène au retour de l'humanité au règne animal et au système politique de la monarchie. Le désordre juridique fait renaître l'ancien instinct animal qui cherche la conservation de la vie par la soumission au plus puissant. Ainsi la foule «revenant à la sauvagerie initiale retrouve un despote et un monarque - ἔως ἄν ἀποτεθριωμένον πάλιν εὔρη δεσπότην καὶ μόναρχον⁴²».

Voici le tableau de la morphologie politique chez Polybe:

Monarchie animale	
<i>Royauté</i>	Les formes politique en décadence au cours de l'oublie du droit
<i>Tyrannie</i>	
<i>Aristocratie</i>	
<i>Oligarchie</i>	
<i>Démocratie</i>	
<i>Ochlocratie</i>	
Monarchie animale	

Le scénario de l'évolution des formes politiques chez Polybe connaît un parcours circulaire. Partie de son état animal, l'organisation politique revient à son point de départ. Il est remarquable que Polybe ne commente pas d'un point de vue axiologique l'évolution de la morphologie politique. Inspiré par Aristote, il ajoute seulement qu'il existe un rapport horizontal entre une forme politique positive et son correspondant négatif, mais sans rendre compte de quelconque succession verticale considérée axiologiquement.

⁴¹*Histoires*, VI, 9, 8: ἐξ ὧν ὅταν ἅπαξ δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσι τοὺς πολλοὺς διὰ τὴν ἄφρονα δοξοφαγίαν, τότε ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ' εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἢ δημοκρατία

⁴²*Histoires*, VI, 9, 9.

... de la même façon chaque constitution a un vice qui, par nature, naît en elle et l'accompagne: pour la royauté, c'est la tendance dite monarchique, pour l'aristocratie l'oligarchie, pour la démocratie la cheirocratie⁴³.

Pour exemplifier, il n'est pas clair si Polybe voit la royauté comme étant meilleure ou pire que l'aristocratie et cette dernière comme supérieure ou inférieure à la démocratie. En revanche, il est évident que Polybe s'interdit de considérer une des formes politiques mentionnées comme la meilleure organisation humaine. Indifféremment des appréciations de valeur, le parcours des constitutions est, pour notre auteur, naturel et, conformément avec la représentation cosmologique des Grecs, circulaire. Si au niveau cosmique cette circularité se manifeste par les pulsations des cataclysmes, au niveau de la morphologie politique (de l'organisation humaine) elle se traduit par la théorie de la révolution des constitutions:

*Voilà le cycle complet des régimes, voilà l'ordre naturel, en fonction de quoi les systèmes politiques changent et se transforment jusqu'à revenir à leur état initial*⁴⁴.

L'idée d'une cyclicité du devenir historique en tant que rechute de la société humaine dans son état initial – dans la monarchie qui caractérise le règne animal – et la reprise de son évolution jusqu'à une nouvelle chute met au jour une pensée originale en ce qui concerne la théorie des formes politiques. La théorie de l'*anakyklosis* de l'histoire représente l'application conséquente de la théorie de la renaissance par cataclysme de l'univers, sa transposition dans le champ des affaires humaines. Cette idée est attribuée par Aristote à Platon, bien que la théorie platonicienne de la *République* n'en fait aucune mention.

5. Conclusions

Pour Platon, en dehors de *Kalliopolis*, toutes les autres formes qui se trouvent sur l'axe de sa morphologie politique marquent des degrés de l'abandon de la raison. L'histoire se produit par l'amplification de la pression du principe du désir qui génère le changement des formes politiques (*metabole*). Du point de vue platonicien, l'histoire en tant que phénoménologie des formes politiques équivaut avec un continué renoncement au principe de la réalité. Le mouvement de l'histoire se poursuit donc de l'être vers le non-être, de la raison au désir. Mais qu'est-ce qui se passe au-delà de la tyrannie? Existe-t-il une fin de l'histoire?

C. Despotopoulos remarque l'existence «d'un grave malentendu sur la doctrine politique de Platon».⁴⁵ L'interprétation selon laquelle les régimes déficitaires constitueraient un parcours circulaire a fait longtemps autorité. Cette vision a été

⁴³ *Histoires*, VI, 10, 4-5: τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν πολιτειῶν συγγενῶται κατὰ φύσιν ἐκάστη καὶ παρέπεταί τις κακία, βασιλεία μὲν ὁ μοναρχικὸς λεγόμενος τρόπος, ἄριστοκρατία δ' ὁ τῆς ὀλιγαρχίας, δημοκρατία δ' ὁ θηριώδης καὶ χειροκρατικός.

⁴⁴ *Histoires*, VI, 9, 10: Αὕτη πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, αὕτη φύσεως οἰκονομία, καθ' ἣν μετὰβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ καταντᾷ τὰ κατὰ τὰς πολιτείας.

⁴⁵ Constantin Despotopoulos, «La philosophie politique de Platon», dans *Cahiers de philosophie ancienne*, OUSIA, 1997, p. 125

appuyée par les monographies consacrées (Barker, Luccioni et Popper) où l'histoire est présentée comme un circuit qui va de la constitution parfaite pour passer par la timocratie, par l'oligarchie, par la démocratie, par la tyrannie, avant de revenir enfin à la constitution parfaite. Cette lecture du caractère cyclique des transformations politiques renferme au moins deux erreurs. Primo, elle omet une prémisse essentielle de Platon: entre la constitution parfaite et les autres régimes il y a une différence ontologique. Secundo, elle est introuvable chez Platon lui-même. C'est Aristote qui semble avoir lancé cette idée sur la morphologie politique platonicienne.

De plus, pour la tyrannie, il ne dit ni s'il aura changement, ni pour quelle raison et en quel régime elle se transformera. La cause en est qu'il n'aurait pas été facile de la dire, car c'est là de l'indéterminé: selon lui, il doit y avoir passage à la première et la meilleure constitution, puisque, de cette façon, on aurait un processus continu et un cycle.⁴⁶

Mais l'opinion d'Aristote réclame un examen plus poussé. À proprement parler, il ne dit pas qu'un tel mouvement circulaire existerait, mais qu'il est absent et qu'il reste principalement indéterminé.

Néanmoins, l'affirmation que la cyclicité des transformations politiques n'est nulle part énoncée chez Platon est amendable. Il est vrai qu'elle fait défaut dans la *République*. Mais dans un autre dialogue, le *Politique*, Platon présente une description mythique de deux époques du cosmos, la première gouvernée par Dieu – époque paradisiaque de l'absence des besoins – et une autre gouvernée par les hommes, parce que le Dieu s'est retiré. Selon ce mythe, il semble que Platon avait envisagé le caractère cyclique de l'évolution politique, mais pas dans le sens qu'Aristote semble avoir entendu.

Pour le fondateur de l'Académie, l'époque du gouvernement humain, c'est-à-dire dès la retraite du Dieu jusqu'à la tyrannie qui annonce la fin de l'histoire et le retour de la divinité, le déploiement politique de l'histoire humaine parcourt nécessairement les étapes de la morphologie du politique. Donc, l'histoire politique se passe entre la retraite et la réapparition du Dieu. Par opposition à la représentation du caractère cyclique de l'histoire chez Polybe où le politique ressurgit à partir de l'animalité dans laquelle il retourne par cataclysme, chez Platon la cyclicité se définit à partir d'un état paradisiaque, connaît le scénario immuable de la morphologie historico-politique qui pousse l'homme hors de l'historicité dans laquelle il retombe. Ainsi, le sens du propos d'Aristote n'est pas immédiatement évident. S'il présuppose toutes ces explications, alors il est vrai: après la tyrannie, il s'ensuit *d'une certaine manière* la constitution première et la meilleure. Nous avons ajouté *d'une certaine manière* – car il faut entendre qu'après la tyrannie vient l'époque anhistorique, après laquelle la politique recommence par la constitution première. Mais si nous considérons que la tyrannie évolue historiquement dans la constitution première, alors nous sortons du cadre de la théorie platonicienne.

⁴⁶ *La Politique*, V, 1316 a 25-30

À son tour, comme nous avons eu l'occasion de le montrer, dans la morphologie d'Aristote, le rapport de synchronie entre le politique et l'éthique n'a rien à voir avec un scénario historique, plus précisément, nous avons pu constater qu'il ne suit pas une philosophie de l'histoire. Les réflexions politiques aristotéliennes ne sont pas projetées sur l'arrière-plan d'une philosophie du sens de l'histoire. Le temps du mouvement des changements des formes politiques n'est déterminé que par les conditions empiriques, autrement dit par les événements qui circonscrivent le champ de la vie. La phénoménologie de la valeur exposée par la présentation synoptique des formes n'est pas caractérisée préalablement par un sens temporel. Tout au contraire, chez Aristote, l'idée du saut aléatoire d'une forme politique à l'autre laisse se dégager une conception de l'histoire en tant que temps indéterminé, où les espèces de la morphologie politique ne se soumettent pas à un ordre préétabli. Elles constituent un nombre sans former une série. Ainsi, chez Aristote, le problème du début et de la fin de l'histoire n'est pas posé que dans les termes d'une temporalité antérieure au politique; la seule histoire qui commence est l'histoire des animaux, celle de l'agrégation de la société humaine, condition et origine de l'apparition de la *polis*. C'est pourquoi Aristote décrit la genèse des formes politique à partir du modèle des rapports inter-familiaux.

Enfin, revenons chez Polybe pour remarquer comment, tout en conservant l'idée d'un sens de l'histoire, il réduit le principe de la transcendance eschatologique de Platon à une logique naturelle de l'immanence, dans la mesure où le retour catastrophique à l'animalité est une loi de la nature. Peut-on échapper à l'*anakyklosis* du temps politique régi par la loi naturelle? Le caractère extraordinaire de la constitution romaine est dû au fait que celle-ci, comme d'ailleurs la constitution de Lycurgue, évite l'identification avec une seule forme politique, et, en conséquence, se soustrait à la logique de type *πολιτειῶν ἀνακύκλωσις*. La constitution romaine est une construction politique mixte composée de trois formes positives: la monarchie (Polybe désigne par ce terme la royauté) représentée par les consuls, l'aristocratie, représentée par les sénateurs et la démocratie représentée par l'assemblée du peuple. Selon l'historien grec, la lutte de l'état romain devrait être engagée en vue de la conservation et de l'équilibre des forces et de la distribution des pouvoirs qui le constituent. De toute façon, il semble que Polybe identifie l'abondance qui mène au vice et à la dépense avec le germe du processus qui ruine toute forme politique. Selon son opinion, une fois qu'une des parties de l'Etat s'octroiera le droit de dominer les autres fractions, le processus d'*anakyklosis* se lancera à l'intérieur de la constitution entraînant celle-ci dans le mouvement cosmique de décadence: «Ceux-ci convoitaient à l'opulence, ils amorcent le mouvement qui va vers le pire»⁴⁷.

La corruption par l'accumulation et par la dépense qui contribue à la déstructuration par l'*anakyklosis* de l'univers n'est que la reprise du thème platonicien

⁴⁷ *Histoires*, VI, 18, 5: ὦν προβαίνοντων ἐπὶ πλέον ἄρξει μὲν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς.

de la décadence des formes politique à cause de l'extension du principe du désir. De la même manière, l'idée platonicienne de l'équilibre des vertus dans les âmes des gouvernants est retrouvée par Polybe dans sa description de l'équilibre de l'Etat romain. Autrement dit, le rapport de synchronie entre le politique et l'éthique (si notre dernière hypothèse est consistante) prend chez Polybe la forme d'une technique de résistance au processus de retour à l'animalité.

Au-delà de différences qui les opposent, les théories des systèmes morphologiques de trois auteurs mettent en lumière le tableau d'un développement combinatoire de la disposition du politique en tant qu'histoire. Tout d'abord, l'histoire est conçue par Platon comme un intermezzo entre la retraite et l'advenue de la transcendance, tandis que les formes politiques sont liées par une série des éléments qui mènent inexorablement à l'eschatologie de la transcendance. Ensuite, Aristote semble dire que la transcendance ne peut pas se présenter en tant que fin de l'histoire, mais qu'elle enveloppe le monde – et avec lui, ses formes politiques – et les contient éternellement. Ainsi, les formes politiques ne sont que des configurations naturelles revêtues d'un aspect de valeur. Le passage d'une forme à l'autre n'a rien d'historigraphique, mais il peut être soumis à un jugement de valeur. Enfin, chez Polybe, la transcendance revient seulement sous la forme de la catastrophe, ce qui suffit pour que l'histoire soit disposée de nouveau dans l'ordre d'une structure morphologique sérielle. Mais cette fois, le développement de la structure est interprété en tant que phénomène naturel obéissant à une cyclicité éternelle.

SICUT SPECULUM ANIMATUM. DE L'IMAGINATION ARISTOTELICIENNE A L'INTENTIONNALISME D'ALBERT LE GRAND

ALEXANDER BAUMGARTEN*

ABSTRACT. *Sicut speculum animatum. From Aristotle's Concept of Imagination to Albert the Great's Intentionalism.* My paper approaches Aristotle's concept of imagination considering its various meanings as possible sources for the contemporary phenomenology. It argues that the phenomenological interpretation of imagination in terms of intentionality could be referred back to Avicenna, Albert the Great and Thomas Aquinas, due to their understanding of imagination as part of an entirely receptive subjectivity.

Keywords: imagination, intentionality, phenomenology, mediaeval philosophy, Aristotle.

Le thème de l'imagination, développé par Aristote dans son traité *De l'âme*, a inspiré diverses traditions de construction de la philosophie de la subjectivité. Comme c'est toujours le cas dans la réception des idées, la présence des intentions de lecture spécifiques pour chaque époque a produit à partir de la doctrine originelle aristotélicienne une série d'orientations souvent disjointes, dont la succession forme l'histoire de l'aristotélisme médiéval et de ses reprises dans les théories contemporaines. Indépendamment des circonstances théoriques originaires de la théorie d'Aristote, toutes ces interprétations ont une importance notable: tant s'en faut que ces lectures soient traitées en simples versions du sens original, qu'elles constituent une tradition qui propose des problèmes nouveaux et inattendus et qui désigne un fragment majeur de la méditation occidentale sur l'imagination. Lorsque la diversité d'interprétation s'applique aux ambiguïtés et aux ouvertures du texte premier, elle peut être envisagée comme le prolongement de la suggestion initiale.

Le traité *De l'âme* et son histoire ont pu fonder à plusieurs égards des interprétations différentes et des formes diverses de la pensée de la subjectivité: la compréhension de la nature de l'intellection, de la définition de l'âme, de la nature de la vérité exprimée par l'intellect, et même de la lecture des présocratiques par Aristote dans la première partie de son traité. Comme nous essaierons d'argumenter ci-dessous, l'une de plus importantes influences connues par toutes les traditions de l'interprétation du traité, en commençant par l'interprétation grecque tardive jusqu'à celle arabe ou latine, a été la lecture néoplatonicienne: de Themistius à Jean

* "Babeș-Bolyai" University Cluj-Napoca, alexbaum7@web.de

Philopon, d'Avicenne, Averroès ou Albert le Grand à Thomas d'Aquin ou Siger de Brabant, des formes différentes de néoplatonisme ont affecté la compréhension du traité *De l'âme*. Tous ces auteurs ont offert leurs propres solutions pour résoudre les difficultés principales du traité, dues soit aux problèmes directement formulés par Aristote, soit aux altérations continues et inévitables des manuscrits repris dans des cultures différentes. Ainsi des notions typiquement néoplatoniciennes – comme par exemple, la conception d'un monde hiérarchique où un principe transcendant engendre et gouverne des réalités de plus en plus basses, la théorie de la convertibilité des étages du monde dans des fonctions de l'âme, l'idée d'une subjectivité active ou la conception dépréciative de la matière – ont marqué à tour de rôle et dans des proportions diverses, la compréhension des thèses aristotéliennes et le contexte de leur formulation première.

La doctrine de l'imagination est un cas exemplaire pour cette pluralité des interprétations où des formes différentes de néoplatonisme ont participé à la constitution de l'horizon de réception du traité. Dans leur succession historique ces interprétations ont agi de concert pour replacer le concept d'imagination dans le contexte d'une doctrine de la subjectivité active, étrangère à la philosophie d'Aristote. Toutefois, à l'intérieur de la tradition néoplatonicienne, du concept plotinien de *projection* (προσβολή) jusqu'à l'intentionnalisme d'Avicenne, par les changements subis dans son évolution, la pensée de la subjectivité active s'est approchée peu à peu de l'idée d'une intentionnalité du sujet connaissant. Des influences pareilles ont pu guider l'interprétation moyenâgeuse de l'imagination aristotélienne vers une assimilation avec la doctrine néoplatonicienne. Par conséquent, les scolastiques ont dénaturé la doctrine originale de l'imagination par l'insertion des traits propres à l'intentionnalisme.

Le résultat, éloigné du point de vue historique, de ce travail herméneutique a été la considération de l'aristotélisme médiéval par la recherche phénoménologique en tant que source de la constitution de la subjectivité intentionnelle. Ainsi par exemple, dans un livre récent,¹ Dominik Perler soutient l'hypothèse d'une origine de l'intentionnalisme moyenâgeux située dans la lecture de texte aristotélienne sur l'intellection et l'imagination. En outre, nous connaissons l'intérêt de Franz Brentano pour les doctrines intentionnalistes scolastiques en vue de la constitution de son propre concept d'intentionnalité, pensé comme *inexistence objective* (*in esse obiectivum*) - ce qui est au demeurant une reprise des formules intentionnalistes de *Duns Scotus* et de *Petrus Aureolus*.²

Le but du présent article est la reconstruction historique des arguments proposés par les diverses interprétations grecques, arabes ou latines de la théorie

¹ Cf. D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, J. Vrin, Paris, 2003, p. 36

² Cf. Par exemple Klaus Hedwig, «Über die moderne Rezeption des Intentionalitât Thomas- Ockam-Brentano», in *Finalité et intentionnalité: doctrines thomistes et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain*. 21-23 mai, 1990, eds. J. Follon et J. McEvoy, Paris, pp. 211-235

aristotélicienne de l'imagination. De cette manière, d'abord nous espérons prouver un pas après l'autre l'insertion dans cette théorie des éléments propres au néoplatonisme et à la théorie de la subjectivité active. Ensuite nous pourrions vérifier si le renouveau contemporain de la théorie aristotélicienne de l'imagination s'inscrit dans la droite ligne d'une tradition herméneutique du *corpus* péripatéticien inaugurée par les médiévaux. Si cette lecture peut être mener au bout, nous pourrions affirmer que la revendication d'Aristote de l'idée de subjectivité intentionnelle reconduit de fait un projet médiéval et que le type de sujet cherché par ces moyens prolonge un type de démarche qui caractérise la pensée médiévale toute aussi que la pensée moderne. Nous retrouvons l'idée du sujet actif, centre et critère de l'univers, qui définit la pensée occidentale, particulièrement dès la modernité.

Pour soutenir ce propos, il sera besoin par la suite de répondre à plusieurs questions: (1) dans quel sens peut-on parler d'une fonction purement passive de l'imagination dans le cas du traité *De l'âme*? (2) quelles sont les étapes principales qui ont conduit à l'émergence de la subjectivité active dans la théorie aristotélicienne de l'imagination? (3) de quelle manière ces interprétations ont-elles influencé la revendication d'Aristote en tant que source de la subjectivité intentionnelle?

*La passivité de l'imagination dans le traité De l'âme.
Est-ce que l'imagination est une faculté séparée?*

Pour mieux comprendre le sens du texte d'Aristote, nous reprendrons une question formulée dans un ancien article d'Anne Shepard³: la signification du terme de *fantasia*, dans le traité d'Aristote, recouvre seulement une série des expériences prolongeant la sensibilité ou, plutôt il est appelé à désigner la présence des images mentales (*mental images*), produites par l'activité intellectuelle? Poursuivant un chemin ouvert par les recherches de Martha Nussbaum⁴ et Malcom Schofield⁵, l'auteur identifie dans le texte du philosophe grec une compréhension de l'imagination strictement liée à l'expérience empirique. Mais elle remarque tout de suite l'altération de ce sens originel par les interprétations néoplatoniciennes de Jean Philopon et Simplicius, qui se dirigent vers une conception des images en tant que produits de l'intellect – c'est-à-dire, selon sa terminologie, *des images mentales*. Non seulement notre analyse rejoint ces propos –mettant en lumière l'accroissement du rôle de l'intellect en tant que générateur des images chez les néoplatoniciens – mais explore les influences des lectures néoplatoniciennes chez certains commentateurs médiévaux qui introduisent dans les cadres de la philosophie

³ Anne Shepard, «Phantasia and mental images: neoplatonist interpretations of De anima», 3.3, in *Aristotel and the later tradition*, eds. Henri Blumenthal, H. Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 165-173

⁴ Martha Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, 1978, pp. 103-132

⁵ Malcom Schofield, «Aristotle on the Imagination», in *Aristotle on Mind and the Senses*, eds. G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen, 1978; repris par M. Nussbaum et A. Rorty dans *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, 1995, pp. 249-278

aristotélicienne une théorie intentionnaliste de l'image. Comme nous tenterons de montrer ci-dessous l'imagination semble être définie dans *De l'âme* comme une réalité à la fois intelligible et sensible, alors même qu'en rapport avec ces deux puissances elle n'ait qu'un rôle passif. Pour mettre en évidence les caractères généraux de la théorie aristotélicienne, nous nous pencherons sur deux textes qui traitent explicitement de l'imagination (*De l'âme*, III, 3 et 10) et sur la signification d'une phrase située à la fin du cinquième chapitre du livre III.

Plusieurs séquences de premier texte (III, 3) indiquent une situation polémique. Au début, le chapitre reprend la critique qu'Aristote a instruit tout au long de son Livre I^{er} contre ses prédécesseurs: ceux-ci ils ont été obligés de penser l'âme soit comme source motrice, soit comme source de l'entendement, parce qu'ils ont réduit le concept d'être à celui d'actualité pure. Dans le premier cas, ils se sont servis du principe *du moteur qui met en mouvement un autre moteur*, dans le second cas ils ont fait appel au principe *du semblable qui connaît le semblable*.⁶ Le philosophe part d'une extension du sens de l'être au concept de *possibilité*. Par conséquent, Aristote arrive à concevoir l'âme comme une potentialité pure d'un corps vivant, potentialité appelée *acte premier*,⁷ dans une théorie où aux niveaux de l'alimentation, de la sensation et de l'entendement, l'âme reste une faculté simplement réceptive et passive. Cette théorie est doublée d'une conception du vrai et du faux comme résultat de l'accès de l'âme au sens de l'être.⁸ Ce dernier aspect, présent dans la liste des acceptions diverses de l'être de *Métaphysique*,⁹ connaît plusieurs niveaux: primo, la sensibilité ne peut accéder qu'à une vérité donnée et sans l'alternative du faux¹⁰ (même si par leurs yeux humides, les animaux avec paupières semblent thématiser le non-être par la volonté d'exercer ou de suspendre la vue); secundo, l'imagination thématise le non-être par la production des images fausses; et tertio, par la prédication, l'intellect peut reconnaître et énoncer le vrai ou le faux sur un état de fait.¹¹ Somme toute, l'imagination occupe une position intermédiaire entre la sensibilité et l'intellect dans le contexte du rapport à l'erreur des puissances de l'âme. Pour assurer une place propre à l'imagination, le Stagirite ouvre ainsi une polémique avec Platon pour qui c'était l'opinion (δόξα), qui occupait cette position moyenne entre le sensible et l'intelligible.

Notre analyse de la place intermédiaire de l'imagination et des contraintes philosophiques qui l'ont requis envisage d'un côté de prouver que le fonctionnement de l'imagination répond aux exigences de la définition de l'âme comme réceptivité pure et d'autre côté de montrer que l'imagination ne doit pas nécessairement être traitée comme une nouvelle faculté, sa nature étant dépendante de l'intellect ou de la sensibilité, les seuls pouvoirs proprement dits de l'âme.

⁶ *De l'âme*, I, 2, 404b, 16

⁷ Idem, II, 1, 412b, 16

⁸ Idem, III, 3, 427b, 3-5

⁹ Aristote, *Métaphysique*, IV, 2

¹⁰ *De l'âme*, III, 3, 427a, 29 sqq.

¹¹ Idem, III, 6, 430b, 16

Au travers du chapitre nous rencontrons trois définitions de l'imagination. La première définition est occasionnée par la présentation du conditionnement de l'imagination par la sensibilité. A son tour elle joue le rôle de condition de la pensée. L'imagination y apparaît en tant que résultat de «quelque chose créé devant les yeux» (πρὸ ὁμμάτων τι ποιήσασθαι).¹² la formule suggère le rapport de l'imagination aux sens, favorisant la vue, c'est qui inspire à Aristote une étymologie possible du terme de *phantasia*, vers la fin du chapitre. En dépit de leur ancrage dans la sensibilité, la formule aristotélicienne indique une autonomie des objets de l'imagination par rapport aux sens: ils se trouvent dans un espace interne et ils sont dans notre pouvoir (contrairement à l'opinion – 427a 20), même si leur mécanisme de production est identique avec celui de la sensibilité. Dès lors l'auteur conçoit une première définition paradoxale de l'imagination: «elle est une affection qui dépend de nous» (427b 17). Les affections dépendent normalement de l'*affecté* et par suite les choses qui sont en notre pouvoir ne devraient pas être des affections. Mais cette formule paradoxale semble propre à la description du statut de frontière rempli par l'imagination. Le lecteur est tenté d'expliquer d'une part la présentation de l'imagination comme affection par le fait que son fonctionnement correspond à celui de la sensibilité et d'autre part de justifier notre pouvoir sur elle par le lien de parenté entre l'imagination et l'activité de l'entendement. D'ailleurs la deuxième définition semble renforcer cette interprétation (428a 1-4). Cette fois l'imagination est présentée comme faisant partie du processus qui mène à la découverte du vrai ou du faux. Bien que l'imagination ne soit pas capable de reconnaître ces valeurs, toutefois elle peut les thématiser, parce qu'elle est «une disposition selon laquelle nous trouvons la vérité ou nous nous trompons». Cette deuxième définition met en lumière l'affinité de l'imagination avec l'intellect et la séparent sous plusieurs aspects de la sensibilité (428b 10). Enfin, la dernière définition (428b 10) rappelle que la sensibilité est une condition de la production de l'imagination, qui devient par conséquent «un certain mouvement qui ne naît pas sans la sensibilité». Il faut se garder de lire dans cette proposition que l'imagination ne se produit dans absence de la sensibilité. Mais ce que le philosophe essaie de souligner est que son fonctionnement dépend intégralement du mécanisme de la sensibilité.

Les trois définitions aristotéliciennes nous apprennent que l'imagination emprunt de la sensibilité son caractère d'affection et de l'intellect son caractère d'immatérialité. Mais sous aucun de ces deux rapports, elle ne présente pas les traits d'une activité intentionnelle. D'abord elle est une forme de passivité parce qu'elle a besoin d'être affecté d'un agent externe pour son passage à l'acte. Ensuite, elle a la capacité de reproduire purement la possibilité de tout univers par la substitution dans la pensée de l'univers réel. Bref, dans les deux cas, mais sous des rapports différents l'imagination est une forme de passivité. Pour l'analyse de la première situation nous nous rapporterons à un fragment du 10^e chapitre du livre III,

¹² Idem, III, 3, 427b, 17-18

où Aristote présente l'imagination par l'intermédiaire des notions de mouvement et désir. Pour l'analyse du second cas nous considérons la fin du célèbre chapitre 5 du livre 3 pour mettre au jour la fonction passive de l'imagination dans l'intellection.

Aristote avait déjà signalé, dans le 3^e chapitre, que seulement certains animaux possèdent de l'imagination. Les plus simples, comme le ver, par exemple, n'ont pas d'imagination, mais la fourmille et l'abeille en disposent (428a, 10-12). Le passage soulève des difficultés de critique textuelle, que David Ross éclaircit par une opposition entre les deux insectes et le ver.¹³ Aristote, lui, il n'offre pas d'explication pour cette différenciation, mais selon nous, elle peut être déduite de la manière dont l'imagination est thématisée dans le 10^e chapitre du livre III. L'imagination y est présentée comme moteur du vivant, étant elle-même, mise en mouvement par l'objet désiré: l'imagination peut se représenter l'objet absent du désir. Par suite, l'imagination n'appartient qu'aux animaux capables de poursuivre leur désir indifféremment du fait que l'objet convoité paraît ou pas dans le champ de l'expérience actuelle. Les deux insectes mentionnés ont de l'imagination puisqu'ils sont capables de chercher leur nourriture en dehors de l'immédiateté des sens. A l'opposé, le ver sert d'exemple pour l'être qui peut compter seulement sur le plus simple des sens, le touché: son désir n'est mis en mouvement que par un objet situé actuellement et immédiatement en contact avec son corps. Si ce raisonnement est correct et s'il est logiquement cohérent avec les deux chapitres évoqués, il renforce le premier point de la méditation aristotélicienne sur l'imagination: l'incorporation progressive du néant et de l'erreur par l'entendement et la sensibilité. En conséquence le vivant est mis en mouvement par le désir et l'imagination, convoqués par l'objet convoité.¹⁴ L'imagination joue un rôle purement passif qu'il s'agit d'une imagination sensible, propre aux animaux ou d'une imagination rationnelle, propres aux êtres doués d'intelligence.¹⁵

Nous remarquerons que l'imagination gardera sa condition passive même dans le cas contraire, lorsque l'agent ne vient plus de l'extérieur, mais il fait partie du processus de la pensée. Affirmée explicitement par Aristote au 8^e chapitre du livre III (432a8 «*la pensée s'associe nécessairement à une image*»), la valeur passive de l'imagination peut être également déduite à partir d'une série d'analogies entre la pensée et la vue, permises par les raisonnements développés dans le 5^e chapitre du livre III. L'acte de la pensée y étant présenté par une composition des termes,

¹³ Cf. Aristotle, *De Anima*, éd. David Ross, Oxford, 1961, p. 286

¹⁴ Cf. Jean Luis Labarrière, «Le rôle de la phantasia dans la recherche du bien pratique», in *Aristote politique*, éd. P. Aubenque et A. Tordesillas, PUF, Paris, 1993, pp. 231-252

¹⁵ *De l'âme*, III, 10, 433b 29. En outre, Albert le Grand développe ce passage en remarquant que si l'imagination sensible détermine les vivants à reproduire à l'infini un genre unique (nous dirions que l'imagination thématise la possibilité des individus dans un genre toujours donné en acte), l'imagination rationnelle détermine les hommes à reproduire infiniment des genres (nous dirions que thématise la possibilité même des genres). Par exemple, dit Albert, les hirondelles font leur nid de la même manière, alors que les habitations humaines sont toujours différentes. (éd. Stoick, p. 168, 80-90)

similaire avec l'agencement entre la forme et la matière dans l'univers sensible, l'intellection connaît deux formes d'expression, que la tradition a appelé, selon Themistius, intellect possible et intellect agent. L'accomplissement de l'acte de la pensée est obligatoirement conditionné par l'immatérialité absolue des deux principes. Si l'intellect possible n'était pas immatériel, sans mélange et immortel – nous avertit le philosophe dès le 4^e chapitre (429b 23 sqq.) – il ne pourrait pas penser le même concept à plusieurs reprises, car il s'épuiserait immédiatement après la première intellection. Ainsi, par son caractère réceptif, l'intellect possible remplit la fonction de la matière, sans être lui-même matière. Averroès l'assimilera à un quatrième genre d'être, distinct de la matière, de la forme et de leur composé.¹⁶ Caractérisé par ces attributs, l'intellect possible ne peut pas être identifié avec l'intellect passif *νοῦς παθητικός*, décrit par Aristote, dans la dernière ligne du chapitre (430a25), comme mortel et indispensable à la pensée.¹⁷ Alors quelle fonction de l'âme désigne le syntagme d'*intellect possible*? Averroès croit pouvoir reconnaître l'imagination en raison de son rôle passif dans l'intellection et d'une analogie possible avec le mécanisme de la vue.¹⁸ Suivant la piste de cette analogie – suggérée d'ailleurs par Aristote lui-même au 5^e chapitre (430a16) – nous arrivons formellement à des rapports entre quatre termes qui décrivent d'une part la vue et d'autre part la connaissance. Plus précisément, dans *De l'âme*, II, 7, respectant une exigence courante pour tout acte sensible, la vue a besoin d'un intermédiaire¹⁹ qui est la nature transparente. Mais cette dernière ne fonctionne qu'en acte (419a 8 sqq.), et son actualisation ne peut se produire sans la présence de la lumière. Par conséquent, la vue n'émerge que sous les conditions de l'existence de la couleur, de la lumière et de l'œil comme organe récepteur. La situation se reproduit analogiquement dans le cas de la connaissance: il y a l'objet intelligible, l'intellect actif, intellect possible et, enfin, *quelque chose de passif*, correspondant à l'organe sensible, qui est épuisé dans l'actualisation de l'intelligible et qui peut être appelé *intellect passif*. Il n'est pas surprenant qu'Averroès reconnaisse sous ce nom l'imagination, car il reste un seul terme encore non nommé parmi les quatre nécessaires, imposés par l'analogie.

En somme, l'imagination est immatérielle en tant que terme de l'intellection, mais enracinée dans la sensibilité, elle est *mortelle* et passive. En outre selon Aristote, l'imagination est l'union des deux principes essentiels, légués par la

¹⁶ Cf. Averroès Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit D. Stuart Crawford, The Medial Academy of America, Cambridge, Massachussets, 1953, p. 452

¹⁷ Pour plusieurs arguments en faveur de la distinction entre l'intellect possible et l'intellect passif, cf. Notre article «Possibilité et passivité dans la théorie aristotélicienne de l'intellect», in *Chora*, No 3-4, pp. 211-228

¹⁸ Cf. Averroès, *op. cit.*, p. 411: «*Quemadmodum enim est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis.*» Dans ce cas, *intellectus materialis* se réfère à l'intellect possible: la terminologie prolonge l'initiative d'Alexandre, même si Averroès critique le contenu de l'interprétation d'Alexandre.

¹⁹ *De l'âme*, II, 7, 418 a 27 sqq.

tradition philosophique antérieure dans ses tentatives de définir l'âme: la pensée et le mouvement. Réalisant la fusion entre l'expérience sensible et l'expérience intelligible, d'un côté elle prend part à la pensée en tant que sa matière éphémère, et d'autre côté elle participe au mouvement en tant que forme de la réceptivité de l'objet du désir absent ou présent. Elle a accès au vrai et au faux dans la mesure où elle peut être affectée par l'objet convoité, en mobilisant le désir. Elle peut se représenter les objets désirés, mêmes s'ils sont faux, sans avoir le pouvoir de distinguer leur valeur de vérité, gardant ainsi sa passivité inaltérée.

L'imagination peut être considérée à juste titre la clé vers une voie privilégiée de lecture de la question de l'âme parce qu'elle est le point de jointure des deux critères principaux qui guident ce problème philosophique exposé dans *De l'âme*, la pensée et le mouvement. Elle occupe une place de choix en raison de son caractère de passivité absolue. L'admission de cette passivité fait de la conception aristotélicienne de l'âme un modèle de la subjectivité réceptive, chose remarquée par l'auteur lui-même en début du 5e chapitre du Livre II. La compréhension de l'intellect passif en tant qu'imagination ouvrait chez Averroès un champ libre pour la spéculation: l'absence d'un principe interne d'autoindividuation de l'intellect permettait au Commentateur d'affirmer son unicité commune pour tous les gens. Ensuite, cette manière de concevoir la subjectivité a été remplacée graduellement dans les commentaires néoplatoniciens par le modèle d'une subjectivité active. Par conséquent l'imagination est devenue une faculté active qui s'applique à l'objet de la connaissance. L'image d'un aristotélisme médiéval mêlé des interprétations néoplatoniciennes et avicenniennes est née à partir de ces éléments. Elle a permis aux tenants de l'intentionnalisme de se revendiquer de paradigme intellectuel du traité *De l'âme*.

Eléments d'une théorie de l'imagination active dans les commentaires du traité aristotélicien. Le cas d'Albert le Grand.

Pour saisir de quelle manière il a eu lieu le remplacement d'un type de subjectivité par un autre, nous devrions revenir sur Plotin pour mettre au jour la transformation de l'imagination dans une puissance autonome et active, et passer en revue les textes d'Avicenne pour mettre en lumière la naissance d'une imagination intentionnelle. Nous retrouvons ces deux conceptions dans le commentaire d'Albert le Grand sur *De l'âme*. L'écho et l'importance de ce texte permettent à l'historien de se faire une idée du rôle de l'imagination de l'aristotélisme médiéval.

Ainsi Plotin dans son traité *Difficultés relatives à l'âme* (I)²⁰ remarque la possibilité d'une dissociation de l'imagination entre une imagination sensible et une imagination intelligible. L'union des ces deux entités, qu'il en juge nécessaire, est faite selon des termes visant une subjectivité qui se propose elle-même comme objet de connaissance. Une solution pareille n'est peut s'appuyer que sur le texte de *De l'âme*, III, 7 - fait confirmé par la citation du fragment aristotélicien affirmant la

²⁰ Cf. Plotin, *Ennéades*, IV, 3 (27) 29-31

nécessité de joindre une image au concept. Il est intéressant de souligner que le dédoublement de l'imagination se produit dans le cadre du paradigme aristotélicien, préalablement accepté par Plotin comme postulat de son discours: l'imagination est scindée dans une fonction sensible et une autre intelligible, selon les rapports établis par Aristote entre elle et les deux facultés distinctes. Mais au paragraphe 31 du même traité, Plotin signale la possibilité de leur union réalisée grâce à la domination de l'imagination intellectuelle, qui en raison de sa puissance plus grande est suivie *comme une ombre*/ὄϊον παρακολουθούσης σχΐας par l'imagination sensible. Dans ce contexte, l'imagination a une fonction importante dans l'arrêt du souvenir. Son pouvoir de représenter ce qui est absent justifie l'ascendant de l'imagination intellectuelle sur l'imagination sensible. Elle y garde une fonction passive, car elle reflète le concept *comme un miroir*/ὄϊον ἐν καθόπτρῳ, selon l'expression employée dans le paragraphe 30. Néanmoins cette fonction passive est incontestablement différente par rapport à la passivité aristotélicienne, puisque l'imagination appartient à un sujet actif tant dans le cas de la connaissance intellectuelle que dans celui de la connaissance sensible. Le paragraphe 31 compare les deux imaginations à des rayons de lumière, association spécifique pour décrire l'agir et non le pâtir. La fonction des imaginations par rapport à l'objet imaginé reste passive, mais l'imagination intellectuelle dévient action en s'emparant de force de l'imagination inférieure (κατεχομένην ὑπὸ τῆς ἑτέρας βίᾱ) – c'est le sens du paragraphe 32. Même si nous ne pouvons pas parler chez Plotin d'une transposition de la doctrine aristotélicienne de l'imagination dans une conception intentionnaliste, il est légitime d'affirmer que sa théorie de la connaissance est fondée sur une subjectivité active. Pour chasser tout doute, nous pouvons invoquer le traité *Du Destin, Ennéades*, III, 1,4, où le sujet affirme son indépendance par rapport aux mouvements du ciel à partir de son pouvoir d'être le principe de ses actions. Plotin associe cette nature active du sujet à son pouvoir de projection (προσβολή) en vu de la connaissance sur un objet.²¹ La continuité des lectures néoplatoniciennes du traité *De l'âme* dans la tradition des commentaires latins a fait de προσβολή un archétype des doctrines intentionnalistes. Nous le retrouvons dans une occurrence intéressante chez Proclus qui dans ses commentaires au Livre Ier des *Eléments* d'Euclide écrit que: «l'intellect discursif regarde les choses externes, mais en contemplant les choses internes et employant les projections des universaux. (προσβολαῖς χρώμενον τῶν λόγων)» Derrière cette ligne, nous pourrions voir l'intuition plotinienne de la projection devenue une théorie de l'intention visant l'objet pour comprendre son essence, un universel immatériel.

La nouvelle compréhension de la subjectivité a pénétré peu à peu dans les commentaires grecs de *De l'âme*. Dans le commentaire de Simplicius, par exemple, Anne Shepard a argumenté à bon droit que la désignation des images intellectuelles - différentes des images sensibles φανταστικοί τύποι et ayant une fonction active

²¹ Idem, IV, 5, 2

dans la préformation des objets de connaissance – permet d’identifier chez cet auteur des *images mentales*, dans le sens wittgensteinien du terme.²² Il est possible que le renforcement de la valeur active de l’imagination soit une conséquence du tournant actif de la subjectivité plotinienne. Cette observation est soutenue par l’exégèse de Jean Philopon de la doctrine aristotélicienne de l’image.²³ Dans ce commentaire les deux éléments se retrouvent: la théorie d’une imagination active rencontre celle d’une imagination passive. Pour l’interprète grec, l’image sert d’appui l’intellect théorique et pratique en tant que «véhicule qui porte vers les objets» – *vehiculum in his*.²⁴ Elle gagne une fonction active dans le cas de la connaissance des individuels matériels, même si sa constitution reste passive en rapport avec l’objet à connaître.²⁵ Dans le cas des individuels immatériels, l’imagination devient un empêchement ce qui l’associe définitivement au thème de l’ascension de l’intellect au-delà de l’univers mondain, thème étranger à l’aristotélisme.²⁶

Indépendamment des commentaires aristotéliciens, la constitution d’une subjectivité active à l’intérieur du néoplatonisme est naturelle dans le contexte des impératifs eschatologiques de la fuite de ce monde, inspiré par une exigence platonicienne célèbre.²⁷ Un tel impératif a été transmis aux différents courants néoplatoniciens de Moyen Age. Chez Avicenne, il est pour la première fois transformé dans une doctrine de l’intentionnalité d’une subjectivité active.²⁸

Nous ne pouvons pas traiter en détail cette transmission et prétendre une filiation directe entre le concept néoplatonicien classique de *προσβολή* et l’intentionnalisme avicennien. Mais le problème principal de la noétique avicennienne est la description de la perception sensible et intellectuelle comme une succession par degré d’*intentiones*, en cinq étapes²⁹, dont la troisième est l’imagination. Sur ces cinq paliers les intentions de connaissance constituent un monde séparé tant de sujet qui les engendrent que de l’objet qui les suscitent: c’est sous cette condition uniquement qu’elles peuvent illustrer par leur forme unique la multiplicité des individuels. Par l’universalité ainsi atteinte elles opèrent la correspondance entre esprit, chose et divinité génératrice de formes, identifiée à l’intellect agent d’Aristote par Avicenne.³⁰ L’exemple de la ligne par laquelle l’imagination relie les gouttes d’eau dans leur chute successive est l’expression la

²² Anne Shepard, *op. cit.*, p.170

²³ Jean Philopon, *Commentaire sur De anima d’Aristote*, trad. Guillaume de Moerbeke, éd G. Verbeke, Louvain, p. 61 et p. 97

²⁴ Idem, p.61, 84

²⁵ Idem, p.62, 5

²⁶ Idem, p. 61, 85

²⁷ *Theaitetos*, 176 a

²⁸ Cf. notre article «Plotin versus Aristotel în constituirea conceptului medieval de intenționalitate» in C. Ciocan, Dan Lazea, *Intenționalitatea de la Plotin la Levinas*, Editura Universității din București, 2005, pp. 11-26

²⁹ La sensibilité, le sens commun, l’imagination, l’estimatif et la mémoire.

³⁰ Avicenna, *Liber de anima sive sextus naturalibus*, I, 5, éd. S. Van Riet, Louvain, 1972, p. 72 sqq.

plus familière de l'intentionnalisme avicennien. Un autre exemple également important pour la constitution de la conception intentionnaliste d'Avicenne est celui du terme de *equinitas*: l'intention par laquelle nous reconnaissons un cheval est simultanément singulière et plurielle, particulière et universelle: «Donc la cabalinité, puisque sa définition plusieurs choses se rencontrent, est commune, mais dans la mesure où elle se réfère à des propriétés et des accidents désignés, elle est singulière. Par suite, la cabalinité en soi est juste la cabalinité. (*equinitas ergo in se est tantum equinitas*).»³¹

L'esquisse avicennienne a fourni le fondement pour le concept médiéval latin d'intentionnalité. Nous pouvons ainsi retenir le développement progressif de l'association entre une théorie de la subjectivité active et la théorie de l'intention de néoplatonisme jusqu'à la philosophie avicennienne. Pénétrant le monde latin du début du 13e siècle l'avicennisme a exercé une influence certaine. Nous le retrouvons sous des aspects divers et dans des degrés différents chez les dominicains, comme chez les franciscains. Cette fréquentation des thèmes avicenniens a produit, comme nous le verrons dans le cas d'Albert le Grand, une noétique où l'imagination est devenue strictement intentionnelle, même si ses termes sont repris de la noétique aristotélicienne.

Dans son commentaire de *De l'âme*, III, 3, Albert inclut le présupposée de l'âme située entre le monde céleste et le monde des choses générables et corruptibles. En conséquence, il conçoit l'âme douée des pouvoirs qui reflètent totalement sa présence dans cet univers intermédiaire et sa parenté avec le monde supérieur. A partir de cette vision, Albert partage le concept d'imagination en trois puissances appréhensives de l'âme (*vires apprehensivae*): l'imagination proprement dite (*imaginatio*), l'estimatif (*aestimativa*) et *phantasia*.³² A la différence d'Aristote l'imagination y passe pour une faculté autonome, grâce à son pouvoir actif croissant degré par degré. Le degré le plus faible correspond - nous le verrons - à l'imagination sensible et la position la plus forte appartient à l'imagination intellectuelle. Le philosophe dominicain suit la division d'imaginations vaguement opérée par Aristote et affirmée explicitement par Plotin. Entre les deux échelons, sensible et intelligible, il y a une deuxième position correspondant à l'une des cinq facultés intentionnelles avicenniennes. Le comportement de chacune de ces trois *vires* marie le modèle de la passivité aristotélicienne avec le sujet actif néoplatonicien.

Dans l'expérience mondaine, la puissance imaginative joue le rôle mineur d'une passivité absolue. Elle se distingue des sens seulement par son pouvoir de recevoir la forme d'une chose même absente. Abstraite de ce monde et soumise à l'ascèse, cette faculté change son agent et devient réception des mouvements célestes. Elle gagne ainsi le pouvoir de la prophétie en état de veille ou de rêve. Jouissant de cette nouvelle condition, l'âme construit elle-même l'objet de sa

³¹ Avicenna, *Metafizica*, V, 1, éd. S. Van Riet, Louvain, 1980, p. 229

³² Albertus Magnus, *op. cit.*, p. 166, 45

connaissance.³³ Probablement dans le prolongement cette idée, Thomas d'Aquin se sert de la passivité de cette imagination pour expliquer la manière dont l'ange peut entrer en dialogue avec la conscience de l'homme sans influencer sur sa décision.³⁴

L'estimatif, héritier de la faculté avicennienne de même nom, insère dans le champ de l'expérience une première forme explicite d'intentionnalité. Le rapport de l'intellect pratique à l'intellect théorique est identique au rapport de l'estimatif à l'imagination, car tout comme l'intellect pratique, l'estimatif peut mettre en mouvement le vivant. Il est une faculté plus active (*magis activa*) que la puissance imaginative puisque «*produire des intentions signifie agir – elicere intentiones est aliquid agere*»³⁵ et Albert le définit comme un «*miroir animé –speculum animatum*», en soulignant la nature créatrice de l'estimatif. A côté de sa nature active, une forme de passivité est encore présente en lui, parce qu'il produit son intention à partir d'une forme imprimée.

Enfin, la *phantasia* semble correspondre à une imagination intellectuelle issue de l'activité sensible. Elle maîtrise la synthèse des intentions avec les images³⁶ et gère la production des représentations des choses particulières convoitées et des actions désirées par le sujet. Elle reçoit de la raison le sens de ses opérations, mais elle reste ancrée, pareillement aux deux autres formes d'imagination, dans la nature organique du cerveau. Elle est la plus active d'entre elles, car elle préforme complètement de l'objet de la connaissance, mais elle garde une forme de passivité, car elle est mise en acte par les concepts.

En commentant le traité *De l'âme* dans un esprit étranger à la pensée aristotélicienne, Albert pense l'imagination comme une capacité de préformation de l'objet de la connaissance à plusieurs niveaux. Il entrecroise des sources néoplatoniciennes et avicenniennes pour le développement d'une des premières doctrines intentionnalistes de l'époque. En outre, sa démarche prouve qu'une insertion des structures philosophiques intentionnalistes dans le paradigme péripatéticien était possible. La tripartition suggère l'enchevêtrement d'une doctrine intentionnaliste et de la théorie originelle aristotélicienne. En revanche la perpétuation de cette idée a été assurée par l'essor de l'intentionnalisme médiéval, même si l'épanouissement de cette conception n'a pas été soutenu qu'accessoirement par les héritiers d'Albert. Cette pensée se donne libre cours chez les augustinien, de Bonaventure à Duns Scot ou à Pierre de Jean Olivi, qui ont développé une doctrine du sujet actif et intentionnel sur des bases avicenniennes, souvent dans un vocabulaire aristotélicien. Par contre, les disciples d'Albert auront des réserves concernant une construction intentionnelle de l'imagination. Nous pouvons l'exemplifier par la cas célèbre de Thomas d'Aquin pour lequel la présence des

³³ Idem, p. 167, 5-10

³⁴ Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia, q. 111, art. 3

³⁵ Albertus Magnus, *op. cit.*, p. 167, 82-84

³⁶ Albertus Magnus, *op. cit.*, p. 168, 27-37

images dans l'intellection (*conversio ad phantasmata*)³⁷ met en évidence le statut de *homo viator* et la nécessité d'assumer l'expérience du monde donné pour arriver à la connaissance quand bien même relative des premiers principes. D'ailleurs, le refus de Thomas de prendre en considération une participation de l'imagination à la nature active de l'intellect est accompagnée par son rejet de l'interprétation qui voyait dans l'expression νοῦς παθητικός de *De l'âme*, III, 5 l'imagination. Une reconnaissance pareille l'aurait conduit sur les traces d'Averroès à admettre l'existence d'un seul intellect pour tous les hommes.

Il est donc possible que le rôle de père fondateur de la doctrine phénoménologique échet à Aristote en raison de la réceptions des questions de *De l'âme* à travers les lectures médiévales de ce traité. Si notre argumentation tient debout, à l'exception remarquable du développement albertien, la naissance de la phénoménologie doit plus à la réflexion médiévale sur Aristote et implicitement au néoplatonisme qu'à la tradition originaire péripatéticienne.

³⁷ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 84, a. 7

IMAGINATION, IMAGE ET THEOLOGIE SYMBOLIQUE. LE CAS D'ALBERT LE GRAND (DE ANIMA, III, 1-3; DE FATO; EPISTULA IX)

DANIEL FĂRCAȘ*

ABSTRACT. The triple Albertian imagination, hierarchically organized on multiple levels (*vis imaginativa, aestimatio, phantasia*), played an important part in the theology of the Albert the Great. The image is the substratum for a certain theological knowledge, namely the symbolic theology. The importance of the theology of imagination is supported by the fact that it is the place for the revelation of transcendence.

Keywords: Albert the Great, imagination, theology, symbol, revelation.

Dans sa démarche d'intégrer l'aristotélisme à la théologie chrétienne ou d'élaborer un système théologique dans l'horizon conceptuel de la philosophie du Stagirite, Albert le Grand se penche également sur le problème de l'imagination. Ses recherches sur cette faculté intermédiaire de l'âme ont donc un véritable penchant théologique, car, en vérité, l'imagination et l'image deviennent chez lui des concepts à valences théologiques.

Sous l'influence de l'intellectualisme grec et de l'ascèse chrétienne, tout le Moyen Age regarde avec un certain mépris le concept d'«image», en refusant de lui accorder du crédit théologique (et philosophique) et donc en préférant de définir la connaissance plutôt par rapport à l'intellect. La situation du traité perdu ou jamais rédigé du Pseudo-Denys l'Aréopagite sur la *Théologie symbolique* témoigne de ce desintérêt effectif des théologiens médiévaux concernant le problème de l'image, mais aussi de de l'intérêt théorique (qui vise plutôt la complétude de leurs systèmes théologiques) pour celui-ci. Ce traité perdu ou inexistant aurait dû traiter d'une «théologie de l'image» ou des images sensibles et de leur manière de thématiser Dieu.

En ce qui concerne Albert le Grand, ses textes nous mettent sous les yeux quelques éléments théoriques nécessaires à une théologie symbolique, éléments que l'on doit récupérer dans plusieurs de ses écrits, dont nous retenons le commentaire au *De l'âme* aristotélicien, le petit opuscule *Sur le destin* et le commentaire à l'*Epître IX* du Pseudo-Denys. Il est évident donc que sa compréhension de l'image combine des éléments aristotéliciens et des éléments dionysiens (ou en général néoplatoniciens), situation qui décrit d'ailleurs l'ensemble de l'œuvre albertienne, qui se propose d'utiliser conformément à l'esprit chrétien des thèses aristotéliciennes, mais qui les métisse (très souvent à son insu) avec des thèses appartenant à l'esprit néoplatonicien.

* "Babeș-Bolyai" University Cluj-Napoca, danielfarcas@yahoo.fr

Notons à cet égard que le *Livre des causes* joue le rôle central dans l'économie du système albertien, ce qui sera également évident dans sa conception de l'image et de l'imagination.

Il y a plusieurs niveaux de l'image chez Albert le Grand et plusieurs éléments qui la rendent susceptible d'un emploi théologique, qui doivent être soumis à une analyse attentive. Il s'agit surtout du caractère d'«ouverture» ontologique de l'imagination, à savoir de sa capacité de se détacher de toute chose sensible pour devenir ainsi le signe (l'image) d'un objet intelligible ou d'un objet à venir absent pour l'image même. Cette situation exige une recherche de la structure de l'imagination albertienne (avec ses diverses facultés); du rapport entre l'âme humaine (douée d'intellect) et l'âme noble du ciel du *Livre des causes* (de même que de l'analogie entre l'âme et le ciel); de la distinction entre plusieurs types d'image (*phantasma*, *impressio* etc.); de la distinction entre l'espèce sensible ou le phantasme (support de la conversion au phantasme), l'illusion trompeuse, l'image poétique (*figmentum*) et l'image prophétique (comme les rêves prophétiques/*somnia*, par exemple).

1. La structure de l'imagination albertienne

Le commentaire albertien du *De anima* aristotélicien contient un compte rendu du problème de l'imagination, comprise comme faculté de l'âme située entre les sens et la partie intellectuelle de l'âme. Cette situation de la faculté des images inscrit l'œuvre d'Albert dans la tradition des commentateurs du *De anima* d'Aristote d'une façon aussi naturelle que possible. A ce propos, le traité 1^{er} du III^e livre de son *De anima* retient notre attention. Intitulé *De viribus animae sensibilis apprehensivis*, ce traité porte sur trois facultés médianes de l'âme, le traité distingue entre *imaginatio*, *aestimatio* et *phantasia*¹. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que l'imaginaire gnoséologique² albertien n'est pas unitaire ou il serait possible de parler plutôt «des imaginations» (de plusieurs imaginations) dans la philosophie d'Albert (car l'imagination est un concept pléthorique, qui connaît les trois hypostases énumérées). Avec cette suite, nous nous trouvons dans la succession ascendante des facultés cognitives (une véritable analogie des facultés, comparable à l'analogie de l'être), qui commence d'ailleurs, comme nous venons de le voir, par la sensibilité, pour s'accomplir dans la connaissance intelligible, accessible de manière limitée à l'homme et possédée de manière pure par les anges, êtres essentiellement intelligibles. Ce segment médian de la succession met en évidence, chez Albert, la

¹ ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 1, 46-47 (édité Clemens Stroick O.M.I., Monasterii Westfolorum Aschendorf, 1968), p. 166: «(...) .volumus loqui de tribus virtutibus (...), scilicet de imaginativa et aestimativa et phantasia». Pour cette tripartition, voir aussi *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, 48, 2-19, p. 30.

² Nous nommons «imaginaire gnoséologique» l'ensemble des trois facultés de l'âme sensible appréhensive. L'emploi de ce syntagme a pour but de faire la distinction entre, d'une part, l'imagination (ou les imaginations) en tant que faculté de l'âme et, d'autre part, l'«imaginaire théologique», à savoir l'image de Dieu (dans ces deux acceptions — christologique et anthropologique) et le vestige.

fin intelligible de la hiérarchie des facultés. C'est le rapport à la connaissance intellectuelle qui range dans un ordre croissant les trois facultés de l'âme sensible appréhensive. La spécificité de chaque puissance de l'âme sensible appréhensive est donnée par son application à une catégorie d'objets propres. La puissance imaginative (*vis imaginativa*) de l'âme a pour objet les images (*imagines*) des choses sensibles même si elles ne sont plus là (c'est-à-dire, elles ne sont plus perçues actuellement); la puissance estimative (*vis aestimativa*) se rapporte aux intentions (*intentiones*), qui ne sont pas représentées par les sens (*non sunt descriptae*); finalement, la *phantasia* est la puissance qui concerne à la fois les images et les intentions, car cette faculté est supérieure à deux autres – elle les transcende – et donc elle s'applique sans exception à leurs objets. Pour cette raison, «il paraît que toute la formalité de la puissance sensible est dans le phantasme» (*videtur tota formalitas sensibilis virtutis esse in phantasia*³). Autrement dit, la *phantasia*, comme faculté synthétique (composite), est l'accomplissement de la suite des puissances de l'âme sensible appréhensive, car elle manie à la fois les images et les intentions. Le rapport de l'estimative avec l'imaginative (ou avec l'imagination) est comparable avec le rapport qui existe entre l'intellect pratique et l'intellect théorique⁴, qui aura une portée théologique dans le *Super Dionysium De divinis nominibus*, comme dans le *De causis et de processu universitatis* (dans les deux cas, l'intellect divin est présenté comme intellect pratique, à savoir créateur, et conséquemment cet intellect constitue l'objet de la théologie). L'estimative est supérieure par rapport à l'imagination, car l'intention (*intentio*) surclasse l'image, dans la mesure où l'estimative réside dans un acte de décision (même inconsciente ou instinctuelle, donc pas encore réflexive) sur la dernière et donc dans la mesure où elle apporte un ajout à celle-ci⁵.

Sans doute la méthode générale de son commentaire approche-t-elle Albert du style général du commentaire de son fameux disciple, le Docteur angélique. Cependant, le discours d'Albert porte la marque de ses propres intérêts, mais surtout de la cosmologie noétique du *Livre des causes*. Dans le *De anima* albertien, l'influence de cette cosmologie noétique est très évidente. D'ailleurs, selon la chronologie proposée par Alain de Libera, le *De anima* est rédigé après 1254, mais avant 1257⁶. Le *De anima* est alors contemporain du *De fato* (rédigé en 1256, à Anagni), l'opuscule qui présente une application de la cosmologie noétique présentée par Albert dans son commentaire à *Livre des causes*. En ce qui concerne ce commentaire de l'opuscule pseudo-aristotélicien, il est le livre-clef pour la

³ *Ibidem*, III, 1, cap. 3, 64-65, p. 168.

⁴ *Ibidem*, III, 1, cap. 2, 58-60, p. 167.

⁵ Le thème de l'estimative sera repris ensuite par Thomas d'Aquin. Sur le sens de sa conception à l'égard de l'estimative, plus précisément sur la proximité de l'estimative de l'intellection et donc sur sa position intermédiaire, cf. J.-B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin – Homme, temps, être*, Paris, PUF, 1988, trad. Philibert Secretan, pp. 93-95.

⁶ A. de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, p. 21. Cette période correspond à l'époque où Albert a été provincial de la Teutonie.

compréhension de cette noétique à poids cosmologique et ontologique. Cet ouvrage viendra plus tard. Ce n'est que sept ans plus tard, en 1264, que le Docteur subtil rédige son *De causis et de processu universitatis*, où il donne son compte rendu théorique de la doctrine de l'Intelligence première.

2. Imagination et «ouverture» ontologique. Métaphore, théologie symbolique, herméneutique

La situation particulière des facultés de l'âme sensible appréhensive, surtout de l'imagination dans toutes ses hypostases, débouche sur le problème de la métaphore et sur le thème de la donation camouflée de l'intelligible. En vérité, l'ensemble des trois facultés de l'*imaginaire* humain soulève le problème de la donation sensible de l'intelligible. D'ailleurs, la particularité de l'imagination consiste dans la donation en absence, ce qui engage, à chacun des trois niveaux, une différence essentielle par rapport aux sens et à la donation sensible, qui est toujours une donation en présence.

Ce vide de la donation imaginaire, cette absence de la donation en chair et en os confère à l'imaginaire un caractère à la fois d'ouverture ontologique, d'incomplétude et d'absence de saturation sémantique. Autrement dit, l'imaginaire est la marque de l'homme en tant qu'être-là ouvert ontologiquement et sémantiquement, cette ouverture consistant dans son incomplétude. Il est évident que le côté ontologique et le côté langagier du problème s'entrecroisent. L'ouverture ontologique consiste dans l'accomplissement partiel (jamais plénier) de l'homme, et l'imagination (dans toutes ses trois hypostases) témoigne de ce caractère limité de l'actualisation de l'homme. D'autre part, l'ouverture sémantique de l'humain est garantie par son ontologie incomplète même. En ce qui concerne l'ouverture sémantique de l'homme, elle consiste dans sa situation langagière dans le monde. Chez Albert, les puissances imaginatives font advenir une signification qui n'est pas là, elles constituent un sens qui n'est pas donné pleinement et cette constitution de ce qui n'est pas encore donné s'accomplit comme langage et par le langage (soit le langage de l'image visible, soit celui de l'image audible, voire phonique). En effet, le langage est la preuve de la possibilité propre à l'être humain de thématiser ce qui n'est pas donné. Il est toujours la marque d'une absence, mais d'une absence qui s'efforce de se donner, même si cette donation ne se réalise que partiellement.

La *vis imaginativa* (l'imagination proprement dite) donne les images des choses qui ne sont plus là, dans la mesure où elles y ont été présentes autrefois. Le caractère créateur de l'imagination, à savoir sa capacité de récupérer les objets absents, n'est pas très évident dans ce cas. L'estimative ajoute à cette ré-création de l'objet une réaction par rapport à la chose et, par conséquent, elle est plus créative (ou plus active — *aestimativa magis activa quam imaginativa*)⁷. Mais ces deux facultés de l'âme sensible appréhensive n'assurent pas encore la situation

⁷ ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 2, 82-83, p. 167.

d'ouverture propre à l'homme. En effet, la puissance imaginative et la puissance estimative sont partagées par l'homme et par l'animal. Le cas des animaux et des oiseaux, qui connaissent leur nourriture adéquate par leur estimation (*aestimatio*), est suggestif. D'ailleurs, l'Aquinatense développera le sujet, en ajoutant à l'estimative la puissance cogitative, cette dernière étant la seule propre uniquement à l'homme.

Toutefois, Albert indique une spécificité du fonctionnement de ces puissances dans le cas de l'homme, à savoir le rapport qu'elles entretiennent avec la raison :

«(...) lorsque ces puissances sont jointes à la raison, comme elles sont chez l'homme, elles reçoivent leur ordre d'opération et la direction de la raison»⁸.

L'auteur oppose la raison (*ratio*) à l'instinct (*instinctum*), car, si l'hirondelle construit son abri d'instinct, si la fourmi cherche sa nourriture à sa façon propre, dictée par l'instinct, l'homme construit toujours son abri et cherche sa nourriture de façon rationnelle. Ce rapport de l'imaginaire gnoséologique albertien à la raison est effectué par la *phantasia* (chez l'homme, à la différence des animaux, la *phantasia* constitue, en quelque sorte, une préparation pour l'intellection). Son caractère spécial consiste dans le double objet ou dans l'objet synthétique qui lui revient et qui réunit l'objet propre de l'imaginative et celui de l'estimative, à savoir l'image et l'intention. L'image consiste dans la reproduction d'un objet dans l'imagination, même en l'absence de celui-ci, tandis que l'intention réside dans une attitude spontanée par rapport à cette image. La *phantasia* réunit les deux éléments et très souvent elle s'actualise comme rencontre de l'image et de l'intention. La *phantasia* est une faculté qui compare et discerne entre les images, entre les intentions et entre les couples image-intention.

Le caractère onto-théo-logique de l'imagination cognitive d'Albert le Grand consiste dans le rapport que celle-ci entretient avec l'intelligible, à savoir avec la faculté supérieure de l'homme, l'intellect, et tout spécialement avec l'Intelligence première créée. Le thème de l'intellect humain débouche, chez le docteur colonais, sur la question de la hiérarchie céleste des intelligences et de l'âme du monde, puisée au *Livre des causes*. Ce débouché onto-théo-logique de l'intellect humain et, à travers lui, de l'imagination humaine constitue à la fois le cachet spécifique et la pierre d'achoppement du système d'Albert. Il est le trait spécifique de la métaphysique albertienne, car, à la différence de la majorité des philosophes chrétiens du XIII^e siècle⁹ appartenant à l'Église catholique, nombre d'idées formulées par le *Livre des*

⁸ *Ibidem*, III, 1, cap. 3, 77-80, p. 168: «(...) quando hae potentiae coniunctae sunt rationi, sicut sunt in homine, accipiunt ordinem agendi et operandi et regimen a ratione».

⁹ Le *Livre des causes* a fortement influencé la culture de l'Occident chrétien. Les débats du XIII^e siècle – la Condamnation des 219 thèses (par Etienne Tempier), les écrits polémiques d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin – en sont la preuve. Que l'esprit de l'opuscule pseudo-aristotélicien ait exercé son influence sur l'Occident, il est évident et ce sont les débats autour de l'éternité du monde et de l'unité de l'intellect suscités par des œuvres de quelques auteurs qui nous le prouvent. Siger de Brabant, Boèce de Dacie etc., qui, encore qu'ils soient surgis dans l'espace occidental chrétien, ils sont cependant redevables par plusieurs thèses soutenues à la pensée arabe (qui a

causes feront partie du cadre général de la pensée d'Albert le Grand. Mais la centralité de l'Intelligence, première des choses créées, est le défaut fondamental, qui déchire la philosophie d'Albert le Grand, car elle est suspendue entre le dogme chrétien et la spiritualité païenne (arabe et néoplatonicienne). Ce qui est certain est l'existence d'une hiérarchie noétique du monde, qui amorce une cosmologie «intellectualiste», où l'homme s'insère de façon naturelle, intégré par sa plus haute faculté de connaissance — une faculté noétique. Dans le *De causis et de processu universitatis*, l'anthropologie est ainsi confisquée par la cosmologie, car l'intellect humain n'est qu'un cas particulier dans la hiérarchie du monde créé, où régit l'Intelligence séparée. Thomas d'Aquin développera lui aussi l'image d'un univers qui s'accomplit de manière intelligible: les anges du Docteur angélique sont des étants intelligibles et même Dieu est une intelligence. Mais, c'est le propre de toute l'école dominicaine de relever le côté intelligible de l'univers, contre leurs adversaires franciscains, qui vivent dans un univers volitif. Chez Albert le Grand, ce penchant noétique de sa cosmologie et de sa métaphysique rejoint le thème du ciel et de l'Intelligence d'une manière qui est résistante à toute tentative d'assimilation par la réflexion chrétienne (un tel défi est évité par l'Aquinate, grâce à ses réserves par rapport au *Livre des causes*). Autrement dit, l'homme albertien se situe sur une position de contiguïté très évidente avec le cosmos, de toute façon, plus accentuée que dans le cas de la tradition chrétienne. A cause de cette contiguïté métaphysique par rapport au monde, l'homme albertien risque de participer plutôt ou d'abord à l'Intelligence céleste et à la sphère du monde, avant de s'arrêter sur le seuil de l'ineffabilité de Dieu (cause première et, pour le *Livre des causes*, même inénarrable). Par son côté intellectuel, l'homme participe entièrement à ce monde noétique, y compris par son côté imaginatif, qui, comme nous l'avons vu, s'accomplit par la raison et par l'intellect (l'intellect étant le *telos* de l'activité cognitive humaine). En termes métaphysiques, puisque l'Intelligence première est – selon le *Livre des causes* – l'être, première des choses créées, à savoir – dans la lecture aristotélisante d'Albert (dans sa *Metaphysica*) – *ens inquantum ens*, il est clair que toute connaissance humaine vise d'abord le savoir philosophique, et ce n'est qu'ensuite qu'il accède à la contemplation théologique.

Si l'intellect humain s'insère dans ce système noétique du monde, le côté imaginatif de l'humain s'insère lui aussi dans la dimension «imaginative» du monde. Maintes fois, dans plusieurs endroits de son œuvre, Albert fait remarquer à ses lecteurs que l'intellect humain fonctionne en conjonction avec le corps, c'est-à-dire uniquement en temps et en espace. C'est ce que Thomas d'Aquin nomme *conversio ad phantasmata*: l'intellect ne connaît pas sans l'image, qui constitue son support de manifestation. Même Dieu est connu, par le procédé de l'analogie, par

général apparemment le *Livre des causes*, l'opuscule étant une compilation arabe de Proclus). Un auteur comme Siger de Brabant est plutôt le représentant de l'intellectualité laïque en ascension (voir la rivalité entre les intellectuels de la Faculté des Arts et de la Faculté de Théologie de l'Université de Paris, vers la fin du XIII^e siècle).

les moyens temporels et spatiaux. En théologie, cette exigence revient à la contrainte de connaître Dieu à partir de ses traces sensibles. C'est la raison pour laquelle l'Aquinat ne développe pas de réflexion systématique sur la théologie négative. Le Docteur angélique se contente de la mentionner, sans que son système lui permette de la développer¹⁰, car la théologie négative présuppose la réduction de l'image mondaine, comme cela sera le cas dans la mystique de Maître Eckhart.

En dépit du recours sensible dans tout acte de connaissance de Dieu, dans tout fragment discursif de théologie, Albert sait que la connaissance théologique trans-imaginative demeure valide. Pour Albert, toute théologie n'opère pas le recours aux images sensibles; souvent, il faut plutôt opérer la réduction du phantasme, pour accéder à la connaissance de la divinité.

Pour ce qui est de la conception albertienne de l'image, celle-ci est ambiguë: l'image est un support important de la connaissance de l'intelligible et l'image est un élément caduc pour la connaissance de l'intelligible. A ce propos, le chapitre 3 du traité en question (*De viribus animae sensibilis apprehensivis*) peut éclaircir ce point. Il présente un dilemme similaire, en affirmant à la fois que l'image est le lieu de l'avènement de la connaissance divine ou céleste et que l'image est trompeuse. Il est donc évident que l'image est le sujet d'un emploi limité dans cette théorie de la connaissance et que le thème de la réduction de l'image est justifié.

D'autre part, la tromperie générée par l'imagination humaine s'enracine dans le caractère «ouvert» de l'imagination, c'est-à-dire dans sa capacité créatrice. A ce propos, l'imaginaire humain se distingue de l'imaginaire animal, car chez l'homme les facultés de l'imagination présentent un caractère plus spontané ou actif, tandis que chez les animaux elles sont réceptrices ou passives:

«(...) ces puissances, chez les bêtes, sont gouvernées par la nature, plutôt qu'elles ne gouvernent. Mais chez l'homme, elles gouvernent, plutôt qu'elles ne sont gouvernées, puisque chez l'homme la nature leur sert uniquement de manière instrumentale, tandis que dans le cas des bêtes elle les meut sous un certain aspect, plutôt qu'elles ne sont mues par celles-ci»¹¹.

Ce paragraphe s'ajoute – dans l'économie de l'argument albertien – à la distinction entre la raison/l'intellect et l'instinct. Les facultés de l'imagination sont spontanées, dans le cas de l'homme, comme son intellect – le siège de la réflexion, à savoir du raisonnement conscient et en fin de compte de la conscience – l'est aussi. Par contre, l'imagination de l'animal est passive et réceptrice; elle ne produit rien.

¹⁰ Cependant, certains exégètes insistent – en dépit de la rigueur et de l'austérité scolastique – sur la visée négative et mystique du système de l'Aquinat, qui a préféré laisser inaccomplie la III^e Pars de sa *Somme théologique*, suite à une expérience extatique (cf. J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris/Fribourg, Cerf/Editions universitaires, 1993, pp. 423-432). De toute façon, la structure du système thomasiens est cataphatique et un développement négatif-mystique ne serait pas à la portée de la plume de l'Aquinat.

¹¹ ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 3, 95-3, pp. 168-169: «(...) istae virtutes in brutis potius aguntur a natura, quam agant, in homine autem potius agunt, quam agantur, quia in homine natura instrumentaliter tantum deservit eis, in brutis autem secundum aliquid movet eas potius, quam moveantur ab eis».

Contaminée par la spontanéité de l'intellect, l'imagination confère à l'homme le caractère d'être qui se situe dans le monde, à savoir d'être présent à un monde qui n'est jamais pleinement donné. La donation partielle du monde lui permet de construire un monde fictionnel et, d'autre part, elle lui ouvre l'accès à un monde «imaginal»¹² intermédiaire. Ce monde est le résultat de son existence dans un monde ontologiquement «déverrouillé»¹³, dans un monde qui ne lui est pas donné entièrement et de la donation partielle duquel il est conscient.

La distinction entre la réalité et la fiction est exprimée comme distinction entre ce qui est donné devant les yeux (*prae oculis*) et ce qui n'est plus là, mais semble y être (*ut sit coram oculis*)¹⁴. L'image fictive dans l'âme humaine n'a pas de consistance ontologique, car le rapport qu'elle entretient avec la réalité est un rapport d'homonymie; en effet, un lion peint ou un loup peint n'a pas de vérité ontologique. De la même manière, la fiction mentale n'en a pas non plus. Elle est une image homonymique par rapport à l'objet qui la suscite. Mais la vérité ontologique de la fiction mentale est encore plus diminuée, car elle est plus éloignée de l'être¹⁵.

La fiction apparaît chez Albert comme la cause de l'erreur. Cette position ne surprend point chez un auteur médiéval et le cas s'inscrit dans une quasi-unanimité sur le propos. L'ambiguïté de l'imagination réside dans sa tâche de support de la conversion de l'intellect et dans l'obstacle qu'elle représente pour l'intellect. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'imagination est la cause de l'erreur par son caractère créateur, «puisque non seulement qu'elle peut composer ce qu'il a reçu des sens, mais également imaginer ce qui leur ressemble»¹⁶. Il y a une dissimilitude foncière entre l'intelligible et l'imaginaire, entre l'invisible et le visible, ainsi que l'image ne lui est pas similaire, quoiqu'elle ait pour tâche de représenter l'intelligible:

«(...) les concepts de l'intellect, puisque très fréquemment ils ne ressemblent pas aux images et aux fantaisies (*imaginibus et fictionibus*), de la même manière, lorsque [l'imagination – n.n.D.F.] revêt les concepts d'images et d'intentions, elle produit très souvent des tromperies et des erreurs, mais surtout lorsque quelque chose des réalités célestes et divines s'imprime dans l'intellect»¹⁷.

¹² Cf. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Aubier, 1958.

¹³ Le terme est employé par la théorie littéraire moderne avec référence à la possibilité des mondes fictionnels (qui s'opposent au monde ontologiquement verrouillé), cf. T. PAVEL, *Univers de la fiction*, Paris: Editions du Seuil, 1988, *passim*.

¹⁴ ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, III, 1, cap. 6, 98, p. 171 et 1, p. 172.

¹⁵ *Ibidem*, III, 1, cap. 7, 23-28, p. 172: «(...) ut si videmus in pariete res pictas, quae non sunt in re, et ideo nemo timet leonem pictum vel lupum pictum. In imaginatione autem et phantasia adhuc minus habetur de rei veritate quam in pariete, sicut fictum minus habet de veritate rei quam depictum».

¹⁶ *Ibidem*, III, 1, cap. 3, 7-8, p. 169: «quia non tantum potest componere recepta a sensibus, sed etiam fingere his similia».

¹⁷ *Ibidem*, III, 1, cap. 3, 9-14, p. 169: «(...) intellectus conceptiones ut frequenter non sunt similes imaginibus et fictionibus phantasiae, ideo quando vestit concepta imaginibus et intentionibus,

Ce paragraphe est particulièrement important parce qu'il établit l'image comme le lieu de la manifestation non seulement de l'intellect humain, mais aussi du ciel et de Dieu. C'est à ce moment que l'imaginaire acquiert son poids théologique.

Si ce paragraphe est assez critique en ce qui concerne l'emploi risqué de l'imagination, Albert identifie dans cet emploi même de l'imagination la possibilité d'un certain type de théologie. Il ne la considère pas inadéquate comme discours, mais il réfléchit plutôt sur les difficultés d'un tel discours qui opère avec des images, difficultés qui résident principalement dans la réception erronée de son message:

«Voilà pourquoi les rêves, qui sont les prophéties des choses à venir, très souvent attachés aux images, produisent des illusions et des tromperies»¹⁸.

L'imaginaire des rêves (*somnia*) constitue la base pour le dévoilement de l'intelligible divin. La prophétie fait toujours appel aux images sensibles, parfois par les rêves, parfois par la vision diurne. Il est donc possible de ranger la prophétie dans le domaine du discours symbolique. La théologie symbolique est la théologie dans laquelle il est question de noms sensibles qui sont transposés sur Dieu et qui nous transmettent quelque chose concernant Dieu (*in qua agitur de nominibus sensibilibus in deum translatis*¹⁹).

La théologie symbolique fait appel à des noms sensibles et à des images sensibles. Pour cette raison, elle est la plus «loquace» des théologies; elle se sert de plus de mots (*plures sermones*)²⁰ que dans la théologie intelligible (voir dans le *De divinis nominibus*). A la différence de la théologie symbolique, la théologie mystique est, à son tour, la plus silencieuse, car elle comprime les mots, jusqu'à ce qu'elle parle sans voix ou sans mot (*sine voce*).

En ce qui concerne le symbole théologique, rappelons que l'*Epistula IX* du Pseudo-Denys est dédiée précisément à la théologie symbolique. Dans le commentaire de cette épître, Albert le Grand traite de la théologie symbolique en faisant référence au thème de la prophétie. Nous nous trouvons ici en présence d'une dualité: la dualité parole-image, à savoir – dans une terminologie moderne – la dualité oralité-écriture (car l'écriture relève du domaine de l'image, du visuel). L'oralité du prophète rejoint ici la nécessité d'une image qui soutienne son message. L'invisibilité de la parole est donnée en même temps que l'image ou en tant qu'image. Le caractère particulier de la théologie symbolique est de produire des mots-images sensibles. Dieu parle au prophète par des rêves (*per somnium loquar*²¹). La loquacité théologique est doublée par la surabondance d'images sensibles. La parole et l'image constituent deux modes différents (et cependant

plerumque generat deceptionem et errorem, maxime autem, quando aliquid de caelestibus et divinis intellectui imprimitur».

¹⁸ *Ibidem*, III, 1, cap. 3, 14-15, p. 169: «Haec est causa, quod somnia, quae sunt prophetae futuorum, plerumque applicata ad imagines, fiunt illusiones et deceptiones».

¹⁹ Idem, *Super Dionysium De divinis nominibus*, XIII, 34, 69-70, p. 451.

²⁰ Idem, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, XIII, 56, p. 470.

²¹ Idem, *Epistula IX*, 32, p. 528. Il s'agit d'une citation de Nombres 12:6 sq.

apparentés) de la figuration de l'intelligible, infigurable en soi. D'ailleurs, l'intelligible de la révélation est rendu connu au prophète par une conversion à ses images nocturnes (*somnia*)²², mais le prophète, à son tour, transmet ce message converti à l'image du rêve par l'image phonique (à savoir le symbole, dans le cas de la théologie symbolique).

L'ambiguïté fondamentale que nous avons relevée dans le paragraphe que nous avons réservé à l'imagination dans le *De anima* se réfère aux rapports possibles entre l'image et la vérité, à savoir, pour Albert, au rapport adéquat entre l'image et l'intellect ou plutôt entre l'image et l'intelligible. L'erreur survient donc parce que les conceptions (*conceptiones*) de l'intellect ne sont pas semblables aux images et aux fantaisies (*non sunt similes imaginibus et fictionibus*) de la *phantasia*. Cette inadéquation produit l'erreur.

Mais c'est toujours cette inadéquation, cet écart ou cette non correspondance qui suscite la métaphore; et, en égale mesure, la nécessité d'une herméneutique de la métaphore. Avec Albert, nous sommes six siècles avant la naissance de l'herméneutique et de la conception sur les sciences de l'esprit, qui proposent leur manière particulière de s'emparer de la vérité. Si l'interprétation des textes est importante au Moyen Age (d'ailleurs, c'est cela qu'Albert fait dans une bonne partie de son œuvre, car, comme tous ses contemporains intellectuels, il commente les «autorités» théologiques et philosophiques), la hiérarchisation des sciences est linéaire et elle conduit vers une vérité incontournable; ainsi, le développement parallèle de plusieurs types de sciences (des sciences de la nature et des sciences de l'esprit) est exclu. Cependant, le thème du rapport entre le sensible/l'imaginatif et l'intelligible suscite le problème de l'herméneutique, à savoir le problème de savoir si elle peut fournir de la vérité.

Notons aussi que le rapport flou entre le sensible et l'intelligible crée un vide, qui est le lieu de l'avènement de la «métaphore» (comprise dans le sens large, celui de trope fondamental). Ce vide de signification déterminée génère la polysémie de l'image, qui peut être attribuée de manières différentes à l'intelligible. Autrement dit, le principe de la métaphore consiste dans le rapport ouvert et donc pluriel de l'image à l'intelligible, dans le caractère non-fini, non-accomplé et non-déterminé qui existe entre l'image et la conception de l'intellect. Cela veut dire que le rapport entre l'image et l'intelligible présente un caractère de «non-verrouillage» ontologique. Voilà les remarques du Docteur universel sur cette ouverture génératrice à la fois de métaphore et d'herméneutique de la métaphore:

«(...) lorsque [l'imagination – n.n.D.F.] attache des images et des intentions égales aux conceptions de l'intellect, les compositions d'images et d'intentions exigent une interprétation (*indigent interpretatione*), puisque les images et les intentions sensibles ne conviennent aux concepts divins et célestes que de manière métaphorique»²³.

²² Sans doute le dévoilement du message intelligible subi par le prophète ne se limite-il pas au rêve. Albert le Grand distingue entre la vision sensible, la vision imaginaire (par le rêve) et la vision intellectuelle — cf. *Epistula IX*, 26-39, p. 528.

²³ Idem, *De anima*, III, 1, cap. 3, 17-22, p. 169: «(...) quando applicat conceptibus intellectus imagines et intentiones congruas, tunc adhuc indigent interpretatione compositiones imaginum et

La nécessité de l'herméneutique est justifiée ici par le rapport imprécis qui s'établit entre l'imaginaire et l'intelligible. L'herméneutique doit décider, dans le néant des rapports possibles entre ces deux termes, la signification adéquate de ce rapport même.

Dans l'*Epistula IX*, sur la théologie symbolique, Albert distingue entre la métaphore théologique et la métaphore littéraire, à savoir poétique. En théologie, la métaphore est le symbole, qui fait l'objet d'un travail interprétatif, afin de relever l'intelligible qui se cache derrière lui. En fait, la différence entre les deux types de métaphores concerne le rapport qu'elles entretiennent avec la vérité. D'ailleurs, pour employer la terminologie du *De anima*, III, tract. 1, cap. 1 (qui ne fait pas référence au sujet du dire poétique), la métaphore théologique fait appel à des images adéquates (*congruae*), à la différence de la métaphore poétique qui profite de ce vide, pour créer des illusions ou des fictions:

«(...) la méthode de la théologie symbolique diffère de la méthode de la poésie (*modus poetriae*), puisque la méthode de la poésie est fautive. En effet, l'intention du poète est que l'âme s'attache à ses représentations (*figmentis*), où il conçoit ou bien l'horreur, ou bien la délectation de celui qu'il veut convaincre ou dissuader. Et si par ces images (*fictiones*) on est conduit vers une autre réalité, celle-ci toute entière est proportionnelle à nous. Mais la théologie ne nous propose pas des symboles (*symbola*) pour que nous puissions nous y attacher, mais elle veut plutôt nous en éloigner et nous conduire (*manuducere*), par les ressemblances retrouvées en eux, vers ce qui est au-delà de notre proportion»²⁴.

La fiction ne cherche pas à relever la vérité, mais à produire des sentiments, afin de fléchir la volonté (*persuadere vel dissuadere*). Or, il est bien connu que, pour les dominicains, l'affectivité et la volonté sont des facultés inférieures à l'intellect, si bien que l'image qui convainc ne pourrait pas avoir, selon eux, une importance majeure dans l'économie totale de la connaissance. Si le poète cherche l'adhésion, souvent étrangère à la vérité, le théologien s'efforce de trouver le signifié intelligible de tout symbole et de lui conférer ainsi la crédibilité qui accompagne toute connaissance véritable. La métaphore poétique n'a pas de référent réel, car la fiction ne peut trouver son référent que dans le néant qui ouvre sa possibilité. C'est pour cela que la fiction (ou plutôt son référent fictionnel) est toujours proportionnelle à l'homme (*proportionatum nobis*). Le symbole théologique n'est pas dépourvu de référent, il n'est pas autoréférentiel et il n'a pas non plus de référent mondain, mais un qui est transcendant. Sans doute son référent le surclasse-t-

intentionum, eo quod non conveniunt conceptibus divinis et caelestibus imagines et intentiones sensibilibus nisi secundum metaphoram».

²⁴ Idem, *Epistula IX*, 71-81, p. 529: «(...) modus symbolicae theologiae est alius a modo poetriae, quia modus poetriae est falsus; est enim intentio poetae, ut inhaereat anima suis figmentis, in quibus concipiat vel horrorem vel delectationem eius quod intendit persuadere vel dissuadere, et si per illas fictiones in aliquid ducatur, illud totum est proportionatum nobis; sed theologia non proponit nobis symbola, ut eis adhaeratur, sed intendit removere ab eis et per similitudines eis repertas manuducere in id quod est supra nostram proportionem».

il, il ne lui est pas proportionnel, ni semblable et il n'est pas mesurable ou proportionnel à l'homme non plus.

3. La «sensibilité» de la théologie. De la théologie du «ciel» à l'image prophétique

L'emploi naturel et ordinaire de l'imagination relève de la conversion de l'intellect qui réalise la manifestation de l'intelligible à travers l'image sensible. Cela se passe grâce au procédé de l'abstraction à partir de la chose sensible qui affecte les sens extérieurs. Lorsqu'il s'agit des mathématiques ou de la connaissance des choses divines, l'intellect les connaît toujours par la manifestation phantasmatique. Il s'agit ici aussi d'une conjonction de l'intellect avec l'imagination, conjonction qui accomplit la connaissance de la chose sensible²⁵. Albert reprend l'exemple aristotélicien du *De anima* sur la concavité²⁶: la notion abstraite de la «concavité» est par sa donation matérielle (par exemple, par la notion de «camus», puisque la concavité n'est connue que par un nez qui est camus)²⁷. Voilà donc un exemple de la compréhension phantasmatique d'une notion abstraite.

Quant à la connaissance du divin, elle ne résulte pas par une opération d'abstraction effectuée sur la chose sensible, puisque Dieu n'est nullement donné aux sens. Nous avons vu que le Docteur universel met en discussion le sujet de la connaissance des choses divines en même temps que le sujet de la fiction imaginaire et donc de la métaphore poétique, qui s'opposent – selon toute une tradition théorique qui commence par Platon – à la vérité et à la science. Mais Albert se propose évidemment d'instituer la théologie comme science, de lui accorder la crédibilité épistémique qui lui est propre. Toutefois, Albert avoue que, s'il n'est pas donné en tant que tel comme sensible, l'intelligible de la révélation arrive aussi à la connaissance humaine par une conversion à l'image. Puisque l'intelligible n'a pas de chair sensible qui lui soit propre, l'imagination lui offre un substitut, une chair d'emprunt, qui supplée à une telle absence. La conversion à l'image emploie comme support d'appui l'impression (*impressio*) de la réalité transcendante dans l'âme humaine. Albert en parle à plusieurs reprises dans le texte du *De anima* auquel nous faisons référence.

Pour revenir à la prophétie, celle-ci n'est possible qu'en tant que résultat d'une démarche réductrice. La conversion de l'intelligible à l'image a ici comme spécifique l'absence de la donation de la chose en chair et en os. Ce n'est qu'ainsi que l'image peut acquérir une signification non-sensible, à savoir recevoir une

²⁵ *Ibidem*, *De anima*, III, 1, cap. 1, 2-4, p. 167: «(...) ex coniunctione bonitatis intellectus cum bonitate imaginationis proficiunt multum in mathematicis disciplinis».

²⁶ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 7, 431 b 11-15.

²⁷ ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 5, 35-37, p. 214: «(...) omnia talia intelligit et accipit intellectus per sensum; sicut enim accipit intellectum *simi* in hac materia sensibili quae est caro nasi, (...) ita accipit separata mathematica in phantasmate, eo quod per esse coniuncta sunt materiae sensibili, licet per definitionem sint abstracta».

signification autre que sa signification ordinaire et sensible. L'image ainsi produite est un symbole analogue à l'intelligible; il est ici question d'un *analogon* sensible, à savoir d'une métaphore de l'intelligible. Chez son disciple, Thomas d'Aquin, il y a deux types particuliers d'analogie qui font appel à l'image sensible. Il s'agit de la nomination métaphorique de Dieu, comme par exemple lorsqu'on affirme que Dieu est un lion ou une pierre ou le soleil. Tous ces noms métaphoriques sont distincts des noms propres de Dieu (l'être, le bien et le vivre), considérés plus adéquats en théologie:

«Certains noms expriment les perfections qui procèdent de Dieu dans les créatures, de telle sorte que le mode imparfait selon lequel les créatures participent de la perfection divine est inclus dans la signification de ces noms. Ainsi pierre, ou rocher, signifie un certain étant avec sa matérialité. De tels noms ne peuvent être attribués à Dieu autrement que par métaphore»²⁸.

Par un acte de connaissance naturelle ordinaire et spontanée, l'homme prend conscience de la chose là-devant sous-la-main en abstrayant son espèce intelligible (par exemple, il connaît une pierre quelconque par l'exercice de l'abstraction de l'espèce intelligible de la pierre, en l'absence de laquelle on ne peut pas avoir de connaissance de la chose). Lorsqu'on parle de la connaissance de Dieu, la démarche abstraite est mise de côté; il n'est nullement possible d'abstraire une connaissance sur Dieu d'une espèce sensible. Par conséquent, c'est justement là que surgit la nécessité de l'analogie comme alternative gnoséologique à la manière ordinaire de connaître. L'analogie métaphorique consiste dans une conversion de l'intelligible à une image, sans que le rapport entre l'intelligible et l'image soit un rapport d'abstraction (comme dans le cas du rapport entre l'espèce intelligible et l'espèce sensible). L'autre type d'analogie thomasienne qui emploie des images sensibles est l'analogie de proportion ou l'analogie à quatre termes (en faveur de laquelle l'Aquinatense renonce, dans le *De Veritate*, à l'analogie de rapport ou de l'attribution à deux termes, *unius ad alterum*, pratiquée dans les *Sentences*). L'analogie à quatre termes est l'analogie puisée par la tradition médiévale (le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur etc.) à la *République* platonicienne²⁹. En effet, pour Platon, ce qui est le soleil dans le monde visible, à savoir sensible, en général, est le Bien dans le monde intelligible (*République*, 508 e). L'image est ici de nouveau engagée pour être le support de la manifestation de l'intelligible. Pour Lyttkens, l'analogie platonicienne engage un rapport entre prototypes et images, plus précisément entre les concepts des prototypes et les concepts des images, à

²⁸ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 3, ad 1 (trad. Ed. du Cerf, tome I^{er}, Paris, 1999): «(...) quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens: et huiusmodi nomina non possunt attribui nisi metaphoricè».

²⁹ Cf. PLATON, *République*, 510 a; 534 a; mais également, *Timée*, 29 c (voir H. LYTTKENS, «The Analogy between God and the World – An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino», in *Uppsala Universitets Årsskrift — Acta Universitatis Upsaliensis*, Uppsala-A.-B. Lundequistska Bokhandeln et Wiesbaden-Otto Harrassowitz, 1953, p. 23 *et passim*).

savoir «imaginaires» (*imaginary concepts*). L'expression εἰκότας ἀνά λόγον (*Timée*, 29 c) signifie – selon Lyttkens – que ces concepts «imaginaires» sont analogues, donc termes d'une analogie³⁰.

Chez Albert le Grand, la prophétie est le résultat de la conversion de l'intelligible à une telle image qui est sensible, mais en l'absence de la chose sensible à laquelle l'image appartient. Autrement dit, l'image prophétique se réalise sans que la chose qui a généré l'image soit présente et donc sans que cette chose soit le référent réel de l'image. Dans ce cas-ci, l'image reçoit une signification nouvelle, qui n'est pas son espèce intelligible abstraite correspondante, mais plutôt un intelligible qui fait son apparition dans une image qui est déjà là. En effet, l'idée de Dieu n'est pas le produit d'une abstraction, car il n'est jamais donné à l'expérience sensible pour qu'il puisse être abstrait.

Par conséquent, cet emploi théologique et analogique de l'image exige une réduction du monde sensible ou plutôt du référent sensible. Le discours analogique fait ici appel à une image qui n'a pas actuellement de référent réel, ce qui rend possible son attribution à un référent différent de celui qui l'a suscité. La prophétie survient comme réduction du référent réel d'une image et par l'attribution subséquente de celle-ci à un autre référent. Mais c'est l'ascèse même qui joue, dans ce cas, le rôle de la réduction — la réduction des mouvements des sens, la réduction de l'altérité et de la vie communautaire, la réduction des soucis corporels et finalement la réduction des plaisirs corporels:

«Mais si de tels gens se détachaient des mouvements des sens et qu'ils soient très souvent retirés et se détachent des soins de la chair et des délices corporeux, ils deviendraient des prophètes»³¹.

Si, dans le commentaire à l'*Epistula IX* du Pseudo-Denys, Albert s'intéresse à la théologie symbolique et, comme illustration de celle-ci, par la prophétie, dans les chapitres cités du *De anima*, le Docteur universel met en cause le thème de l'impression de l'âme par le ciel et par le divin. Dans le commentaire de l'*Epistula IX*, Albert donne plusieurs exemples de discours prophétique symbolique, qu'il emprunte au texte biblique³². Une image sensible une fois perçue peut constituer la base pour un discours qui fait advenir l'intelligible. C'est ici que réside le principe de la métaphoricité. L'intelligible confisque l'image pour en faire le lieu de sa manifestation. L'aptitude du signifiant (l'image) d'être attribué à des signifiés différents rend compte de l'apparition des tropes. Autrement dit, la métaphore –

³⁰ Cf. H. LYTTKENS, *op. cit.*, pp. 24-25.

³¹ ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 1, 5-8, p. 167: «Si autem huiusmodi homines abstrahantur a motibus sensuum et sint saepe solitarii et abstrahantur a cura carnis et deliciis corporis, efficiuntur prophetae».

³² Cf. *idem*, *Epistula IX*, 71-79, p. 534. L'exemple de langage symbolique est emprunté au livre d'Ésaïe 37:29. L'image d'un bœuf perçu autrefois mais qui n'est plus là peut signifier une personne décidée et inflexible, dans ce cas-ci s'agissant de Sanchérib, le roi d'Assyrie.

dans sa qualité de trope fondamental – consiste dans la *transposition*³³ sémantique d'une seule et même image sensible. Dans l'acte de la transposition, l'image acquiert une nouvelle signification autre que sa signification originaire. Par conséquent, l'image est l'ouverture même vers un autre niveau de l'existence que celui du monde factuel; c'est ce qu'Henry Corbin appelle *mundus imaginis*. Ainsi, l'image ainsi comprise comme adhérente au monde imaginal est responsable de la prise de conscience de l'incomplétude ontologique et donc du «déverrouillage» ontologique du monde où il vit.

Cependant, à la différence du monde fictionnel, dont nous avons parlé, le symbole est une métaphore non-fictive; le symbole théologique est une image sensible qui a toujours un référent réel (ce qui plus est, un référent toujours plus réel que le référent que cette image a lorsqu'elle se rapporte, en tant qu'espèce phantasmatique, à savoir de façon ordinaire et abstraite, à une chose concrète). Que la métaphore théologique soit très différente de ce que la théologie libérale d'aujourd'hui désigne par le même terme³⁴, il est évident par l'équilibre que le docteur colonais conserve entre le sens littéral, c'est-à-dire historique, et le sens figuré. La naissance du libéralisme théologique au seuil du XIX^e siècle s'accomplit par le rejet de la signification historique, à savoir littérale, des Ecritures³⁵. Dans ce cas, la métaphore est l'entité fonctionnelle fondamentale du mythe; le mythe n'a pas de référent décelable, car il se constitue dans l'absence du référent précis et il se constitue justement pour combler son absence.

Mais, pour Albert, le dépassement des objets sensibles a comme but plutôt le changement du référent de l'image. Ce n'est que par ce manque de référent concret que le référent intelligible trouve dans l'image son lieu adéquat pour se dévoiler. Ainsi, un «objet» transcendant peut survenir comme *événement* à travers une image qui n'est pas abstraite de l'objet concret en question.

Dans l'*Epistula IX*, Albert ne met pas en cause la manière dont la signification transcendante survient dans l'image, après qu'on a opéré la réduction de la signification sensible (propre) à cette image. Le commentaire du *De anima* et l'opuscule *De fato* s'occupent de ce sujet.

Selon le *De anima*, l'intelligible s'imprime (*imprimatur*) grâce à la possibilité suscitée par la réduction même de la perception extérieure:

³³ En fait, étymologiquement, «métaphore» signifie «transport».

³⁴ Il s'agit de Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Paul Ricoeur etc., qui veulent que la révélation biblique soit réduite aux mythes. Il s'agit en général de théologiens qui se trouvent à la traîne de la phénoménologie heideggerienne (A.C. THISELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Paternoster, Carlisle&Eerdmans, Grand Rapids, 1980, p. 343; J.-P. RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique*, Bruxelles-Paris-Louvain, Vander-Nauwelaerts, 1975).

³⁵ Le mouvement libéral est, en quelque sorte, anticipé par Kant, avec son interprétation exclusivement éthique de la Bible (cf. ses textes sur la morale: *Les fondements de la métaphysique des mœurs, La critique de la raison pratique*).

«(...) l'âme occupée par les réalités extérieures ne fait pas attention aux mouvements et aux impressions célestes qui sont dans son corps. Mais, <lorsqu'elle est> détachée de ces <réalités extérieures>, elle les [= les mouvements et les impressions] perçoit et leur prépare des images, puisqu'il est naturel pour elle de connaître par des images corporelles tout ce qu'elle connaît et c'est dans de telles impressions célestes que s'enracinent les rêves qui désignent les choses à venir»³⁶.

Comme nous l'avons déjà affirmé à plusieurs reprises, pour les scolastiques, la connaissance humaine s'effectue par image; la connaissance de l'intelligible ne fait pas exception de cette règle de la conversion à l'image corporelle. La nouveauté apportée par le commentaire au *De anima* consiste dans les précisions sur la manière dont l'intelligible peut être donné sans faire appel à la démarche abstractive. A ce niveau-là, la connaissance de l'intelligible est le résultat d'une impression de l'intelligible dans l'âme, grâce à l'image pré-donnée. La manifestation de l'intelligible exige une présence à soi, à savoir l'in-sistance de l'*ego* sur soi-même. Le caractère extérieur du pro-férer est effacé au profit du discours intérieur de l'image.

Le commentaire au *De anima* n'insiste pas sur le rapport entre l'âme et le ciel. Le traité se contente d'indiquer l'existence d'un tel rapport, sans l'expliciter. De plus, chez Albert, le thème du ciel est engagé dans l'horizon du *Livre des causes*. L'opuscule *De fato*, contemporain du *De anima*, est beaucoup plus généreux en ce qui concerne les explications. Le *De fato* a pour prémisse la hiérarchie noétique du monde et l'idée du rôle cosmologique fondamental de l'âme noble céleste. L'intention du Docteur universel est de définir le destin, mais cette définition engage le thème de l'imagination (du rapport «imaginaire» entre le ciel et l'âme humaine). Le destin est une forme intermédiaire entre le nécessaire et le possible, entre la simplicité et la multiplicité, entre le stable et le changement perpétuel³⁷. Puisqu'elle n'est pas l'être lui-même, ni le changement lui-même, cette forme qui est le destin constitue le support de la conversion de l'éternel au périssable:

«Mais cette forme, puisqu'elle est l'image de la période (*imago periodi*), possède d'avance de manière potentielle et virtuelle l'être tout entier et l'opération de la durée des <choses> qui sont générées et des <choses> qui sont corrompues. Et ainsi, bien qu'il relève du nécessaire, elle est cependant changeante et contingente»³⁸.

Ainsi, si l'imagination occupe une position intermédiaire dans la suite des facultés de l'âme, au niveau cosmologique, la forme imaginaire se situe elle aussi

³⁶ ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 1, 19-24, p. 167: «(...) anima occupata circa exteriora non advertit motus et impressiones caelestium, quae fiunt in suo corpore; abstracta ab his autem sentit talia et parat eis imagines, quia connaturale sibi est sub imaginibus corporalibus cognoscere, quidquid cognoscit, et in talibus impressionibus caelestium radicanatur illa somnia quae aliquid significant de futuris».

³⁷ *Idem*, *De fato*, a. 2, ad 21.

³⁸ *Ibidem*, a. 2, ad 21: «Forma autem haec, cum sit imago periodi, potentialiter et virtualiter praehabet totum esse et operationem durationis generatorum et corruptorum; et sic, licet sit ex necessario, tamen est mutabilis et contingens». Voir aussi *op. cit.*, a. 5: «est enim forma ordinis esse et vitae, imaginem habens virtutum caelestis circuli (...)».

sur un palier intermédiaire, en tant qu'image de la période. D'ailleurs, dans une approche philosophique (*philosophice loquendo*), que le docteur dominicain présente sans cependant l'assumer telle qu'elle est, le ciel est considéré à son tour lui aussi comme un intermédiaire; — l'intermédiaire entre l'Intelligence, qui est le moteur du monde (car c'est par cette Intelligence que Dieu crée le monde), et l'âme, qui reçoit l'impression de celui-ci³⁹. Si Albert a une conception paradigmatique de la philosophie, il se retrouve dans la conception péripatéticienne et admet en même temps la thèse du *De causis* conformément à laquelle le mouvement du ciel est l'instrument de l'Intelligence⁴⁰. Albert applique la théorie de l'instrumentalité à l'humain et affirme que le corps de l'homme est, à son tour, l'instrument du mouvement céleste⁴¹.

On distinguera évidemment la manifestation du destin de la capacité de prédiction de l'âme humaine ou de sa conduite prévoyante ou préventive. Dans ce dernier cas, c'est l'estimative qui évalue la probabilité qu'une chose arrive, selon les lois naturelles sublunaires de la détermination mécanique. L'estimative, dans sa qualité de puissance parmi les trois qui constituent l'imagination (dans son acception générale) chez Albert (*De anima*, III, tract. 1, cap. 1), est une faculté qui peut donner une certaine prédiction de l'avenir à partir des images abstraites. La «prédiction» se réalise grâce à une conversion phantasmatique. La forme destinale (à savoir l'image destinale) effectue la prédiction non pas de manière ordinaire, par l'exercice singulier des facultés sensibles, mais cette fois-ci il s'agit de l'intervention de l'intelligible, qui se manifeste par une conversion à l'image sensible, en dépit de son caractère éternel et pur. Si, pour l'estimative, cette prédiction consiste dans la détermination des conséquences d'un objet quelconque donné par l'image sensible, l'image destinale n'est que le produit fini du déroulement destinal. Autrement dit, l'estimative part de l'image sensible pour déceler les intentions qui lui sont propres, tandis que l'image destinale est la fin qui phénoménalise une «intention» céleste. L'image destinale est donc le produit du mouvement du ciel, mais elle est inhérente, à savoir imprimée dans l'âme:

«Mais cette forme, qui est causée par le cercle céleste et se trouve dans les <réalités> qui peuvent être générées et <dans les réalités> corruptibles, est intermédiaire entre les deux»⁴².

³⁹ *Ibidem*, a. 1, 7: «Item, dicit Philosophus, quod anima est instrumentum intelligentiae et quod intelligentia imprimit in eam et illumina team; ergo intelligentia movendo causat formas illuminationis in anima intellectuali. (...) philosophice loquendo intelligentia est motor orbis. Oportet ergo, quod medium sit, quod deferat illuminationes eius ad animam. Medium autem hoc non potest accipi nisi motus caeli influens per motum inferioribus formas motoris». Ce paragraphe constitue plutôt une position du problème et l'avis d'Albert par rapport à ce sujet sera présenté dans le *ad 7*.

⁴⁰ Selon le *De causis*, c'est l'âme noble qui est l'instrument de l'Intelligence.

⁴¹ *Ibidem*, a. 2, ad 3-4.

⁴² *Ibidem*, a. 2, ad 21: «Forma autem ista causata ex caelesti circulo et inhaerens generabilibus et corruptibilibus, media est inter utrumque».

En bref, la forme destinale est donc l'image qui «convertit» le mouvement céleste éternel aux possibilités cognitives de l'âme. Elle est une forme imprimée, non pas abstraite.

La manifestation du destin atteste que l'âme se trouve dans une relation spéciale avec le cosmos (l'anthropologie albertienne engage ainsi une dimension cosmologique). Ainsi, un des thèmes fondamentaux dans ce petit opuscule sur le destin est la relation d'analogie entre l'âme et le ciel. En effet, pour Albert, l'âme est un ciel intériorisé. La source de l'analogie entre l'âme et le ciel doit être l'invention d'Averroès, qui affirme que l'homme qui ne voit pas le ciel a cependant la perception de l'écoulement temporel (écoulement qui est mesuré par le mouvement du cercle céleste)⁴³. Chez Albert (qui est influencé par les Arabes), le cercle céleste – corps de l'âme noble – est l'instrument de l'Intelligence et, d'autre part, l'âme humaine est elle aussi, à son tour, l'instrument du mouvement céleste⁴⁴. Il y a ici une symétrie entre l'âme et le ciel, ce qui implique une symétrie entre l'anthropologie et la cosmologie. L'homme imite l'ordre cosmique et c'est pour cela qu'il peut accéder à la connaissance de celui-ci. Si le ciel est la limite supérieure du monde sublunaire, dans un autre registre, l'âme de l'homme l'est également. Ce n'est plus seulement le ciel qui enveloppe le monde, mais l'homme se réalise en tant qu'une existence de frontière. En ce qui concerne notre propos, le caractère *limitrophe* de l'âme et du ciel consiste dans leur caractère imaginaire et intermédiaire qu'ils possèdent l'un et l'autre. En effet, l'âme et le ciel constituent le lieu d'une conversion à l'image. Autrement dit, l'âme et le ciel manifestent le destin chacun à sa manière et cependant les deux par image; — l'âme par l'image sensible, où le mouvement du ciel imprime ses signes, le ciel par les signes astraux. Le macrocosme rejoint ici le microcosme, idée exploitée ensuite aussi par l'Aquinat, et – de manière mystique – par Maître Eckhart⁴⁵. Grâce à cette homologie, le destin peut être connu aussi bien par les images imprimées dans l'âme humaine que par les signes célestes; d'abord, il y a des rêves qui sont l'image du destin prescrit par le ciel: «[les rêves] qui se font par les visions imaginaires» (*quae fiunt per imaginarias visiones*) sont le résultat d'une certaine adhérence entre le ciel et les

⁴³ Cf. AL. BAUMGARTEN, «Principiul cerului și tratatul *Despre destin* al lui Albert cel Mare», in ALBERT LE GRAND, *De fato*, București, Univers Enciclopedic, 2001, p. 97. Le texte allégué comme argument est pris à AVERROÈS, *Commentarium magnum in Physicam*, IV, comm. 98. Averroès affirme: «Etiam si sequitur motum corporis coelestis, contingit ut caecus non percipiat tempus, quia nunquam percipit motum coeli».

⁴⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *De fato*, a. 2, ad 3-4.

⁴⁵ Thomas d'Aquin affirme lui aussi, dans un contexte assez différent, que l'homme est un petit monde (*minor mundus*) qui reflète le monde extérieur (cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 91, a. 1, respondeo). Pour le Docteur angélique, c'est par le corps que l'homme est un microcosme, car, en quelque sorte, le corps humain est toutes les choses créées. Quant à Maître Eckhart, il prend cette analogie au sens mystique, de l'unité entre l'âme humaine et Dieu, dans l'extase. A ce propos, le *Sermon VIII* est suggestif: «(...) rien ne peut toucher le ciel. Cela signifie en réalité que l'homme est un homme céleste, à qui rien n'importe pas assez pour le toucher. (...) en sa moindre partie l'âme est pourtant meilleure que le ciel et toutes les créatures» — MAÎTRE ECKHART, *Sermon VIII [In occasione gladii mortui sunt]*, trad. A. de Libera, pp. 269-270; trad. Jeanne Ancelet-Hustache, vol. 1 (1974), p. 93.

choses; ensuite, la configuration du ciel et le mouvement circulaire constituent les signes des choses sublunaires:

«(...) les <réalités> supérieures sont des signes des <réalités> inférieures, mais elles ne sont aucunement la cause de nos actes»⁴⁶.

Le thème de l'image sensible et de son rapport avec le ciel revient à l'idée de manifestation silencieuse du destin ou de la révélation. Il est évident à la fois dans le *De anima* et dans le *De fato* que l'image qui manifeste les choses divines est toujours imprimée dans l'âme humaine. Le dévoilement du divin est une «écriture» muette, qui témoigne de l'impossibilité d'un accès direct au nom essentiel de Dieu (au verbe, à savoir au *logos*, qui se rapporte toujours à l'intellect) et donc de la nécessité d'une manifestation par image. De cette manière, la théologie symbolique, qui opère par images sensibles, par allégories imaginaires etc., est inférieure à la théologie cataphatique, qui porte sur les noms intelligibles de Dieu. Ainsi, la théologie symbolique est inférieure à la théologie cataphatique de la manière dont l'imagination est inférieure à l'intellect, dans l'économie générale des facultés de l'âme⁴⁷. En quelque sorte, le nom métaphorique et sensible est l'expression d'un certain assourdissement de la révélation, à savoir d'une situation à distance par rapport à celle-ci.

En ce qui concerne la prophétie, elle relève (comme nous l'avons déjà affirmé) de la théologie symbolique, dans la mesure où elle fait appel aux images sensibles pour exprimer l'intelligible. Le principe d'impression (*impressio*) s'applique donc à la fois à la théologie symbolique proprement dite et à la prophétie, qui apparaît comme un type particulier de discours théologique symbolique. Ainsi, dans le cas particulier de la prophétie et dans le cas plus général de la théologie symbolique, le message transcendant est dévoilé par l'image sensible d'une façon plus amoindrie et plus affaiblie que dans la théologie cataphatique.

Cependant, cette écriture symbolique (qui est l'image imprimée par le ciel) ne démentit pas l'uniformité du système albertien. L'impression (*impressio*) est l'état d'esprit normal dans tous les ouvrages du Docteur universel. En effet, *impressio* désigne non seulement l'inspiration surnaturelle, au-delà des limites de la connaissance sensible, mais aussi l'acte créateur de Dieu (cf. *Super Dionysium De divinis nominibus*, V, 32). Cette situation relève de la situation théorique d'Albert le Grand au sein d'une théologie naturelle, qui est en fin de compte la dominante de son système théologico-philosophique. Si Dieu laisse ses traces dans la création, s'il est connu par une démarche de connaissance naturelle lorsque nous regardons les vestiges qu'il a laissés au monde en tant que son Créateur, si la théologie symbolique rebondit sur le monde sensible pour désigner Dieu par une

⁴⁶ ALBERT LE GRAND, *De fato*, a. 2, ad 8: «(...) superiora inferiorum quaedam sunt signa, nostrorum autem actuum nullo modo sunt causa» (voir aussi a. 1, 8, l'argument qu'Albert concède dans le *ad 8*: «Ergo per circulum caelestem aliquid adhaeret inferioribus (...)»); a. 3, ad 4 (voir aussi a. 1, 9: «signa futurorum»).

⁴⁷ A cet égard, la position de l'Aquinat sera non moins suggestive, cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 6, *resp.*

métaphore, la vision prophétique ne relève pas moins de la théologie naturelle (qui peut en rendre compte parfaitement). Comme le vestige et comme le symbole, la vision prophétique consiste dans une image qui est imprimée par le mouvement *naturel* du ciel. Elle témoigne, comme en général toutes les autres manières de «théologiser», de la situation de l'homme par rapport au visible.

Il est évident que l'image prophétique imprimée dans l'âme n'a pas la force et l'éloquence de l'analogie, à savoir de la nomination cataphatique. En vérité, la différence entre l'image imprimée et le discours analogique (dans les *Noms divins*) est la différence entre un discours sensible (qui emploie des images concrètes et sensibles et, en fin de compte, qui fait appel à des noms métaphoriques) et un discours intelligible (qui concerne les noms intelligibles de Dieu, tels le bien et l'être). Albert lui-même traite de la différence entre les divers types de discours théologique d'une façon normative. Il assume (comme le fera d'ailleurs l'Aquinate aussi) le principe de l'ascension vers des manières plus adéquates de la nomination de Dieu, ascension qui culmine par la théologie négative. Dans la théologie négative, la vision naturelle est mise entre parenthèses (*negatur modus naturalis visionis*⁴⁸), pour accéder d'une manière moins médiata à Dieu. Au seuil de la théologie négative, le thème de l'imaginaire se modifie en quelque sorte.

Dans la théologie des noms divins, les affirmations s'appuient sur l'influence ou sur l'émanation (*influxus*) qui procède de Dieu. Les impressions (*impressiones*) sont déterminées par la relation de causalité. Par conséquent, l'analogie albertienne de l'univocité (*analogia univocationis*) s'appuie elle aussi sur l'ontologie de l'image imprimée dans l'âme. La métaphysique néoplatonicienne du flux et la participation *quantum potest* constituent ainsi l'échafaudage de la doctrine albertienne de l'analogie. Ce type de participation platonicienne est bien mis en relief dans le *Super Dionysium De divinis nominibus*, où il est affirmé que l'être créé est distribué conformément à la possibilité de réception de chacun des récepteurs. Le flux est unique (c'est l'*univocatio*), mais ce sont les récepteurs qui diffèrent par leur aptitude différente d'acquiescer le don divin. Comme corollaire de cet argument, Albert affirme que, en recevant le flux de l'être, chacun des récepteurs reçoit l'impression (*impressio*) divine⁴⁹. Par conséquent, même la théologie des *Noms divins* est, en quelque sorte, une théologie de l'écriture *imprimée* (du «récit» écrit dans les choses). Tout l'univers albertien fonctionne selon ce principe d'impression: la création réside dans l'émanation d'une impression unique (*impressio una*), différenciée selon la diversité des choses; ensuite, l'âme humaine subit l'impression des intelligences supérieures, impression qui n'est pas un contenu cognitif en tant que tel (à savoir, elle n'est pas une espèce intelligible qui lui soit transmise par une intelligence agente); en fin de compte, les anges connaissent Dieu grâce aux impressions qui émanent de Dieu⁵⁰. Brièvement,

⁴⁸ ALBERT LE GRAND, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, II, 79-80, p. 466.

⁴⁹ Cf. *idem*, *Super Dionysium De divinis nominibus*, V, 32, 50-59, p. 322.

⁵⁰ *Ibidem*, IV, 12, 58-62, p. 121 et 1-14, p. 122; voir tout spécialement les lignes 62, p. 121 et 1-3, p. 122: «(...) dicit AVICENNA, quod intelligentias esse in nobis est impressiones earum esse in nobis, non quod immitant nobis species quasdam, sed secundum quod est impressio intellectus agentis in

ce recours nécessaire à l'image imprimée range la pensée théologique symbolique d'Albert le Grand parmi les théologies naturelles de son époque. En dépit de l'invocation de la grâce comme principe spécial de la connaissance théologique et du prétendu rôle à part des Ecritures pour discerner les principaux noms de Dieu, nous nous trouvons en présence d'une théologie naturelle, qui ne peut pas fonctionner en l'absence de la hiérarchie naturelle du monde. Par ce trait, la théologie albertienne s'inscrit parmi les théologies naturelles de la scolastique.

Il y a également une explication cosmologique de l'image prophétique, comme nous l'avons déjà vu. En effet, Albert explique dans le *De fato* ce qu'il suggère à peine dans le *De anima* (III, tract. 1, cap. 1, 24-26, p. 167), à savoir que le rêve prophétique est l'impression dans l'âme d'une forme qui provient du mouvement circulaire du ciel. C'est ici que se laisse saisir le sens de la relation qui existe entre l'image (sujet de la démarche gnoséologique dans *De anima*) et le destin (le thème du *De fato*, a. 1, arg. 8):

«Il faut donc que [l'accident du sommeil/*accidens dormitionis* – n.n.D.F.] soit causé par une forme qui est la forme de l'ordre et la règle de la vie des <réalités> inférieures. Et cette forme ne peut provenir que du cercle céleste. Donc, par le cercle céleste, il y a quelque chose qui pénètre dans les <réalités> inférieures et par quoi est réglée toute la disposition de la vie. Voilà ce qu'on appelle destin. Donc, le destin existe»⁵¹.

L'image «onirique» prophétique (*visio imaginaria*) n'est pas le produit de l'abstraction ou de l'affectation par quelque objet sensible, mais la manifestation d'une forme supérieure à l'existence matérielle qui s'imprime (*imprimi*, cf. a. 1, arg. 7). L'image prophétique est le côté visible du destin. Lorsque le destin nous est dévoilé, il nous apparaît comme image imprimée dans l'âme.

En bref, le principe d'impression s'applique donc à la fois à la prophétie et à la théologie symbolique en général, telle qu'elle est conçue dans le corpus dionysien. En ce qui concerne la prophétie, il est important de noter l'ambiguïté image-proférer, car l'image prophétique est complétée par la parole proférée, mais qui demeure cependant un discours par images; sans doute, par images littéraires, à savoir par des tropes. La métaphore (dans son sens générique, celui de trope fondamental) joue, au niveau du discours parlé, le rôle de l'image sensible. Dans le cas du discours symbolique, il est évident, d'autant plus que dans le cas du discours analogique – à savoir des noms intelligibles (exposés dans les *Noms divins*) –, le caractère d'«image» du langage humain et donc sa position intermédiaire (entre l'intelligible et le sensible).

possibili (...); selon les théologiens (*secundum theologos*), la lumière des théophanies (*lumen theophaniarum*) influe sur les inférieures, cf. IV, 12, 4-10, p. 122 (voir aussi IV, 17, 60-61, p. 125).

⁵¹ Idem, *De fato*, a. 1, 8: «Oportet ergo, quod causetur a forma aliqua, quae est forma ordinis et regula vitae inferiorum; et haec forma non potest esse nisi a circulo caelesti. Ergo per circumulum caelestem aliquid adhaeret inferioribus, per quod regulatur tota vitae dispositio; et hoc fatum vocatur; ergo fatum est». Dans le *ad 8*, Albert confirme la validité de cet argument.

LE FONDEMENT DE LA REPRESENTATION POLITIQUE DANS LE *LEVIATHAN* DE THOMAS HOBBS

LAURA ILINESCU*

ABSTRACT. *The Grounds of the Political representation in Thomas Hobbes' Leviathan.* My paper focuses on the concept of political representation in Th. Hobbes' *Leviathan*. It tackles the question of a supposed link between the philosophy of nature and the political philosophy made through the various epistemological meanings of representation. The final thesis advances that the theoretical structure of *Leviathan* was conceived as based on the political representation with a meaning that can be traced back to that of mental representation.

Keywords: Hobbes, Leviathan, politics, representation, natural philosophy.

L'analyse d'un concept comme celui de représentation dans un traité politique comme le *Léviathan*¹ semblerait à un premier regard une tâche secondaire par rapport aux questions centrales de l'œuvre qui porte sur ce qui constitue la *matière*, la *forme* et la *puissance* étatiques. De plus, quand il s'agit de la représentation chez Thomas Hobbes, on a la tendance culturelle de l'encadrer dans le domaine de la théorie politique. Quoique ses intérêts aient été plus vastes et ouvertes envers la *philosophie naturelle*, le philosophe a gagné sa place privilégiée dans l'histoire de la pensée par ses contributions capitales pour la *philosophie civile*. Et ces contributions ne viseraient pas avant tout la théorie de la représentation². Dans ce qui suit, on se propose à investiguer son rôle dans le *Léviathan* justement pour démontrer que l'originalité de son édifice politique n'est pas tout à fait indépendante de ses recherches de philosophie naturelle. La thèse qu'on veut défendre est que le mécanisme du Léviathan est institué par la représentation politique et que son bon fonctionnement et sa persistance sont gérés par la représentation mentale. En vue de cela, nous allons analyser la représentation dans son hypostase mentale afin d'articuler la modalité par laquelle ce terme trouve sa place essentielle dans le territoire du politique.

* Université «Babeș-Bolyai» de Cluj, Roumanie, ilinesculaura@hotmail.com

¹ Hobbes, Thomas, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Mairet, Gérard, Paris, Éditions Gallimard, 2000.

² Voir Pitkin, Hanna, «Hobbes's Concept of Representation», *The American Political Science Review*, Vol. 58, No. 2, 1964, p. 328.

1. Connaissance et représentation mentale

La nature du premier type de représentation qu'on a mentionné est épistémologique et on considère qu'il n'y a pas une décision accidentelle de Hobbes pour commencer le *Léviathan* avec des questions spécifiques pour la théorie de la connaissance. Au contraire, pour qu'il développe sa théorie sur la constitution de l'Etat, Hobbes utilise un concept subtil mais assez fort: la représentation mentale. En ce qui concerne la connaissance, Hobbes précise qu'il y a deux espèces: l'une est «la connaissance des faits» et l'autre est «la connaissance de la conséquence allant d'une affirmation à une autre»³. Les sources du premier type sont les sensations et les souvenirs qui fournissent une connaissance absolue, en temps que le second type, de nature rationnelle, engendre la science. Ce sont les sensations celles qui nous retiendront ici l'attention: elles se trouvent à l'origine de tous nos pensées. Autrement dit, «l'esprit humain ne conçoit rien qui n'ait d'abord été, en totalité ou en partie, engendré par les organes de sens. Tout le reste est dérivé de cette origine»⁴. Le fait que la sensation est la source d'une connaissance absolue et inconditionnelle signifie que le donné qu'elle fournisse est indépendant de tout instrument rationnel. Par rapport à la sensation, l'antériorité de la raison détermine le caractère absolu de la connaissance. Quoique par sa nature la raison puisse établir quelles sont les causes des sensations, elle ne peut pas présenter un donné⁵ ou un fait. Par conséquent, la sensation est le principe originaire, immédiat et inconditionnel de la connaissance. Pour ce qui est son caractère immédiat, on précise qu'il ne suppose pas l'accès direct à la réalité des choses, mais leur actualité, leur présence devant le sujet connaiseur. L'objet extérieur produit une impression sur chacun des sens appropriés, en engendrant une pression qui se transmet par les nerfs au cerveau et au cœur, qui réagit par une contre-pression, un effort qui est une qualité sensible. Dans leur multiplicité, les qualités sensibles composent une représentation.

Lorsqu'il parle de la représentation, dans la première partie du traité, Hobbes propose une large série de synonymes: imagination (*imagination*), apparence (*apparence*), sensation dégradée (*decaying sense*), fantaisie (*fancy*), impression (*impression*), illusion (*illusion*) ou phantasme (*phantasm*). Par rapport aux choses, la représentation ne dépasse pas le niveau de l'apparence et, par ailleurs, l'homme ne peut les connaître jamais au vrai ou en réalité. La représentation est celle qui s'entremet entre l'homme et le monde; donc son accès au monde est réduit à son apparence. En effet, les pensées humaines sont toutes «la *représentation* ou l'*apparence* d'une qualité quelconque ou de quelque autre accident d'un corps en dehors de nous,

³ Cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan*, éd. citée, chap. 9, p. 167.

⁴ *Ibidem*, chap. 1, p. 71.

⁵ «Aucun discours, quel qu'il soit, ne peut se terminer dans la connaissance absolue d'un fait passé ou à venir. En effet, pour ce qui est de la connaissance d'un fait, elle a son origine dans la sensation et, à la suite de cela ; dans la mémoire. Et, en ce qui concerne la connaissance des conséquences, dont j'ai déjà dit que c'est ce qu'on appelle science, elle n'est pas absolue, mais conditionnelle. Personne ne peut savoir par le discours que ceci ou cela est, a été ou sera ; ce qui est savoir absolument – mais seulement que si ceci est, alors cela est ; que si cela a été, alors cela a été ; que si ceci sera ; alors cela sera» *Ibidem*, chap. 7, p. 142.

que l'on nomme communément un *objet*⁶. Donc il ne faut jamais confondre la chose réelle, qu'on a vue, avec son apparence qui est notre image sur elle. Chez Hobbes, l'horizon de la connaissance humaine est clos dans les représentations et reste irrémédiablement séparé du monde réel des choses. De plus, le pouvoir du langage n'arrive jamais à montrer l'essence des choses, mais il se réduit à les expliquer comme des phénomènes. Mais qu'est-ce que c'est ce que, selon Hobbes, comble tout phénomène?

Au sens élargi, tout ce que occupe une place, un espace déterminé et qui pourrait être conçu par l'imagination est désigné par le mot *corps*. C'est vrai qu'on accède aux corps seulement à l'aide des représentations. En percevant, l'homme reçoit des images et en raisonnant, il enchaîne des dénominations. Mais un tel schéma de la connaissance exclut le fait que l'homme peut développer une action de la pensée dans la sensation et dans les faits du corps (par exemple, la peur d'un animal féroce se trouve dans l'idée ou dans l'image qu'on a sur cet animal). Cependant, la raison n'accède pas à la connaissance d'une chose présente au niveau de la compréhension, vu que cette présence suppose seulement la disposition d'une image sur le corps en cause, qui devient l'objet de la raison lorsqu'elle le nomme. Par rapport au nominalisme, la conception hobbesienne⁷ impose une matière commune pour toutes les choses, qui ne forme ni un corps distinct des autres corps, ni un certain corps parmi les autres, mais qui est un simple nom. Ce nom signifie une conception du corps qui n'implique qu'en le considère selon sa grandeur ou sa dimension et selon sa possibilité de recevoir les accidents.

La conception de la chose comme matière suppose auprès les conditions formelles de la représentation, que le discours va dissocier dans le corps singulier la dimension de tous ses accidents qui vont le distinguer des autres corps. Donc la *matière* est parfaitement superposée au *corps*. Par ailleurs, la qualité ou l'accident qui est inséparable de la chose est précisément une extension inséparable de la matière et le monde n'est composé que des corps ou de la matière. De ce point de vue, Hobbes est un philosophe matérialiste: il constitue la philosophie morale et celle politique dans la paradigme *corpus sive materia*. Mais pourquoi Hobbes commence tous ses traités de politique avec une théorie de la connaissance ? Parce que la première étape de l'institution de l'État n'est pas la théorie des passions, mais la théorie de la représentation. On se rappelle que pour Hobbes il n'y a pas de pensée qui ne soit la représentation ou l'apparence d'une qualité ou d'un accident d'un corps situé en dehors de nous. Et si chaque pensée est fondée sur une représentation, alors ni les pensées politiques n'en font exception. Dans ce qui suit on se propose d'analyser quel est le rapport des passions et la représentation dans le *Léviathan*. Tout d'abord il faut expliquer les relations de la représentation avec l'imagination, la mémoire et la compréhension.

⁶ *Ibidem*, chap. 1, p. 72.

⁷ *Ibidem*, p. 75.

L'imagination dépend constitutivement de la mémoire, car elle n'est qu'une faculté de conservation et de reproduction des images mentales⁸. Par rapport à la représentation, l'imagination est une *sensation dégradée*: «si un objet quelconque est retiré de devant nos yeux, quoique l'impression qu'il nous a faite reste en nous, et si d'autres objets se présentent qui agissent sur nous, l'imagination du passé s'obscurcit et devient faible, comme la voix humaine est affaiblie au milieu des bruits de la journée. De cela il suit que, plus le temps écoulé est long, depuis la vision, ou depuis la sensation d'un objet quelconque, plus l'imagination est faible»⁹. En effet, l'entière expérience de la personne naturelle est composée des souvenirs et les souvenirs ne sont que des imaginations ou des représentations composées d'une multiplicité de sensations en mouvement (changeantes). Le rapport de la représentation avec la mémoire couvre celui avec le temps. On pourrait dire que le temps est toujours une représentation: soit du passé, soit du présent, soit de l'avenir. Mais, en temps que le présent est le temps spécifique pour la nature, le passé et le futur sont les modalités spécifiques pour l'attitude humaine envers la nature. Seul l'homme peut prévoir ce qui va se passer parce qu'il est capable de se représenter par rapport à une expérience passée, que les mêmes événements engendraient des actions semblables. Une expérience riche le fera plus prudent, plus prévoyant ou plus sage qu'un autre, qui n'a pas accumulé tant des représentations du passé. Ainsi, la possibilité de se représenter l'avenir est une condition pour l'ordre politique.

Un problème distinct dans la théorie des représentations est celui de leur rapport avec la pensée. On a constaté que pour Hobbes le monde des choses est séparé du monde des représentations et, par conséquent, la place des choses vues ne coïncide pas avec la place de leur apparence¹⁰. Plus précisément, il s'agit de la différence entre la cause et la source des représentations. En temps que la cause provient des choses, la source vise la pensée. Il y a, d'une part, l'institution d'une différence radicale entre la sensibilité et la chose et, d'autre part, l'intériorisation de la représentation par le sujet connaissant, qui marque cette différence radicale. Au niveau de la pensée, cette apparence, image ou représentation se transforme en compréhension¹¹.

Les représentations sont une conséquence du mouvement et leur ordre d'apparition est déterminé par la composition mécanique du mouvement de la matière. Pour Hobbes, le monde est un système nécessaire et uniforme de causes et de conséquences. Tout commencement d'un accident d'un corps s'explique par une cause nécessaire qui est, à son tour, l'effet d'une cause antérieure. Seul Dieu, qui est la cause première de toutes les choses, peut changer l'ordre des causalités, mais

⁸ Cf. Zarka, Yves, Charles, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris, 1987, Cap. I, p. 35.

⁹ Cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan*, éd. citée, 2000, chap. 2, p. 77.

¹⁰ *Ibidem*, chap. 1, p. 72.

¹¹ «L'image qui est engendrée en l'homme par des mots ou par des autres signes volontaires, est ce que nous appelons généralement compréhension»; cf. *Léviathan*, éd. citée, chap. 2, p. 84.

l'homme est incapable d'en concevoir un tel pouvoir. Si chaque pensée est fondée sur une représentation, alors une série des pensées n'est pas privée d'une composition mécanique à savoir d'une certaine causalité. En effet, l'univers hobbesien n'admet pas l'arbitraire dans la suite des pensées¹²; celles-ci suivent toujours les unes après les autres.

2. Désir et représentation mentale

Jusqu'ici on a essayé de marquer quelques des termes clef de la théorie de la connaissance du *Léviathan*: sensation, représentation, imagination, cause. Le dessein de la connaissance s'institue autour d'eux et leurs rapports ne laissent pas du reste qui dépasse les limites des possibilités naturelles de l'homme. Toute cette théorie est comme une boule de neige centrée sur la représentation des corps. Du à la causalité, le rapport de l'homme avec la matière se multiplie jusqu'aux plus complexes hypostases de l'esprit. On ne cherche pas de simplifier gratuitement la charpente d'un traité qui est, en définitive, un de philosophie politique, mais on croit que n'importe quel serait notre point de départ, on arrivera finalement au centre du système, voire à la représentation mentale.

Quand il s'agit de la causalité chez Hobbes, on considère qu'il l'utilise en deux façons: verticalement (du niveau des processus élémentaires comme les sensations, au niveau des facultés complexes de la pensée) et horizontalement (au niveau de chaque processus: entre sensations, entre imaginations etc.). Dans la pensée les images s'enchaînent dans un *discours mental*. Cette succession n'est pas fortuite: «aucune pensée – dit Hobbes – ne succède arbitrairement à une autre. Mais, puisque nous n'imaginons que ce que dont nous avons eu précédemment la sensation, en totalité ou en partie, aussi, nous ne passons pas de l'image d'une chose à celle d'une autre chose si un même passage ne s'est pas déjà produit sous nos sens»¹³.

Ce qui donne le sens et l'ordre de la causalité dans la suite des pensées dans le discours mental est la finalité qu'elles suivent. Plus précisément, si un discours mental n'a pas une finalité or il ne vise pas un objet, alors il n'est pas déterminé d'une causalité verticale (il ne s'appuie pas sur des sensations et des représentations ou des imaginations distinctes). Dans ce cas il s'agit d'un discours non ordonné parce qu'il n'y a pas une «pensée passionnée qui oriente celles qui la suivent à la manière dont un désir quelconque, ou tout autre passion, va vers son accomplissement et son objet»¹⁴. Le discours mental non ordonné est spécifique pour les personnes désintéressées et solitaires observe Hobbes: leur suite de pensées est inutile et sans objet; comme est par exemple, la pensée de la guerre civile¹⁵. En effet,

¹³ *Ibidem*, chap.3, p. 85.

¹⁴ *Ibidem*, chap.3, p. 86.

¹⁵ C'est à cause d'une pensée non ordonnée et chaotique que le roi Charles I-er a été tué pendant les guerres civiles et Christ a été crucifié pour la même cause, exemplifie Hobbes. Voilà les conséquences des pensées égarées et disharmonieuses, elles sont comme les cauchemars qui se passent réellement. Mais ces exemples visent des situations absurdes. On le verra qu'aussi le discours dirigé des pensées peut

on n'apprend rien de nouveau: les pensées ne suivent pas arbitrairement les unes après les autres donc elles s'enchaînent selon une causalité et visent toujours une finalité, un objet, sinon elles sont privées de l'ordre. Ce qu'il y a d'inédit dans cette théorie c'est l'intervention des désirs, des pensées passionnées qui arrivent orienter le discours mental. De plus, «l'impression faite par ces choses que nous désirons ou craignons est puissante et permanente, ou, si elle cesse un instant, elle revient alors promptement»¹⁶. Hobbes y précise deux passions fondamentales pour la condition de la personne naturelle: le désir et la peur. Elles sont toujours présentes et déterminantes dans l'existence humaine. Celles-ci instituent les rapports aux choses, mais aussi les rapports civiles et politiques. Les objets visés strictement du point de vue épistémologique, engendrent des passions constantes qui nécessitent l'ordre politique. En effet, les deux aspects de la vie, la connaissance et le politique, partagent les mêmes passions fondatrices: «le désir engendre la pensée de moyens dont nous avons déjà vu qu'ils produisent la même chose que celle que nous désirons, et de cette pensée, suit la pensée des moyens de ces moyens eux-mêmes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il soit en notre pouvoir de commencer»¹⁷. Mais avant d'expliquer en détail comment les passions instituent l'ordre politique, il faut qu'on analyse ce qui assure le rapport des passions avec les représentations des corps, à savoir, le langage.

3. Langage et représentation

Dans ce qui suit, on se propose à résumer les fonctions du langage et de trouver leur importance par rapport aux représentations. Ainsi, on espère de clarifier pourquoi pour Hobbes la parole est «l'invention la plus sublime et la plus nécessaire entre toute reste». En effet, le statut de l'homme, tel qu'il est compris par Hobbes, est le résultat d'une intersection: entre les représentations dont la source est extérieure et le langage, dont la source se trouve dans l'individu lui-même. Si les représentations donnent le sens de l'existence humaine dans le monde, le langage, à son tour, donne sens aux représentations mêmes. En ce qui concerne la première fonction du langage, on l'a déjà mentionnée: marquer les pensées et rappeler les souvenirs. Étant donné que les représentations qui composent le discours mental sont prédisposées à l'oubli, à l'évanouie, à la dégradation avec le passage du temps, le langage vient les fixer, en leur servant comme marque. Donc on pourra toujours se rappeler les pensées grâce aux mots qui fonctionnent comme des marques ou des repères de la mémoire. La seconde fonction du langage est une conséquence de la première: si l'homme peut garder ses souvenirs à l'aide des mots, alors il peut les enrichir toujours par les mots qui assurent le contenu de la mémoire. Une autre fonction du langage est celle constitutive.

porter à la guerre: ceux qui savent ce qu'ils veulent n'hésitent pas d'annihiler leurs concurrents pour les mêmes objets.

¹⁶ *Ibidem*, chap.3, p. 87.

¹⁷ *Ibidem*, chap.3, p. 87.

En d'autres termes, les mots assurent le transfert du discours mental en discours verbal et ils constituent la pensée. Par ailleurs, la transfert du discours mental dans le discours verbal nécessite que l'enchaînement des pensées suive la succession des mots qu'y correspondent. L'importance de ces fonctions est circonscrite par la sphère personnelle de l'individu.

Pour ce qui est l'espace intersubjectif, il est possible grâce à une autre fonction du langage, notamment celle de communication: «plusieurs utilisent les mêmes mots pour signifier (par la connexion et l'ordre de ceux-ci) *les uns aux autres* ce qu'ils conçoivent ou pensent de chaque chose, et aussi ce qu'ils désirent, craignent et tout autre passion qu'ils éprouvent»¹⁸. Plus précisément, dans cet emploi, les mots se comportent conformément à leur valence de signes. Et comme signes, ils viennent «fixer ce que la réflexion nous a permis de discerner être la cause d'une chose quelconque, présente ou passée, et ce que nous discernons pouvoir être produit ou effectué par des choses présentes ou passées, en un mot l'acquisition des arts; deuxièmement, montrer *aux autres* le savoir que nous avons atteint, ce qui consiste à se prodiguer des conseils et des enseignements *les uns aux autres*; troisièmement, faire savoir nos volontés *aux autres*, nos projets, de façon à pouvoir obtenir que *les uns et les autres* s'assistent mutuellement; quatrièmement, procurer de la joie et de la satisfaction, *à soi-même et aux autres*, en faisant innocemment des jeux de mots pour le plaisir ou pour l'ornement du style»¹⁹. Tout d'abord, on constate dans ce récit généreux la fonction fondamentale du langage, la communication. Bien sûr, le grand découvert de Hobbes n'est pas que l'homme communique²⁰, mais ce qu'il y a d'inédit c'est le statut qui revient pour chaque individu par rapport *à soi-même et aux autres*. Premièrement, les mots fixent pour chacun les causes et les effets des choses, soit-elles présentes ou passées. L'observation semble du sens commun, mais elle reçoit son importance par rapport au problème de la propriété des personnes naturelles. Si un individu est conscient des causes et des effets d'un objet quelconque, alors, il ne peut pas le représenter sans ignorer le fait que cet objet doit avoir un propriétaire. Il ne lui manque que l'intervention des désirs et des calculs pour qu'il veuille à devenir le propriétaire de l'objet quoi qu'il en soit le prix.

4. Les passions et la représentation mentale

Selon Alexandre Matheron²¹, la série des passions simples est presque la même chez les auteurs du XVII-e siècle. Ce qu'en fait la différence ce sont les conséquences de la théorie des passions dans la conception du statut de l'individu par rapport à ses semblables. Dans ce qui suit, on analysera précisément de cet

¹⁸ Cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan*, chap. 4, p. 97.

¹⁹ *Ibidem*, chap. 4, p. 98.

²⁰ *Ibidem*, chap. 4, p. 96: «Le premier inventeur de la parole est Dieu lui-même qui enseigna à Adam comment nommer telles ou telles créatures se présentant à sa vue (...) quoique ce langage ne fût pas assez riche pour satisfaire aux besoins d'un orateur ou d'un philosophe».

²¹ Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minit, 1969, p. 84.

point de vue la théorie des passions que Hobbes propose dans le *Léviathan*. Ainsi que les représentations s'entremettent entre l'homme et le monde en le lui faisant connaissable, toujours ainsi les passions s'interposent entre l'individu et ses propres représentations, en lui causant une certaine attitude envers l'objet de la représentation. Pour ce qui est du rapport des passions avec les représentations, Hobbes l'a bien dessiné. Dès qu'on s'assume la théorie de la connaissance fondée sur la représentation mentale, ce rapport ne semble point problématique.

Tout d'abord, on se rappelle que chez Hobbes tout contact de l'individu avec le monde est possible par la représentation de corps qui le composent. En outre, on se rappelle aussi que ce monde n'est composé que des corps. L'homme aussi, en est un. Mais ce qui fait la différence essentielle entre le corps humain et tout autre corps est la modalité spécifique de s'y rapporter. Le caractère du matérialisme hobbesien n'a point une intention simplificatrice. Apparemment son but serait celui de dessiner tout simplement un monde composé que des corps visibles et matériels; autrement dit, cela reviendrait à considérer les *corps immatériels* comme des absurdités de la vaine philosophie, en excluant implicitement la dualité corps - âme. Mais le corps humain ne peut pas être un corps comme tout autre. Quoiqu'elle soit banale notre observation, elle porte envers une option bien complexe que Hobbes a choisie pour surpasser le matérialisme sec. Ce qui fait la différence est ce type de mouvement qui est influencé par l'imagination. Tout mouvement volontaire existe comme début d'un mouvement comme une tendance, effort ou *conatus*. Lorsque cette tendance est conscientisée et exprimable par des mots, le mouvement se transforme en désir ou en appétit. La mécanique comme partie de la physique qui vient expliquer le rapport entre les corps est doublée par une autre, qui suit les lois de la psychologie humaine. Il y a un mouvement extérieur comme principe de la réalité objective et qui est transmissible aux sens²². Chez Hobbes, le mouvement à l'intérieur d'un objet et celui qu'il est transmis aux sens sont composés avec la loi de l'inertie de tel façon que le mouvement extérieur soit transmis aux sens et des sens à l'imagination donc à la faculté de représentation. Il arrive que l'imagination contienne les mouvements qui sont les traces des mouvements des sens²³. L'intervention de l'imagination fait que ce mouvement interne ne soit pas déterminable jusqu'à sa fin. Il y en a un reste qui n'est pas déterminable pas mesures mathématiques, mais par réactions, qui ne sont rien d'autre chose que des passions. Par ailleurs, les passions représentent plutôt la seconde partie du couple corps - âme, qui trouve ainsi son importante place dans la théorie

²² Cette observation de Hobbes, concernant la réalité objective des choses, était depuis longtemps formulée. Ainsi, il précise dans son traité sur la nature humaine qui, auprès un autre, sur le corps politique, composera les *Éléments du droit naturel et politique*, que: «The things that really are in the world without us, are those motions by wich these seemings are caused» (Cf. Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, l'édition Molesworth, Routledge Press, 1992, I, chap. 2,§10).

²³ Sur le concept de mouvement et sa relation avec les sens voire Avramescu, Cătălin, *De la teologia puterii absolute la fizica socială*, București, All, 1998, p. 30.

hobbesienne. En effet, Hobbes n'est pas aussi matérialiste que les autres le penseraient. Certes, le fait que ces entités mentales sont des mouvements qui doivent se développer dans un espace tout d'abord physique, n'est pas sans importance, mais cela ne concerne que le début et la source d'un mouvement. Comme mouvements, nos désirs et nos aversions doivent commencer dans un espace physique vue qu'elles correspondent aux mouvements physiques indéniables. Par ailleurs, à la dynamique des objets extérieurs lui correspond une dynamique des mouvements internes qui comblent tout acte volontaire et qui sont toujours des passions spécifiques. Inversement, les mouvements internes, à savoir les passions, sont confirmés par les mouvements observables de l'extérieur²⁴.

Privé des passions, l'individu serait le prisonnier d'une indifférence solipsiste envers les représentations des autres corps qui composent le monde. Mais, grâce aux passions, son interaction avec tout objet représenté est toujours bien nuancée. En effet, ce sont les passions celles qui viennent légitimer et actualiser toute interaction. Pour Hobbes, aucune représentation n'est possible si elle ne correspond pas à une certaine passion: «quoique la nature de l'objet que nous concevons soit la même, il reste que la diversité de perception que nous avons, due aux différentes conformations du corps, aux préjugés de l'opinion, confère à toute chose la nuance de nos différentes passions»²⁵.

En outre, aucun objet que l'individu connaît ne porte des passions neutres. L'individu n'a que deux possibilités quand il s'agit du contact avec l'objet de son représentation: soit il s'oriente «vers quelque chose qui en est la cause» donc il désire ou il a un appétit pour cet objet-là, soit il l'évite et alors son «effort consiste à s'écarter de quelque chose»²⁶. Ainsi, les objets que les hommes désirent les plus en engendrent leur amour, et les objets qui induisent l'aversion provoquent leur haine. De toute façon, les passions résultent par rapport à la présence ou l'absence de l'objet²⁷. Exceptant les appétits et les aversions spécifiques pour l'homme comme pour tout être vivant (par exemple la faim, la soif, l'évacuation), tous les autres appétits proviennent «des choses particulières» donc ils ont toujours leurs sources dans l'expérience²⁸. Cela veut dire qu'il est impossible avoir des passions sans objet. Cependant, Hobbes n'ignore pas les expériences possibles²⁹.

²⁴ Cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan*, éd. citée, 2000, chap.6, p. 139: «les meilleurs signes de la présence des passions sont dans l'attitude, les mouvements du corps, les actions, les fins ou les buts, chez une personne dont on sait qu'elle est différente».

²⁵ *Ibidem*, chap. 4, p. 109.

²⁶ *Ibidem*, chap. 6, p. 125.

²⁷ *Ibidem*, chap. 6, p. 125.

²⁸ *Ibidem*, chap. 6, p. 126.

²⁹ *Ibidem*, chap. 6, p. 126: «en ce qui concerne les choses que nous ne connaissons pas du tout ou dont nous croyons qu'elles n'existent pas, nous ne pouvons que désirer les tester et les essayer. En revanche, nous éprouvons de l'aversion non seulement pour des choses dont nous savons qu'elles nous font du mal, mais encore pour celles dont nous ne savons pas si elles nous feront du mal ou non».

Bien que les représentations engendrent toujours une certaine passion, rien n'empêche que la même représentation porte des passions contraires chez le même individu. Cependant, la situation devient plus compliquée lorsqu'il ne s'agit plus d'un seul individu qui désire un objet. Malgré le fait que chaque individu est conscient de son attitude envers un objet dans un moment donné, la situation se complique irrémédiablement quand il devient le concurrent d'un autre, qui désire la même chose. De plus, l'individu est déterminé à délibérer. En effet, sa possibilité de délibérer équivaut à sa liberté: il détient la liberté d'agir ou non dans le nom d'une chose, selon son appétit ou son aversion. Et c'est pas seulement que Hobbes imagine l'individu avec un liberté à délibérer, mais il lui assure par cela la possibilité de vouloir. À force de cela, la volonté est «le dernier appétit dans la délibération»³⁰. De plus, les actions volontaires ne suivent pas seulement de nos appétits, mais aussi nos omissions³¹. Bref, chez Hobbes l'individu a tous les moyens pour décider fondamentaux: la liberté, la délibération et l'acte volontaire. Cependant, tous ces concepts n'apportent moins des difficultés concernant spécialement la volonté. Quoique le monde pensé par Hobbes soit un de la volonté, cette volonté obéit aux lois mécaniques, qui limitent aussi la possibilité de savoir, que celle de vouloir. L'accomplissement des actes volontaires³² n'est rien autre chose que la félicité possible pour l'individu dans ce monde. Cela veut dire que sa vie est un mélange de passions positives ou négatives, engendrés par les représentations. Par ailleurs, il est parfaitement clair pourquoi le désir d'un individu est limité au champ de son expérience. Le désir est toujours lié à la représentation de la chose souhaitée donc son caractère est essentiellement intentionnel. Plus précisément, il s'agit d'un processus qu'on va expliquer dans ce qui suit pour comprendre exactement quelle est la liaison précise entre la représentation et le désir de son objet. Tout d'abord, on précise que l'objet désiré est toujours un objet qu'une fois a été représenté par la faculté imaginative. À l'aide de l'imagination, la représentation de cet objet réunit son hypostase passée avec une autre, projetée dans l'avenir. Alors tout ce qui revient à l'imagination est de remémorer les procédures qui ont mené une fois à l'obtention de l'objet souhaité pour les réutiliser en vue de l'accomplissement de la nouvelle fin. Ainsi, au nom d'un désir, l'imagination peut lier une possibilité actuelle avec une finalité prochaine. Cet enchaînement dont l'imagination, la représentation, la volonté et le désir font partie intervient à chaque fois qu'on désire quelque chose. En outre, sa réitération est sans cesse. Par rapport à cela, la félicité suppose une «progression ininterrompue du désir, allant d'un objet à un autre, de

³⁰ *Ibidem*, chap. 6, p. 138.

³¹ *Ibidem*, chap. 6, p. 138: «non seulement les actions qui ont leur origine dans la convoitise, l'ambition, la luxure ou autres appétits en direction de ce qu'on se propose de faire, mais aussi que celles qui ont leur origine dans l'aversion ou la crainte des conséquences qui suivent l'omission, sont des actions volontaires».

³² *Ibidem*, chap. 6, p. 140: à savoir le «succès constant dans l'obtention de ces choses que, de temps en temps, l'on désire, autrement dit une constante prospérité».

tel sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second»³³. Paradoxalement, observe Gérard Mairet, la finitude de l'homme résulte du fait qu'il cherche toujours la satisfaction, mais il reste toujours insatisfait³⁴.

Jusqu'ici, on a établi qu'entre les passions et les représentations il y a un rapport d'interdépendance: toute représentation de l'individu est possible grâce aux passions qui coordonnent son orientation envers ou contre l'objet représenté. Du point de vue de l'objet représenté, il ne peut engendrer que deux réactions: soit l'orientation envers lui, soit l'écartement de celui-ci. Or, tels relations exclusives signifient que les représentations ne portent jamais des passions neutres, mais des attitudes comblées des réactions volontaires qui suivent ou qui évitent les objets des représentations. L'interaction continue des passions de l'individu et ses représentations lui situent dans le monde et annule ainsi son statut solipsiste par rapport aux choses. Les passions assurent son orientation positive ou négative face aux choses qu'il se re-présente et qui sont présentés à un moment donné dans le monde. Ce sont toujours les passions en fonction desquelles on établit les catégories de la morale. Aucune chose du monde n'est en soi-même bon ou mauvais. L'individu est celui qui en décidera selon ses passions si les choses sont utiles ou nuisibles, agréables ou nocives etc. Voilà pourquoi la passion première de tout individu est le désir comme l'effort envers ce que le corps ressent qu'il lui est utile ou agréable. La tendance naturelle de l'homme est de chercher ce qu'il est agréable et d'éviter ce qu'il est nocif. Par ailleurs, il lui revient à délibérer ou à décider ce qu'il est l'objet de son désir et ce qu'il est l'objet d'une aversion. Quoique délibérer suppose un jugement, ce jugement n'est pas un de la raison.

Si on mentionnait plus haut que les objets n'engendrent jamais des passions neutres, maintenant on ajoute que l'indifférence passionnelle est impossible, sauf la situation quand l'individu est mort. Mais cette exception ne vienne que pour renforcer le principe fondamental de la théorie des passions chez Hobbes: un individu situé dans le monde ne peut pas rester complètement indifférent face aux choses qui la composent. Tous les corps qui l'entourent forment le champ de ses expériences représentatives et chaque représentation qu'il en a est complémentaire avec une passion spécifique. La vivacité de son esprit et la santé de son grand instrument, le corps, lui assurent le contenu de sa vie. Ce n'est seulement que l'homme se situe dans le monde en se représentant les choses qui la composent, mais aussi que son intentionnalité est construit des passions.

5. La dimension interindividuelle des passions et le second sens de la représentation mentale

On a établi que grâce aux passions l'individu n'est pas vraiment isolé du monde des objets, mais il est toujours orienté envers eux. Dans ce qui suit on parlera

³³ *Ibidem*, chap. 11, p. 186.

³⁴ *Ibidem*, chap. 11, p. 187, n.1.

du dépassement d'un autre type de solipsisme qui, à la différence du premier, n'est pas aussi important pour la théorie de la connaissance, mais il est capital pour celle politique. Du point de vue du rapport de chaque individu avec ses représentations et avec ses passions la situation est, on espère, clarifiée. Mais le monde de chaque individu n'est point indépendant du monde de tout autre. L'univers individuel est loin d'être monadique pour Hobbes. Au contraire, la modalité de l'individu de se situer dans le monde, le porte vers une interaction qui se montrera spectaculaire. Pour qu'on soit plus explicite, le solipsisme duquel on parle est une tendance qui caractérise chaque individu et qui suppose son état conquérant avec l'autre au nom d'une hégémonie propre et singulière. Le problème est que chaque individu ressent ce type de besoin égoïste et ce fait finira toujours par un conflit. Mais, pour l'instant, notre intention n'est pas celle d'analyser le conflit et ses conséquences. Par ailleurs, on s'arrêtera au sujet des passions pour montrer qu'elles ne déterminent que le comportement de chaque individu, mais aussi ses relations avec les autres. Si on jugerait les relations interhumaines de la perspective de leur nature anthropologique, alors on dirait que leur évolution dépend essentiellement des passions.

Chez Hobbes, le fondement de la relation interhumaine est la ressemblance des individus par leur nature. La ressemblance est constituée par analogie et, réciproquement, cette analogie fonde la similitude des passions³⁵. Mais, si on commence par expliquer la possibilité de la relation interhumaine, on ne l'accomplit pas seulement par la constatation que l'analogie est son fondement. Tout d'abord, il faut qu'on s'en préoccupe d'un point de vue général, concernant les possibilités naturelles de l'individu. Puis, il faut analyser ses conséquences contraignantes au niveau de la relation politique. Le sujet de notre discussion, à savoir la relation interindividuelle, semble paradoxal par rapport à un principe fondamental de la théorie hobbesienne: l'homme n'est pas né «avec une certaine disposition pour la société»³⁶. Comment alors est-ce qu'il est possible parler des relations si l'homme n'est même pas prédisposé naturellement de vivre en relation? C'est vrai, on dirait, il n'est pas prédisposé, mais il est forcé. Toujours naturellement car le fondement en est naturel et repose sur un intérêt strictement égoïste. Avant que toute communauté juridique et politique soit établie, l'homme est déjà intégré dans un espace relationnel où son désir est d'emblé opposé au désir d'un autre.

L'individu du *Léviathan* est caractérisé par une tendance naturelle qui est le désir indéfini de puissance³⁷. Son fonction est explicitement celle de «nous rendre sûrs» qu'on dispose des «moyens dont dépend le bien-être qu'on possède

³⁵ *Ibidem*, Introduction, p. 66.

³⁶ Cf. Hobbes, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. en français par Sorbière, Samuel, Paris, Flammarion, 1982, chap. I, §2.

³⁷ «je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort» (*Ibidem*, chap. 11, p. 187).

présentement»³⁸. Toutefois, le désir de puissance n'est ni spontané, ni inné, mais une solution pour les désagréments produites par le déploiement de la vie passionnelle interhumaine.

Une passion qui vient expliquer la prédisposition intentionnelle de l'individu et l'élargissement continu de son champ expérientiel. La curiosité est une passion qui vient ouvrir des nouvelles perspectives pour l'individu³⁹: cette passion fonctionne dans un double sens: d'une part, elle vient orienter l'individu envers les effets des causes constatés donc envers les objets des représentations qui engendrent son satisfaction, mais, d'autre part, elle indique la présence de son semblable qui est en quête des causes pour qu'il s'assure la satisfaction des leurs effets. Autrement dit, la curiosité est la condition fondatrice du processus de reconnaissance de l'autre comme un *alter ego*. La comparaison d'un individu avec un autre établit par analogie leur ressemblance de nature et leur intérêt commun. Aussi l'autre, que soi-même s'interrogent sur les causes des choses, en sachant que leur connaissance «les rend plus capables d'ordonner le présent dans le sens de ce qui leur est le plus avantageux»⁴⁰. Chez Hobbes la comparaison n'implique pas d'emblé un rapport de conciliation au nom de la ressemblance, mais au contraire, l'autre est perçu en contradiction avec le moi. Cette contradiction révèle l'autre comme l'ennemi et alors ce n'est point surprenant le fait que «les humains n'éprouvent aucun plaisir (mais plutôt un grand déplaisir) à demeurer en présence les uns des autre s'il n'y a pas de puissance capable de les tenir tous en respect»⁴¹.

À la nature compétitive de chaque individu s'ajoute encore un principe qui dynamite son champ relationnel et le porte vers le conflit: l'égalité. Dès que chacun devient conscient de ses aptitudes il commence espérer qu'il est prêt d'accomplir ses fins. Mais, comme chacun sait ce qu'il veut et espère y parvenir, annule toute différence et réaffirme encore une fois l'égalité. Le type d'égalité que Hobbes théorise est tout d'abord un qui dépend plutôt de l'esprit car sa nature est psychologique. Cependant, la psychologie que Hobbes édifie est centrée sur la représentation, ainsi comme on a constaté en analysant les facultés de la connaissance humaine. Alors ce qui constitue le ressort qui vient alimenter la conscience d'une égalité primaire qui légitime le conflit généralisé est plutôt la représentation. On mentionnait plus haut que la curiosité est une passion fondatrice pour la dimension interindividuelle et qu'elle suppose l'intérêt pour la connaissance des causes. Alors, si on est curieux dans le sens au-dessus précisé, on trouverait que la représentation en est la cause primaire du conflit interindividuel. En somme, à cause des représentations et des passions, la vie relationnelle tombe plutôt sous les auspices du conflit, que de la concorde.

Mais qu'est ce qui constitue la cause principale du conflit interindividuel dans le *Léviathan*? Les représentations ou les passions elles-mêmes? On y pourrait

³⁸ *Ibidem*, chap. 11, p. 187.

³⁹ *Ibidem*, chap. 6, p. 132.

⁴⁰ *Ibidem*, chap. 11, p. 196.

⁴¹ *Ibidem*, chap. 13, p. 223.

répondre qu'en définitif, ce ne sont pas les représentations responsables pour sa condition misérable de guerre, mais les passions. Et cela d'autant plus qu'elles assurent le côté intentionnel de l'existence individuelle. Ce n'est pas la faute des objets représentés, mais des passions qui limitent les possibilités de s'y rapporter. Naturellement, l'attitude envers les choses représentées est décisive pour le conflit même, mais elle n'en est pas entièrement causatrice: le conflit devient vraiment possible dès le moment que l'autrui est *représenté* comme étant le plus grand danger. Et avant de la crainte, il y en a toujours une représentation. Pour que le conflit soit possible, il n'est pas nécessaire qu'il se déploie effectivement pour que les individus soient effrayés, il est suffisant qu'ils le représentent pour que la peur leur envahisse. La nature de la guerre ne consiste pas nécessairement dans une bataille, mais dans la représentation de «la disposition au combat».

Quant aux conséquences de la guerre généralisées, elles ne sont point convenables. Ce n'est pas seulement parce que toute entreprise est impossible car tout bénéfique est alors incertain (il n'y a pas d'agriculture, de navigation, de commerce, des constructions, des explorations, des arts et des lettres, suppose Hobbes), mais aussi parce qu'il «règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève»⁴². Par rapport aux celles-ci, le bien le plus désiré est la conservation de soi-même et le mal le plus indésirable est la mort.

Pourtant, désirer ne signifie pas tout simplement chercher de survivre en dépit des obstacles naturelles ou interhumains. De plus, le projet fondamental de l'homme n'est pas simplement de survivre, mais de bien vivre, d'exercer sans entraves ses facultés naturelles. La conservation biologique est un seuil minimum, au-delà duquel il n'y aurait ni désir, ni existence. Or l'existence dans lequel l'homme tend à persévérer ne s'identifie avec celle biologique et brute, mais l'enveloppe et consiste dans la reproduction du désir qui définit la félicité: «le succès continu dans l'obtention de ces choses dont le désir reparaît sans cesse, autrement dit le fait de prospérer continuellement»⁴³. Encore une fois, on est arrivé au premier sens de la représentation: on l'a retrouvé opérationnalisant indéfiniment la réapparition des désirs. Dans ce qui suit, on se propose d'analyser une autre condition de l'état de nature à savoir le droit naturel.

6. Le droit subjectif. Le redoublement de la représentation

Chez Hobbes le problème du droit subjectif se pose dans la condition où le monde est constitué des individus, quoi qu'ils soient des personnes ou des choses singulières. Dans ce monde, chaque individu possède son pouvoir de s'approprier les choses qu'il désire et cela à tout prix. Ainsi Hobbes vient déboucher dans l'hypothèse de l'état de nature, un état premier, originaire, naturel, où les individus

⁴² *Ibidem*, chap. 13, p. 225.

⁴³ *Ibidem*, chap. 6, p. 140.

sont séparés et exempts de tout lien social. L'homme est alors naturellement libre. En se référant à la notion du droit naturel tel que Hobbes la définit, Michel Villey⁴⁴ en précise qu'il est un droit à l'état pur par excellence vu que dans l'état de nature il n'y a pas de société et il n'existe non plus des lois réglant les rapports sociaux: «le droit chez Hobbes est tiré de l'individu, d'un individu séparé par l'analyse scientifique de tout ordre social préexistant, déjà d'une robinsonnade, du sujet lui-même: c'est vraiment un droit subjectif»⁴⁵.

Si la liberté de chaque individu d'utiliser sa propre puissance est définitoire pour le droit naturel, alors il est nécessaire qu'on explique aussi ce concept. Le droit est un pouvoir, une liberté d'agir. À la différence du concept traditionnel de droit, qui désignait une chose ou la part qui reviendrait à chacun, le concept hobbesien se réfère à une qualité fondamentale du sujet; de surcroît, il n'est qu'un avantage pour l'individu. Si le droit est une faculté par rapport à l'individu, alors sa nature est une subjective⁴⁶. Toujours par rapport au concept ancien de droit, qui était limité à désigner quelque chose avec étendue, le droit naturel est illimité dans l'état de nature⁴⁷. Le droit de chacun sur toute chose inclut aussi le droit sur le corps des l'autres. Mais si, par nature, on dispose de droit sur le corps de l'autre et si, toujours par nature, tout individu est égal avec l'autre, alors l'autre a à son tour, le droit qu'on possède. Donc tout le monde est égal par nature et par son droit naturel. Chez Hobbes, cette disposition généreuse du droit comme liberté indéfinie porte envers l'état de guerre. D'une part, l'individu a la liberté et le pouvoir de faire tout ce qu'il veut, se s'approprier toute chose, quoi qu'elle soit la vie de l'autre. D'autre part, l'autre a un pouvoir pareil pour garder sa vie. Tout individu peut tuer et être tué. Tout à la fois, le droit confère la liberté pour garder la vie et pour la perdre. Il semble inutile alors: à quoi bon une liberté maxime si elle porte avec soi le danger maxime? La solution qui annule le paradoxe du droit naturel est trouvé par la raison pour respecter le premier but du droit subjectif à savoir la préservation de la vie. Il s'agit de la loi de nature fondamentale selon laquelle «chacun doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre»⁴⁸. Donc l'individu est forcé de chercher la paix et de la maintenir et cela en utilisant tous le moyens possibles.

L'individu ne commande à soi-même que tout cela est nécessaire afin qu'il conserve sa vie. Plutôt la raison le porte envers cette conclusion qui s'est constituée comme loi naturelle. La raison est l'instance référentielle pour la loi. Dans l'état de

⁴⁴ Villey, Michel, *La formation de la pensée politique moderne*, Paris, Montchrestien, 1975, p. 657.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 658.

⁴⁶ C'est pour cela que le droit de nature est parfois appelé droit subjectif.

⁴⁷ Cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan*, éd. citée, chap. 14, p. 231: «il n'y a rien dont on ne puisse faire usage contre se ennemis, qui ne soit de quelque secours pour se maintenir en vie, il s'ensuit que, au sein d'un tel état, chacun a un droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres».

⁴⁸ *Ibidem*, chap. 14, p. 231.

nature chaque individu est son propre juge et ce n'est que par la raison qu'il va se coordonner. La raison calcule au nom de la préservation de la vie qu'il y a des choses qu'on doit obligatoirement faire. Si la raison est la source de la loi naturelle, alors les représentations sont les objets du calcul qui porte la raison à la conclusion que les lois sont nécessaires. C'est pour cela que la loi naturelle acquiert son sens seulement chez les êtres rationnels. En temps que le droit vient affranchir l'action, la loi vient la contraindre⁴⁹. L'essence de la loi naturelle consiste dans un précepte de l'Évangile: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Or, ce précepte impose la réciprocité et toute réciprocité suppose une commutativité selon laquelle un individu est capable de se substituer à l'autrui, de se représenter soi-même dans la place de l'autrui. Et l'autrui, à son tour, doit procéder de même façon. Par ailleurs, on revient au même problème de la connaissance: la représentation. Sauf qu'elle fonctionne dans une situation plus complexe quand il s'agit de la commutativité. Ainsi elle vient combler l'imagination au moins des deux individus qui sont différents, mais qui ont des options d'action parfaitement analogiques. Du point de vue de la possibilité d'action déterminée par les droits de nature, le comportement de tout autre individu est parfaitement prévisible par rapport avec celui de moi-même: les autres sont une multiplicité d'*alter ego*. Ils ont les mêmes représentations que moi ou, autrement dit, on trouve chez autres les mêmes représentations que chez nous-mêmes. Donc les mêmes représentations se sont redoublées dans chaque individu. Subséquemment, l'objet de la seconde loi de nature est la réciprocité constituée par l'assument de la représentation du comportement de l'autrui⁵⁰. L'abandon du droit suppose le renoncement à la liberté de laquelle on disposait naturellement pour empêcher la puissance que l'autrui a par son droit de nature de s'en approprier la même chose que celle qu'on veut. Par l'abandon du droit, on passe de l'état irrationnel de droit sur toute chose à l'état de guerre.

On précise que l'abandon du droit n'implique l'aliénation complète de la liberté personnelle, mais vient la restreindre. Plus précisément il s'agit de l'élimination de toute puissance qui porterait envers l'état de guerre lorsque la liberté ou le droit personnels devient incompatibles avec la liberté et les droits de chacun. Pour que tous ces dangers soient évités, il est nécessaire que les libertés personnelles deviennent compatibles avec celles des autres. Et la compatibilité n'est autre chose qu'une restriction mutuelle. Ainsi comme on l'affirmait plus haut, il est nécessaire que chaque individu reconnaisse à l'autre la possibilité de conserver autant de liberté ou du droit qu'il peut garder lui-même.

7. La théorie du contrat social comme conséquence du redoublement

Le contrat est le résultat d'un calcul rationnel et suppose le transfert mutuel et volontaire des droits naturels. Le transfert du droit nécessite une déclaration pour

⁴⁹ *Ibidem*, chap. 14, p. 231.

⁵⁰ *Ibidem*, chap. 14, p. 232.

signifier par des mots ou des actions son effectivité. Les mots et les actions par lesquelles on signifie le transfert sont «les chaînes qui lient les humains et les obligent, chaînes dont la force n'est pas due à leur nature propre (car il n'y a rien de plus facile à rompre qu'une parole humaine), mais à la peur des conséquences malheureuses de leur rupture»⁵¹. Or, si la force de ces chaînes réside dans la peur des conséquences, on aurait raison d'en dire que leur fondement est la représentation de ce malheur possible. Ainsi, on constate encore une fois, qu'au-delà d'un fondement déjà précisé on retrouve un autre, plus profond qui est précisément la représentation redoublée.

Les humains transfèrent volontairement leurs droits ou leurs libertés sur toute chose à cause d'un intérêt que la raison leur révèle. On se rappelle que la contradiction de l'état de nature consiste dans le fait que le droit est contraire à la loi. Cela veut dire que la liberté d'agir en vue de la conservation est la négation immédiate de la loi naturelle qui ordonne qu'on se maintienne en vie; or, si on a le droit de tuer l'autrui, lui aussi a ce droit. Par ailleurs, la loi vient annuler le droit. Cependant, les lois de nature indiquent les moyens pour modifier l'espace relationnel pour disposer des autres à la réciprocité. Ainsi, les lois de nature visent à susciter en autrui des dispositions à la paix. Il s'agit de l'actualisation des inclinations comme la justice, la gratitude, la complaisance, le pardon, la considération du futur dans la vengeance, l'absence de mépris, la reconnaissance de l'égalité et l'absence de l'orgueil. Toutes celles-ci sont des vertus qui portent à la réciprocité dès qu'on a compris que la paix est nécessaire à la conservation de soi. Mais «les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité»⁵². En effet, les dispositions ou les inclinations morales ne résistent pas contre la dynamique de la vie passionnelle, qui porte à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance⁵³. En outre, lorsqu'on se conforme aux lois de nature quand on le veut et quand on peut, notre sécurité est loin d'être assurée. Alors on revient à l'état de nature, car «chacun pourra licitement recourir à ses propres forces et à son art afin de se protéger des autres»⁵⁴.

En résumé, le contrat par lequel une multitude de personnes se réunit pour annuler leur condition conflictuelle, n'est que des mots et du vent, dit Hobbes lui-même. Le simple établissement d'une convention ne signifie simultanément qu'elle est validée pour tout le monde. En effet, les conventions de confiance mutuelle sont plutôt invalides vu que chaque des covenants craignent de la non-exécution. À force de cela, il est nécessaire une puissance commune qui peut s'en servir des

⁵¹ *Ibidem*, chap. 14, p. 234.

⁵² D'autant plus que, «si nous pouvions supposer qu'une grande multitude d'individus s'accordent pour suivre la justice et les autres lois de nature, sans qu'une puissance commune les tienne tous en respect, nous pourrions tout aussi bien supposer que le genre humain ferait de même; ainsi, il n'y aurait ni un quelconque gouvernement civil, ni aucun État, et il n'y en aurait pas besoin, parce qu'il y aurait la paix sans sujétion» (*Ibidem*, chap. 17, p. 282).

⁵³ *Ibidem*, chap. 17, p. 282.

⁵⁴ *Ibidem*, chap. 17, p. 283.

forces et des facultés de chacun pour en assurer la paix, la défense et la validité de la convention⁵⁵. Or, une telle puissance n'existe pas avant l'établissement de l'État. Chez Hobbes, le juste n'est plus imposé par la nature ou par Dieu, mais par l'État. La première fonction de l'État que Hobbes précise après avoir indiqué sa raison d'être, est de garantir la propriété: «là où il n'y a pas de puissance coercitive établie, c'est-à-dire là où il n'y a pas de l'État, il n'y a pas de propriété, tout un chacun ayant un droit sur toutes choses»⁵⁶. En effet, la nature de la justice commence simultanément avec la propriété, et les deux ne sont possibles que par la conformation aux conventions valides.

Mais comment trouver une puissance qui peut garantir l'effectivité de la réciprocité prescrite par les lois de nature et qui est la condition de la préservation de la vie de chaque individu? De plus, cette garantie doit assurer la paix, la propriété et la défense de tout danger extérieur et son institution ne résulte par une simple concorde ou par le consentement de plusieurs volontés: «c'est plus que le consentement ou la concorde; il s'agit d'une *unité réelle de tous en une seule et même personne*»⁵⁷. L'unité est le résultat de la transformation d'une multitude des personnes naturelles dans une seule personne civile.

8. La représentation politique

La transformation d'une multiplicité d'hommes en conflit en une communauté civile consiste dans la fondation d'une personne civile douée d'une volonté qui soit celle de tous et qui puisse utiliser les forces de chacun pour assurer la paix et la défense communes. Chaque individu qui compose cette multiplicité est une personne naturelle douée d'une puissance et d'un droit qu'elle peut les régler selon sa propre volonté. Mais, l'instauration de la personne civile dans son unité politique et juridique, nécessite qu'elle possède un pouvoir et un droit réglés par une volonté politique commune. L'acte fondateur de la personne civile doit respecter quelques conditions⁵⁸ absolument constitutives. Tout d'abord, il lui revient de faire possible cette personnification par l'unification effective et à la fois réelle des puissances et des droits des personnes naturelles qui la composent. Cependant, il faut rendre compte aussi des droits et des pouvoirs que la personne civile en rejoint afin d'unifier la multitude et par rapport aux individus qui la composent. De plus, dans son unité, la personne civile doit respecter une volonté unique, sans qu'elle transgresse les droits inaliénables de l'homme.

Quant à la première condition, elle est d'emblé accompagnée par une difficulté: comment est ce qu'il est possible penser l'unification quand il est impossible pour l'individu de transférer sa propre force à autrui? C'est pour cela

⁵⁵ *Ibidem*, chap. 15, p. 249.

⁵⁶ *Ibidem*, chap. 15, p. 249.

⁵⁷ *Ibidem*, chap. 17, p. 288.

⁵⁸ Cf. Jaume, Jean, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, P.U.F., 1986.

que l'acte fondateur de l'État doit avoir premièrement un caractère juridique⁵⁹ et vient s'établir entre personnes. En effet, les personnes naturelles composent une personne civile autorisée dans les conditions d'un acte fondateur qui est le contrat social.

Pour la constitution de l'autorisation Hobbes comble le concept de reconnaissance avec un contenu explicitement juridique, de tel façon que reconnaître pour les siennes les actions de quelqu'un d'autre signifie lui donner l'autorité ou le droit d'accomplir des actions engageantes. Mais comment reconnaître comme les siennes les actions et les droits qu'on a convenu de les donner à un autre qui nous représente au nom de cette donation? Est-ce que cela ne ressemble plutôt à une contradiction? La réponse est négative si on fait une différence capitale entre ce que signifie l'action d'autoriser comme auteur un représentant en lui transférant les droits qu'on avait par nature et ce que suppose un simple transfert de propriété.

En conclusion, se reconnaître dans les actions de quelqu'un signifie le fait qu'on a donné à celui-là le droit d'effectuer des actions qui nous nous concernent⁶⁰. Du point de vue politique, précise Zarka⁶¹, cette théorie montre comment il est possible que le droit civil ne supprime pas le droit naturel que les individus ont sur eux-mêmes, mais se fonde sur lui. Néanmoins, la fonction du droit civil est d'empêcher le droit naturel de glisser envers sa contradiction constitutive. Par le pacte social les individus tombent d'accord les uns avec les autres pour autoriser les actions du souverain: «j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonne ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un État, en latin *Civitas*»⁶². Une telle définition exclut la possibilité de tout représenté de résilier la convention une fois établie. Par ailleurs, la convention sociale a un caractère spécifique et toutefois singulier: elle désigne le juge suprême par l'autorisation duquel les individus passent irrémédiablement de l'état de nature à la communauté civile⁶³. Le souverain est le seul à décider ce qu'il est juste et injuste ou ce qu'il est nécessaire

⁵⁹ Il faut préciser que les intentions de Hobbes ne visent point la construction d'une théorie sur le domaine de la science juridique. Son propos n'est pas celui d'un juriste, mais d'un philosophe, tel comme le précise lui-même, au début du chapitre sur les lois civiles: «mon dessein n'étant pas de montrer ce qu'est la loi ici où là, mais ce qu'est la loi, comme Platon, Cicéron et plusieurs autres l'ont fait sans pour autant faire profession d'étudier la loi» Cf. *Léviathan*, éd. citée, chap. 26, p. 405). De plus, en parlant de la fusion de la politique et de la philosophie du droit chez Hobbes, Michel Villey en fait une observation surprenante: «Je ne crois pas, à la vérité, qu'il fut un juriste; il me semble n'avoir connu le droit romain que de seconde main, à la façon des humanistes, plus par les auteurs littéraires ou l'intermédiaire des traités systématiques des modernes, que par la fréquentation directe des textes romains ou de la glose». En dépit de cela, le même auteur précise que la théorie du contrat social est fondée par des définitions précises du point de vue technique, du contrat, du pacte, du transfert des droits. (Villey, Michel, *La formation de la pensée politique moderne*, éd. citée, p. 648).

⁶⁰ Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 124.

⁶¹ Cf. Zarka, Charles-Yves, *Hobbes et la pensée politique moderne*, éd. citée, p. 196.

⁶² Cf. Hobbes, Thomas, *Léviathan*, éd. citée, chap. 17, p. 288.

⁶³ Cf. Zarka, Charles-Yves, *Hobbes et la pensée politique moderne*, éd. citée, p. 196.

à faire pour la paix et la défense des individus assujettis. Et toujours le souverain est chargé à garantir que l'État sera maintenu au nom de la paix entre les personnes civiles qui lui obéissent. Mais, qu'est ce qui garantit que ces personnes civiles lui obéissent pour toujours ? Autrement dit, qu'est ce que fait que la représentation politique ne soit pas contestée ou, pire, annulée par ses instituteurs ? La réponse nous porte à l'*Introduction* du traité qui débutait sous l'impératif *nosce te ipsum*. Or chez Hobbes ce qu'il y a à connaître c'est précisément ce concept de la représentation mentale, qui assure le fonctionnement de la représentation politique.

9. Conclusion

Par rapport à la morale du *Léviathan* le corollaire de l'impératif vient souligner une évidence apodictique: si on connaît vraiment nous-même, alors on comprend que le grand *Léviathan* est nécessaire. Tout l'univers humain est construit de telle façon que l'homme n'ait alternative à l'existence de l'État. L'entière hypothèse qui précède la théorie de l'institution de l'État est si contraignante qu'une question comme celle du début du livre⁶⁴ de Nozick serait inutile. Le philosophe américain demande que si l'État n'avait pas existé, alors son invention ait été nécessaire? Les conditions que Hobbes propose pour fonder l'État sont aussi restrictives que la solution qui reste à l'individu pour sauvegarder sa vie et pour garder ses propriétés est nécessairement et exclusivement l'État. En effet, la nature de l'individu contient le germe de son autodestruction et aussi la condition salvatrice. C'est à cause de cela que tout individu doit connaître tout d'abord, soi même pour qu'il voie que la chose la plus dangereuse se trouve précisément dans sa nature constitutive. Bref, l'homme n'est pas seulement la matière et l'artisan du *Léviathan*, mais il est aussi le porteur de sa plus profonde condition fondatrice à savoir la représentation mentale. Notre thèse est que la représentation mentale est la cause première et immanente de la représentation politique. Par ailleurs, le point zéro de la formation de l'État n'est pas l'état de nature, mais la représentation.

La première forme de la représentation semblerait strictement de nature apolitique. Mais les représentations des objets visées du point de vue épistémologique, engendrent des passions constantes qui, finalement, nécessitent un ordre politique pour les apprivoiser. En effet, les deux aspects de la vie, la connaissance et le politique, partagent les mêmes passions fondatrices. Le langage assure le rapport des passions avec les représentations des corps. Cela veut dire qu'il est impossible avoir des passions sans objet. Autrement dit, entre les passions et les représentations il y a un rapport d'interdépendance: toute représentation de l'individu est possible grâce aux passions qui coordonnent son orientation envers ou contre l'objet représenté.

Mais comme le monde de chaque individu n'est point indépendant du monde de tout autre, son modalité de s'en rapporter le porte inéluctablement vers une interaction qui portera à la «miserable» condition de l'état de nature. Parce

⁶⁴ Cf. Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

que, chez Hobbes, le fondement de la relation interhumaine est la ressemblance des individus par leur nature et parce que la ressemblance est constituée par analogie et, réciproquement, cette analogie fonde la similitude des passions, les individus arrivent à se reconnaître eux-mêmes dans l'autrui, qui est leur *alter ego*. En conséquence, la présence d'autrui le consacre comme compétiteur aux mêmes objets du désir. De plus, à la nature compétitive de chaque individu s'ajoute encore un principe qui dynamite son champ relationnel et le porte vers le conflit: l'égalité. L'individu est conscient que l'autre désire les mêmes choses que soi-même et il est capable de le reconnaître aussi comme son égal.

Bref, la vie relationnelle tombe plutôt sous les auspices du conflit, que de la concorde, grâce aux représentations et aux passions. L'homme n'a pas seulement la capacité de désirer les objets représentés, mais il est aussi libre pour les approprier. Ainsi elle vient combler l'imagination au moins des deux individus qui sont différents, mais qui ont des options parfaitement analogiques d'action. Du point de vue de la possibilité d'action déterminée par les droits de nature, le comportement de tout autre individu est parfaitement prévisible par rapport avec celui de moi-même: les autres sont une multiplicité d'*alter ego*. Ils ont les mêmes représentations que moi ou, autrement dit, on trouve chez autres les mêmes représentations que chez nous-mêmes. Donc les mêmes représentations se trouvent redoublées dans chaque individu. Subséquemment, l'objet de la seconde loi de nature est la réciprocité constituée par l'assent de la représentation du comportement de l'autre. L'abandon du droit suppose le renoncement à la liberté de laquelle on disposait naturellement pour empêcher la puissance que l'autre a par son droit de nature de s'en approprier la même chose que celle qu'on veut. En conclusion, le transfert de droit nécessite une déclaration pour signifier par des mots ou des actions son effectivité. On constate encore une fois, qu'au-delà d'un fondement déjà précisé on retrouve un autre, plus profond qui est précisément la représentation redoublée. En effet, le contrat social est la conséquence de ce redoublement.

On conclut ce démarche avec une observation de Foucault: en effet, «la nature humains se loge dans ce mince débordement de la représentation qui lui permet de se représenter (toute la nature humaine est là: juste assez à l'extérieur de la représentation pour qu'elle se présente à nouveau dans l'espace blanc qui sépare la présence de la représentation et le «re» de sa répétition)»⁶⁵.

⁶⁵ Cf. Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, chap. III, p. 85.

LE PROBLEME DE DIMENSION PSYCHOLOGIQUE DE LA REPRESENTATION DE LA FANTAISIE CHEZ FRANZ BRENTANO

ION TĂNĂSESCU*

ABSTRACT. *The Problem of Psychological Dimension of the representation of Phantasia by Franz Brentano.* The paper approaches the psychological aspects of the concept of phantasia in Franz Brentano's lecture *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik*, taught in 1885/86. Our study establishes that, in spite of the title, Brentano's analysis of phantasia does not merely concern the aesthetic meaning of this representation, but it is instead a preliminary approach for the aesthetic discussion.

Keywords: phantasia, aesthetics, Brentano, psychology.

Brentano a traité le phénomène psychique de la fantaisie dans le cadre d'un cours tenu entre 1885-86, intitulé *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik (Questions choisies de psychologie et d'esthétique)*¹. Aujourd'hui nous avons à la disposition deux versions mentuées de ce cours, la première, plus courte, en traite plus minutieusement la question de la définition de l'esthétique², la seconde, considérablement plus ample et plus riche du point de vue du contenu, constitue le fondement du texte du cours publié, qui était partiellement édité en 1959 dans un volume intitulé par l'éditrice Franziska Mayer-Hillebrand, *Grundzüge*

* *Romanian Academy, Institute of Philosophy and Psychology, ion_tanasescu@yahoo.com*

¹ Franz Brentano, *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik (GÄ) (Questions choisies de la psychologie et l'esthétique)*, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Hamburg, F. Meiner, 1988. Le cours s'inscrit dans la deuxième période de la création brentanienne, période qui s'étend, en grand, entre 1874 et 1904 et dans laquelle le penseur accepte que non seulement les choses réelle, mais aussi celles pensée existent et peuvent être représentées. Des 1904 Brentano procédera à une nouvelle étape de sa réflexion, l'étape *réiste*, quand il appuyera que seulement les choses existent peuvent être représentées (sur la division en périodes de la pensée brentanienne voir, par exemple, M., Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Alber, 2001, pp. 265 sqq.). Au près de cette édition je ferai citations sous la sigle Ps 78/2c des fragments de la variante dactylographié de la version plus longue du cours, des fragments qui ont été publiés dans une forme modifiée dans l'édition évoqué ci-dessus. Je remercie à monsieur Thomas Binder de „Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie” de Graz pour le consentement de photocopier certaines, malheureusement toujours trop moins, fragments de ces de ce cours.

² Cette version a été utilisée par l'éditrice surtout pour la composition de la partie introductive du texte publié du cours (GÄ p. 225).

*der Ästhetik*³. En grand, l'ensemble des problèmes concernant le cours consiste dans la présentation, dans une première partie, de la conception esthétique de Brentano, présentation continué par une analyse détaillé de la manière dans laquelle la conscience comune et celle philosophique ont conçu le terme „fantaisie”. En ce qui concerne la vision de Brentano sur l'esthétique, cette a été analysée d'une manière édifiante dans la littérature spécialisée⁴, raison pour laquelle je ne l'entame pas ici, en disant seulement que, pour Brentano, l'esthétique représente, de même que la logique et l'éthique, une discipline pratique qui s'appuie sur la psychologie, en trouvant sa raison d'être dans „nous enseigne à ressentir le beau et le non beau avec un goût juste ou correct (*mit richtigem Geschmack*) [...], et nous donne des indications pour le produire[...]”⁵. En revanche, en ce qui concerne la question de la représentation de la fantaisie en general et celle de la représentation impropre de la fantaisie en particulier, je crois que dans la littérature spécialisée n'a pas été encore saisi le sens des analyses consacré par Brentano à ce thème dans le cours mentionné. Parmi les thèses introduites dans la circulation dans la littérature spécialisée je m'arrête particulièrement à deux dans les pages suivantes. La première consiste dans l'affirmation que Brentano propose dans les cours évoqués une analyse de la représentation de la fantaisie qui est relevante directement pour le rôle de la fantaisie dans la création des oeuvres artistiques⁶. Cette thèse s'appuie, à travers les autres, sur le titre du cours, sur les analyses consacré par Brentano dans la première partie à l'ensemble des problèmes concernant l'esthétique, et également sur l'affirmation que la représentation de la fantaisie est très importante pour la création artistique⁷. La deuxième thèse appuie que le terme de représentation de la fantaisie, comme cet est élaboré dans ce cours, n'est pas du tout précis⁸.

A l'égard de cetttes thèses je me propose argumenter les idées suivantes:

1. Le concept de représentation de la fantaisie en général et celui de représentation impropre de la fantaisie particulièrement selon l'analyse réalisée dans les cours des année 1885-86 *ne sont pas pensées en premier lieu pour éclaircir la*

³ Le texte du manuscrit a été abrégé et modifié de sorte que la terminologie être conforme à la conception *réiste* tardive de Brentano. Le texte imprimé constitue la première pièce du volume, fragment qui, de paire avec le texte „Das Genie”, compose la première section du volume intitulé par l'éditrice „*Begriffsbestimmung der Ästhetik. Die Bedingungen für die Entstehung von Kunstwerken. Das Genie*”; sur la composition du volume et sur les modifications effectuées par l'éditrice, voir l'introduction et les notes de l'éditrice (*GÄ*, pp. IX-XV et 225-236, et J.-C. Gens, „L'esthétique brentanienne comme science normative“, dans *Studia Phaenomenologica*, 1-2 / 2004, p. 32 sq.)

⁴ Cf. en plus des sources indiquées dans la note antérieure Allesch, G. Ch., „Das Schöne als Gegenstand seelischer Intentionalität. Zu Brentanos deskriptiver Ästhetik und ihren problemgeschichtlichen Hintergründen“ dans *Brentano Studien*, Bd. 2 (1989), pp. 131-139, et R. Haller, „Bemerkungen zu Brentanos Ästhetik“, dans *Brentano Studien V* (1994), pp. 177-186.

⁵ *GÄ*, p. 5 trad. J.-C. Gens, dans J.-C. Gens, *loc. cit.*, p.34.

⁶ Cf. par exemple le commentaire de l'éditrice dans *GÄ*, p. XII sq. et surtout 235 sq.

⁷ *GÄ*, pp. 36, 40.

⁸ Cf. par exemple Allesch, *loc. cit.*, p. 135.

fonction de la fantaisie dans la création des oeuvres artistiques, mais pour expliquer le spécifique de la représentation de la fantaisie en rapport avec la représentation perceptive selon sa fonction dans la vie psychique de l'homme commun, et non dans le processus créateur de l'artiste, soit il médiocre ou génial. Autrement dit, par le terme de représentation de la fantaisie Brentano ne vise pas dans le cours des années 1885-86 la fantaisie créatrice artistique, mais la représentation de la fantaisie envisagée comme phénomène psychique habituel, phénomène qui, pour être étudié, inclusivement dans la perspective des potentialités artistiques, doit être distingué en premier lieu de autres phénomènes à lesquels peut être confondu, dans ce cas-ci, de phénomène de la représentation perceptive. Le fait que dans l'analyse voué à la fantaisie, la relation avec la dimension créatrice dans le plan de l'art surgit seulement dans quelque épisodes, pendant que la représentation des phénomènes psychiques étrangers et des propres phénomènes psychiques passés ou prochaines acquièrent le rôle d'exemples paradigmatiques, m'apparaît extrêmement relevant pour l'enjeu psychologique, et non esthétique de l'analyse⁹. Néanmoins, les deux aspects ne sont sans aucune liaison l'un à l'autre, parce que l'analyse de la représentation de la fantaisie qu'on peut trouver dans le cours peut être envisagée comme un état au travers duquel se prépare l'analyse du rôle de la fantaisie dans la création artistique, mais sans se confondre avec celle là.

(2) En ce qui concerne la deuxième thèse, je crois que malgré l'indiscutable l'aspect confus du terme de représentation impropre de la fantaisie, le texte du Brentano met à notre disposition des traces pour établir avec un convenable degré de transparence (a) quelle est la direction dans laquelle Brentano conçoit ce concept, (b) quelles caractéristiques essentielles y sont spécifiques et (c) auxquelles phénomènes est ce ci applicable.

De suite j'apporterai des arguments pour les deux thèses en commençant avec la structure de l'analyse brentannienne des représentations de la fantaisie. Mon point de vue c'est que ces thèses sont essentiellement impliquées dans les éléments qui composent cette structure et en peuvent être mise dans la lumière par une lecture intéressé spécialement par celles affirmations dans lesquelles Brentano évalue les résultats de l'analyse déjà gagnés par rapport avec la tâche de clarifier le sens du terme „fantaisie” et d'établir si les phénomènes envisagées habituellement

⁹ D'ailleurs, le terme de représentation impropre de la fantaisie est utilisé seulement dans les cours et dans un texte sur la relation des représentations, mais non dans les autres textes du volume, des textes dans lesquels Brentano entame d'un façon explicite le rôle de la fantaisie créatrice de l'artiste. Ce chose pourrait donner à penser pour les interprètes ou pour l'éditrice, dont index dénote avec clarté la limitation de l'usage du terme en discussion seulement aux cours de 1885/86 et au texte sur la relation des représentations (GÄ, pp. 168 sq. et 256 sq.). En fait, si on compare les analyses du cours avec les analyses consacré à la fantaisie de l'artiste dans autres textes du volume, on peut remarquer qu'il s'agit d'une différence thématique entre les cours et ces textes, en provenance du fait que dans le cours la fantaisie est analysée en principal comme l'acte psychique dans une acception commune, et non comme activité créatrice, comme dans le cas de texte „Das Genie” (Le Génie) dans GÄ, pp. 88 – 123, 199-216.

comme subordonné à ce terme sont apparentées l'un à l'autre et constituent réellement une classe omogène ou non¹⁰. Ces moments sont les suivantes: (1) l'inventaire le plus exhaustif possible des phénomènes considérées par la conscience commune comme des phénomènes de la fantaisie et, étroitement liées par celles-ci, les acceptions dans lesquelles en utilise le terme (§ 35-37); (2) l'analyse de l'essence des conceptions de ses précurseurs sur *la représentation de la fantaisie dans la relation avec la représentation perceptive* aussi de la perspective des acceptions dans lesquelles ils ont utilisé le terme, que de la perspective des phénomènes auxquels ils l'ont appliqué (§ 38-48); (3) l'investigation des résultats obtenues aux premières deux points en vue (a) d'apprendre si on peut établir une détermination conceptuelle commune pour le mode habituel, et aussi pour le mode philosophique traditionnel de l'utilisation du terme (§ 49-50, 58.1); (b) d'établir une détermination de contenu qui, malgré l'apparenté entre la représentation de la fantaisie et celle perceptive, nous permettrait distinguer avec clarté entre les deux et qui, dans le même temps, soit réellement en accord avec la nature des phénomènes de la fantaisie dans la manière d'être expliquée par la psychologie empirique brentannienne, psychologie édifié sur la base de la distinction entre l'évidence de la perception intérieure et la non-évidence ou le caractère décevant de la perception extérieure (§ 51-54, 56-57, 59.γ); (c) d'évaluer en fonction du concept de représentation impropre de la fantaisie ainsi obtenu l'usage commun et l'usage philosophique du terme (§ 54-55, 58.2-3), et (d) d'établir si ce concept est ou non applicable pour toutes les sous-classes de représentation de la fantaisie et, au cas d'avoir à faire avec un réponse négatif, d'établir la signification du ce réponse par rapport avec la tâche de clarification du terme (§ 59)¹¹.

Dans les lignes suivantes je ferai référence au premier et au dernier point parce que ceux sont particulièrement reléventes pour clarifier la conception brentannienne sur la représentation de la fantaisie. Mais en préalable en vaut la peine d'observer que Brentano n'analyse pas la fantaisie dans l'acception d'*aptitude inné (Anlage)* d'imaginer quelque chose, mais la fantaisie comme *manifestation (Betätigung)*¹². Par rapport avec cette dernière acception il fait puis la distinction entre deux sous-classes, à savoir (a) la fantaisie entendue comme „*représentation assumé passivement*” (*pasiv aufgenommene Vorstellung*)¹³ et (b) la fantaisie comme activité (*Tätigkeit*) dans le sens propre du mot¹⁴. Rélevantes pour une telle activité sont les situations désignées par le terme „*Hineinphantasieren*” qui peut être traduit soit comme „transposition imaginaire dans ...”, soit par l'expression „contemplation créatrice de ...”, comme, par exemple, alors quand, trouvées devant unui peinture, nous imaginerions comment il serait si l'artist ajouterait une

¹⁰ GÄ, pp. 40-42, 45 sq., 68 sq., 72, 76 et 83-87.

¹¹ GÄ, pp. 41-42, 45, 68-69, 72, 76, 83-87.

¹² GÄ, pp. 43-45.

¹³ GÄ, p. 44.

¹⁴ *Loc. cit.*

certaine couleur à une certaine forme ou s'il exposerait une autre figure dans sa composition¹⁵. Comme on peut remarquer, selon ces exemples l'activité consiste dans la *modification imaginaire voulue* d'une configuration sensible donnée grâce à la situation qu'on s'y ajoute quelque chose (tout comme il serait possible y supprimer quelque chose). Si on considère ce trait comme la détermination qui discerne fondamentalement entre la fantaisie comme activité dans le sens propre et les représentations de la fantaisie assumées passivement, alors on aboutit à la conclusion que, pour Brentano, ces dernières représentations ne sont pas de telles activités de modification imaginaire voulue de quelque chose, mais des actes qui imitent fidèlement les contenus des perceptions associées. A la différence de cas cité de la fantaisie comme activité, celles-ci ne modifient pas le contenu perceptif volontairement. C'est la raison pour laquelle on peut dire que pour Brentano les représentations assumées passivement de la fantaisie avec lesquelles opère la conscience commune se définissent essentiellement par le *rapporment à la représentation perceptive* et surgissent reproductions passives du contenu perçu. Aussi, en vaut la peine de souligner que cette perspective d'aborder le phénomène mise en lumière par l'analyse de l'usage commun du terme c'est aussi la perspective fondamentale dans laquelle Brentano attaque le problème.

Maintenant pour revenir au premier point qui poinçonne l'approche brentanien du phénomène en discussion, en vaut la peine de remarquer que la systématisation brentanienne des acceptions dans lesquelles la conscience commune utilise le terme „fantaisie” peut être considérée comme tentative d'établir et inventaire de la base descriptif du phénomène à étudier. De mon point de vue l'idée fondamentale de son analyse peut être reconstruite dans le sens que pour l'homme commun les représentations de la fantaisie *commencent là où s'arrêtent les représentations perceptives*. Et parce que, pour Brentano, l'entière monde des phénomènes se divise dans la classe des phénomènes physiques, objet de la perception extérieure, et la classe des phénomènes psychiques, objet de la perception intérieure¹⁶, cette division s'instituera comme base de la classification des représentations assumées passivement de la fantaisie constituées par rapport à celles-ci. Par conséquent, ces représentations se diviseront en (1) représentations de la fantaisie assumées passivement constituées en rapport avec la perception extérieure et en (2) représentations de la fantaisie assumées passivement constituées en rapport avec la perception intérieure. Avant de présenter les détails de cette classification notons une différence importante entre la vision commune et la vision de Brentano sur les actes de la perception. Pendant que la conscience commune accorde peu d'attention à la perception intérieure et se focalise spontanément sur la perception extérieure, laquelle en considère dès le début comme perception vraie,

¹⁵ GÄ, pp. 44-45.

¹⁶ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, Nachdruck Bd. 1, (PsI). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Hamburg, F. Meiner, p.109.

Brentano envisage que la perception extérieure n'est pas une perception dans le vrai sens du mot¹⁷ parce que s'en trompe souvent en ce qui concerne les objets vers lesquels est orientée (les phénomènes physiques), en contrepoint, de ce raison-ci, avec la perception intérieure envisagée comme la seule perception authentique. La raison de ce décision théorique consiste dans le fait que pour lui la perception intérieure c'est la seule perception qui ne se trompe pas et qui expose ses objets (les phénomènes psychiques) telles quelles sont en fait¹⁸.

Pour revenir à la question de la division de deux classes, je commencerai avec la classe des représentations de la fantaisie de la perception intérieure, classe dans le cadre de laquelle la conscience commune distingue, après Brentano, deux sous-classes: (2a) la représentation des phénomènes psychiques étrangères, phénomènes qui, en principe, ne peuvent pas être données à notre perception intérieure, et (2b) représentation des propres phénomènes psychiques en tant que passé ou à venir (par exemple, le fait de m'imaginer comment il serait s'accomplir dans l'avenir proche ou éloigné une aspiration quelconque, ou le fait que je me souviens désirait ou demandait quelque chose)¹⁹.

En ce qui concerne les représentations de la fantaisie de la perception extérieure, celles sont visiblement les plus importantes pour la conscience commune, raison pour laquelle Brentano affirme en fait que, pour le profane, les représentations de la fantaisie dans le sens le plus propre du mot sont celles qui se ressemblent à la perception extérieure et qui ont un caractère hallucinant²⁰. Sur la base du texte de Brentano on peut discerner les sous-classes suivantes: (1a) représentations de la fantaisie constituées par rapport avec les représentations perceptives; ces représentations peuvent être plus loin divisées en fonction de la nature de représentation perceptive qui en constitue la base: par exemple des représentations de la fantaisie de nature visuelle, auditive, tactile etc; (1b) hallucinations et représentations vécues dans l'état de fièvre; (1c) les images conservées dans la mémoire après l'écartement de l'objet (*Nachbilder*)²¹; (1d) les rêves; (1f) représentations des phénomènes physiques en tant que passés ou à

¹⁷ En allemande „percevoir” on dit „wahrnehmen”, donc „prendre <quelque chose comme> vrai”.

¹⁸ *GÄ*, pp. 72-76. Cette vision sur la perception intérieure et extérieure, en connexion avec la perspective fondamentale de l'analyse de la représentation de la fantaisie par rapport avec celle perceptive incitera Brentano à se demander s'il serait nécessaire reformuler aussi le terme de représentation de la fantaisie en fonction de cette vision, la seule vraie après lui, sur la nature de phénomènes perceptives. Une telle reformulation menerait peut être à l'idée que les représentations de la fantaisie de la perception intérieure sont les seules représentations dans le vrai sens du mot. Par dommage, Brentano seulement formule la question, mais sans l'entamer.

¹⁹ *GÄ*, p. 44.

²⁰ *GÄ*, p. 45.

²¹ C'est le cas, par exemple, quand, après on a regardé intensément la flamme d'une chierge, nous aboutissons, pour quelques instants, garder son image vif en souvenir. Brentano considère qu'il s'agit d'un cas qui ne fait pas l'attention de la conscience commune et à l'égard duquel, en tout cas, le sens commun ne sait pas quelle attitude adopter. (cf. *GÄ*, p. 43).

venir²². Entre toutes ces sous-classes, Brentano s'en occupe plus détaillé par la première, caractérisée, presque tautologique, comme sous-classe des représentations de la fantaisie qui, bien qu'apparentées avec les représentations perceptives, sont pourtant distinguées par celles-là. Bref, après Brentano la conscience commune distingue ces deux types de représentations sur la base de deux notes fondamentales, l'une de nature génétique, l'autre de nature descriptive²³. De point de vue génétique, la différence entre les représentations perceptives et celles de la fantaisie consiste dans le fait que pendant que la naissance des sensations est dûe aux actions des stimulents extérieurs sur les organes de sens, les représentations de la fantaisie ici commenté, malgré leur caractère intuitif par lequel s'en rapproche par la sensation, ne s'en trouve dans une telle corrélation causale avec la stimulation des organes de sens²⁴. La différence descriptive entre les deux, fait référence à l'intensité du contenu représenté et en vise le fait que, pour le sens commun, la représentation de la fantaisie possède un contenu moins intense que la représentation perceptive correspondante²⁵. Comme j'avais déjà dit, dans tous ces cas nous n'avons pas à faire avec des modifications imaginaires du phénomène perçu, parce que cette condition a été exclue dès le début comme une qui tient de la fantaisie comme activité en sens propre, mais avec des représentations de la fantaisie constituées par la reproduction passive du contenu des représentations perceptives²⁶.

En syntétisant le moyen par lequel la conscience commune se rapporte au „fantaisie”, Brentano considère que dans la perspective de l'homme commun la représentation de la fantaisie c'est une qui se ressemble d'une manière essentielle avec la représentation perceptive, et que leur principale trait commune consiste dans leur caractère *concret, intuitif*²⁷. Le problème soulevé pour lui par la classification exposé ci-dessus c'est si les phénomènes réunies dans son cadre sont réellement apparentées les une à les autre et si ceux-ci forment une classe naturelle ou si éventuellement – et c'est ça la position de Brentano – la classification mentionnée met ensemble des phénomènes qui n'ont pas, au fond, la même nature et qui ne se ressemble que d'une manière *superficielle* avec les phénomènes de la représentation perceptive.

²² Je me souviens, par exemple, combien fort a tonné quand j'étais avec le tente à la montagne il y a deux ans et je projète cette expérience dans l'avenir, en tenant compte par la possibilité de la répétition du phénomène rappelé, pour décider si j'irai ou non là encore une fois. On peut trouver la classification ici présentée, dans *GA*, pp. 43-44.

²³ Le côté génétique vise la genèse des phénomènes, celle descriptive vise leurs traits intrinsèques, des traits qui peuvent être saisis et exprimées indépendamment de la genèse des phénomènes respectives. (cf. Franz Brentano, *Deskriptive Psychologie*. Hrsg. und eingeleitet von R. M. Chisholm und W. Baumgartner. Hamburg, Meiner, 1980, pp. 1-10.

²⁴ *GA*, p. 43.

²⁵ *Loc. cit.*; la couleur imaginé par exemple, sera représentée moins intensément, plus pâle, que la couleur actuellement sensée.

²⁶ Cette remarque concorde d'ailleurs bien avec l'idée qu'elle n'a pas un contenu moins intense que la représentation perceptive de l'objet.

²⁷ *GA*, p. 45.

Cet inventaire descriptif des sens dans lesquels la conscience commune utilise le terme „fantaisie” permette au Brentano détacher quelques critères essentielles pour l’analyse du façon d’utiliser le terme à travers l’histoire de la philosophie et de la psychologie (le second point de l’analyse mentionnée ci-dessus). Parmi les critères énoncés, il fera référence surtout au fait que si les prédécesseurs ont définissent d’une manière univoque ou equivoque le termen „fantaisie”, s’il ont pris en considération l’entière classe des phénomènes énoncés ou seulement une partie de celle-ci et si leur analyse a été conduite par la perspective génétique, donc par la perspective des conditions de la réalisation des phénomènes, ou, au contraire, en perspective descriptive, donc de la perspective des notes intrinsèques aux phénomènes recherchés. Ce n’est pas le moment d’une présentation détaillée de l’analyse consacré par lui à l’histoire du problème, analyse qui occupe, en fait, la plus parte de l’exposé consacrée à la représentation de la fantaisie²⁸. Il est important de souligner que au parcours de l’entière analyse, la représentation de la fantaisie est entamée de la perspective de la place occupé par celle-ci dans le cadre des classifications des phénomènes psychiques mises à sa disposition par les prédécesseurs et que le spécifique de cette place est invariablement établi *par rapport avec les phénomènes perceptives*. Les nommes invoqués sont les suivantes: pour l’antiquité et le moyen âge, Aristote et Thomas d’Aquino, pour l’époque moderne l’empirisme anglais et auteurs comme James et J. St. Mill, Hamilton et Bain, et pour l’espace allemand Herbart, Lotze, Johannes Müller, Fechner et Wund, avec l’omission complète (très relevante pour l’orientation de sa pensée) de Kant et de l’idéalisme allemand. Le résultat auquel arrive Brentano au but de l’analyse de la conception des se prédécesseurs c’est le suivant: *„La représentation de la fantaisie c’est une représentation apparentée avec la représentation perceptive, mais pourtant cette n’est pas une représentation perceptive.”*²⁹

Avant de présenter la position de Brentano à l’égard de cette thèse et la solution dont il l’a proposée à la question de la différence entre la représentation de la fantaisie et celle perceptive, il faut dire que ses analyses dans le cours évoqué n’ont tant le caractère d’une solution complète élaborée, mais, plutôt, d’une hypothèse composée autour d’une thèse centrale bien articulée, thèse dont la sphère de valabilité est toutefois limitée seulement à une parte de la classe des phénomènes envisagées par la conscience commune comme représentations de la fantaisie. L’idée fondamentale de cette thèse c’est que la différence entre la représentation impropre de la fantaisie et la représentation perceptive n’est pas une de genre de la relation intentionnelle (Lotze et, ajoutons nous, en le comparaisant avec ses élèves, Husserl)³⁰, ni une sorte de l’intensité du contenu représenté (les herbartiennes et Lotze)³¹, mais une qui concerne même *le contenu représenté*³².

²⁸ GÄ, pp. 45-68.

²⁹ GÄ, p. 72.

³⁰ GÄ, p. 80; concernant Husserl v. *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Hua Bd. XIX/I, pp. 377-389.

³¹ GÄ, pp. 78-79.

Pour éclaircir cette thèse, il faut dire dès le début que pour Brentano les représentations de la fantaisie se situent entre la sensation et le concept et que, ainsi comme on verra ci-bas, les représentations impropres de la fantaisie sont constituées d'un moment conceptuel, abstrait, moment qui renvoie d'un façon essentiel à un contenu intuitif, auquel en se rapportant celles-là se constituent³³. La présence de ce moment conceptuel, présence complètement étrangère à la conception commune sur la fantaisie, de même que l'étroite liaison avec le moment sensible évoqué, le déterminera Brentano introduire la notion de la représentation impropre de la fantaisie en partant de la distinction entre les représentations intuitives et celles non intuitives. En partant de l'affirmation qu'une représentation est tant plus intuitive, que contienne des détails en plus sur l'objet représenté³⁴, on peut considérer que la représentation perceptive c'est la seule représentation dans le sens propre de l'objet, étant donné que seulement celle-là l'expose devant nous avec maximum de détails appuyés sur l'intuition directe de celui-ci. En comparaison avec celle-là, la représentation intuitive de la fantaisie est déjà plus pauvre en ce qui concerne le contenu intuitif, parce que d'habitude celle-ci restitue l'objet saisit d'une manière moins intense et moins fidèle que les sensations qui lui correspondent. En ce qui concerne les représentations non intuitives, celles-ci passent sur nombreux des détails qui individualisent le contenu des représentations intuitives pour se fixer sur celles traits qui sont envisagés comme significatifs en

³² *GÄ*, p. 82; j'ai utilisé ici le terme „contenu” (*Inhalt*), et non, comme le fait Mayer-Hillebrand dans sa édition, le terme „objet” (*Gegenstand*), parce que c'est l'expression utilisé par Brentano dans son texte. Secondement, l'élimination par l'éditrice du terme „contenu” et le remplacement par „objet” peut conduire vers la fausse idée que la différence entre la représentation perceptive et celle de la fantaisie n'est pas une différence relativement à leur contenu, *ainsi que envisage en fait Brentano*, mais une qui fait partie de l'objet dont celles-là se réfèrent. Or, ainsi que démontre la différence entre la représentation abstraite „ce carré rouge” et la représentation intuitive dans la fantaisie du même carré rouge que nous l'ont regardé quelques moments avant, ce n'est pas l'objet à lequel se réfèrent cetttes représentations qui est différent, mais le contenu, abstrait ou concret, des représentations relativement à celui-ci. C'est la raison pour laquelle, entendre effectivement la conception de Brentano sur la différence entre la représentation perceptive et celle de la fantaisie ainsi qu'elle est exposée dans le cours, le lecteur devra reprendre sa option terminologique initial et substituer le terme „*Gegenstand*” par „*Inhalt*” dans l'acception de „*immanentes Objekt*” (objet immanent) (cf., concernant ce remplacement *GÄ*, pp. 229, n. 36 și 234, n. 108). Aussi il faut ajouter ici que la variante édité du texte ne pêche pas à l'égard de l'original seulement par le fait que celui ci est abrégé par l'élimination des démonstrations à l'aide d'exemples et par l'extraction de l'essentiel des analyses consacrées à ses contemporains, mais aussi par le fait que la manière d'abrégé le texte et de le styliser propres à l'éditrice s'avère parfois inexacte justement en se rapportant aux fragments extrêmement significatives de son cours (cf. la note 46 infra). Cettes constatations suggèrent la nécessité d'une nouvelle éditions de ce cours, une édition qui le rende intégralement, moins les abrègements et les stylisations effectuées par l'éditrice.

³³ *GÄ*, pp. 87, 83.

³⁴ *GÄ*, p. 168. Brentano ne soutenait pas depuis la période où il a enseigné le cours, que, en fait, on ne peut se représenter rien d'un façon individualisé, mais seulement d'un façon plus ou moins déterminé.

rapport avec la fin théorique ou pratique poursuivi³⁵. Dans le cours, Brentano traite les représentations perceptives et celles non intuitives de sorte que mettre en évidence la continuité de leurs sphères et il caractérise la représentation perceptive comme représentation dans le sens propre dont le contenu est entièrement intuitif, pendant que les représentations non intuitives sont perçues comme représentations dont le contenu a un caractère plus ou moins non intuitif³⁶. Quelques exemples construites sur le fondement de son texte peuvent nous aider comprendre autant la différence en discussion, que sa relevance pour la problématique de la représentation impropre de la fantaisie. Un premier exemple consiste dans la pensée ou la représentation abstraite d'un carré³⁷. Bien que les éléments qui font partie de sa structure peuvent être connus par l'intuition d'un façon séparé, une telle illustration constitue le cas extrême d'une représentation complète non intuitive, parce que son contenu ne peut être jamais connu par l'intuition d'une manière sensible (on ne peut pas jamais représenter d'un façon intuitif un carré rond ou un carré). Dans un autre contexte, les phénomènes psychiques en discussion sont décrites comme représentations dont le contenu n'accepte pas une unité intuitive, mais seulement une attributive, réalisée par le fait que la propriété d'être rond est attribué à un objet qui a la propriété d'être carré³⁸. Après de cet exemple, éloquent pour le cas de représentations abstraites dont le contenu ne peut pas être exposé d'une manière intuitive, Brentano utilise dans son texte deux autres séries d'exemples qui nous permettent saisir clairement la passage de représentation perceptive à celle intuitive de la fantaisie et, plus loin, à la représentation abstraite et celle impropre de la fantaisie. Le premier exemple vise la différence entre *la vue* d'un carré rouge, *la représentation intuitive en fantaisie* du même carré, et, en fin

³⁵ Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil (LRU)*, Hrsg. und eingeleitet von F. Mayer-Hillebrand. Bern, Franke, 1956, pp. 65 sq. et 80 sqq.

³⁶ *GÄ*, p. 80. Dans une note au texte du cours, F. Mayer-Hillebrand nous envoie pour comprendre la distinction en discussion au texte du cours de logique enseigné par Brentano à l'Université de Vienne dans la même période. Selon ce cours, nous avons à faire à représentations impropres quand on ne dispose pas de représentations intuitives qui „soit conforme exactement à” l'objet visé. C'est le cas de la Divinité laquelle on ne peut pas avoir la intuition directement, mais la réfléchir par analogies assumées du domaine du monde créée. Aussi se présente les choses au cas de notion „illimité”, notion obtenue par l'extension continue au cadre d'une expérimentation mentale des limites physiques d'un espace déterminé perceptible visuel. En fin, c'est le même cas des notions ainsi que „million”, „billion”, notions dont la représentation concrète-intuitive comme ensemble des unités qui les constituent dépasse notre possibilités mentales (*LRU*, p. 64).

³⁷ *GÄ*, p. 80. Dans son ouvrage: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, (Wien, Hölder, 1894, p. 24) Twardowski fait la distinction entre le contenu de cette représentation et son objet, objet auquel se réfère ce contenu et auquel en reviennent les propriétés contradictoires qui composent le contenu de la représentation. En ce qui concerne Brentano, son analyse en vise premièrement le contenu de la représentation.

³⁸ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, (PsII). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Leipzig, F. Meiner, 1925, p. 146. Les représentations à unité attributive constitue la seule modalité dont nous pouvons représenter le contresens (cf. *LRU*, p. 65).

de compte, *sa représentation non intuitive, abstraite* par l'entremise de synthèse conceptuelle entre la notion „carré” et celle de „rouge”. Le second exemple fait référence à la distinction entre *le regard du visage d'un ami*, entre *la représentation intuitive de sa figure* dans le moment où il n'est pas présent, représentation plus ou moins fidèle en rapport avec l'original, en fin, entre *cettes deux représentations* et *sa représentation en sens impropre par l'entremise de son nom*. Le premier exemple de chaque série éclaircit le cas de la représentation intuitive-perceptive, les exemples situées en second lieu constituent des représentations intuitives de la fantaisie, des représentations qui illustrent bien, tant la conception commune, que la conception de nombreux philosophes sur le caractère intuitif du représentation de la fantaisie et sur sa serré parenté avec la représentation perceptive³⁹. C'est important à souligner que l'analyse de Brentano ne pose pas un accent séparé sur les représentations de la fantaisie de ce genre. Ce fait ne veut pas dire que la sous-classe des représentations intuitives de la fantaisie n'aurait pas de l'importance pour lui, au contraire, mais celle-ci illustre à ses yeux la conception commune sur *cettes représentations*. Or, cette conception, qu'il hantera la corriger dans un point essentiel, se sert d'une fausse notion de la perception— la perception extérieure comme perception vraie— et ne saisit pas le moment conceptuel de la représentation impropre de la fantaisie justement parce que cette conçoit la représentation de la fantaisie exclusivement sur le plan de son caractère intuitif.

En ce qui concerne les exemples situées sur la dernière position, celles constituent des représentations non intuitives pour les deux séries. La première c'est la représentation abstraite d'un objet, tandis que la seconde c'est un nom personnel, Brentano dit individuel, tous les deux traités par Brentano dans le cours de logique intitulé: „Des noms qui appellent *le même objet par l'intermédiaire d'une signification différente*”⁴⁰. Si nous les envisageons non dans la perspective logique, mais, pareil à Brentano même dans le cours, en perspective psychologique, alors, en tant que représentations non intuitives, *cettes* ne peuvent être utilisées pour saisir la dimension ou le moment conceptuel de la représentation impropre de la fantaisie. Comme on l'a déjà suggéré, ce moment est pensé par Brentano en étroit lien avec un autre moment de nature sensible, dénommé par lui „noyau intuitif” de la représentation impropre de la fantaisie et illustré par le second exemple de chaque série⁴¹. Grâce à cette remarque on peut anticiper déjà que *la représentation impropre de la fantaisie à Brentano a un caractère conceptuel et que celle-ci est obtenue sur la base d'un noyau intuitif*.

Grâce aux exemples tout à fait mentionnés on peut amener une clarification importante au sujet de la notion de représentation de la fantaisie à Brentano, notion

³⁹ De cette perspective les représentations de la fantaisie, de même que les représentations perceptives, sont des images sensibles de l'objet, à la différence que les représentations de la fantaisie sont moins intenses que celles perceptives (*GÄ*, p. 45-49 *et passim*).

⁴⁰ *LRU*, p. 65.

⁴¹ *GÄ*, p. 83.

qui a été entendue parfois surtout sur le plan de sa dimension abstraite⁴². Les exemples discutés relativisent ces affirmations au sens que, quoique Brentano considère la plupart de représentations de la fantaisie comme caractérisées par la présence d'un moment abstrait indiscutable, il ne généralise pas absolument ce moment. Le second exemple de chaque série montre que pour lui les représentations de la fantaisie peuvent relever aussi bien d'un caractère intuitif tout comme les représentations perceptives, dont la différence c'est soit que de l'intensité du contenu, soit que de fidélité et complétude de celui-ci en rapport avec l'original⁴³. Pourtant dans sa analyse il n'accorde pas beaucoup d'importance aux ces représentations justement puisqu'elles constituent le cas le plus souvent débattu de représentation de la fantaisie. Secondement, ces exemples en suggèrent que le moment *abstrait*, propre, après Brentano, à la représentation impropre de la fantaisie⁴⁴, ne doit pas être pensé en soi-même – s'il serait ainsi la représentation de la fantaisie devrait étudié au cadre d'un cours de logique, et non de l'un dédié à la psychologie et à l'esthétique – mais en serré liaison avec les moments *sensibles* propres aux les autres deux représentations lui antérieures et que, du moins pour le premier cas, ce moment abstrait ne fait que transposer dans le plan conceptuel le moment sensible respectif⁴⁵.

Par la suite j'essayerai établir plus exactement le rapport entre intuitif et abstrait au cas des représentations impropres de la fantaisie fondé en deux textes de Brentano. Le premier, la transcription dactylographiée du manuscrit du cours, transcription effectué entre guerres à l' „Archive Brentano” de Prague, le second, le texte publié en volume, texte qui représente une adaptation du manuscrit transcrit. Le texte du manuscrit voué à cette problème c'est le suivant: „35. Par conséquent nous déclarons: différentes [les représentations de la fantaisie et celles perceptives] selon le contenu. Objection: «Mais, s'il est un autre contenu, c'est [alors] autre chose représenté?- Mais il semble que c'est le même [chose] [représenté]!» Réponse: «Oui, oui, c'est autre chose représenté, mais non au sens *impropre* [car au sens impropre c'est représenté le même chose]». Le concept de représentation impropre ... 36. Utilisons [maintenant ce concept]. J'affirmais que les deux n'ont pas le même contenu au surplus du sens impropre [de l'expression]. Mais ce (le contenu c'est nous qui précisons, I. T.) *est lié conceptuel par le phénomène respectif* à autres moments. Les représentations substitut. Toutefois ce chose peut survenir moins un élément homogène. 37. C'est peut-être le fait [dont s'a référé] Johannes Müller: même si par simple limitation (*blosse Grenzen*). Voir les noms

⁴² Cf. Haller, *op. cit.*, pp. 182-3.

⁴³ *GÄ*, p. 82.

⁴⁴ *Ps* 78/c, p. 353, *GÄ*, p. 83.

⁴⁵ Comme indique le texte de Brentano, il y a des domaines de l'expérience psychologique, par exemple la représentation de l'individualité étrangère ou des propres phénomènes psychiques en tant que passé ou à venir, qui ne deviennent pas accessibles seulement grâce à l'interaction entre ces deux moments.

simples [peut être représentations impropres]), si [sont liées] par association [de les contenus sensibles]. Alors nous n'avons pas [pourtant] ce que nous appellerions une [représentation de la] fantaisie. Á elle appartient: [...]"⁴⁶

Notons, tout d'abord, que ce texte met en évidence d'un façon spécial le caractère abstrait de la représentation impropre de la fantaisie et que ce caractère est finalement rapporté aux moments, dont la nature n'est pas encore clarifié. L'idée fondamentale du texte c'est que la représentation perceptive et celle impropre de la fantaisie sont différentes par leur contenu sensible d'un cas, abstrait à l'autre. Autrement dit, ce qui diffère finalement c'est la modalité de représentation (sensible ou abstrait). Á l'objection que, en fait, en dépit de la différence de contenu, est, pratiquement, représenté un et le même objet (*le carré rouge* aperçu est représenté d'un façon impropre, abstrait dans la fantaisie, tout de même que, *le visage* aperçu d'un ami est représenté impropre à fantaisie par son nom), Brentano répond que l'on n'a pas à faire à une identité au sens propre puisqu'elle supposerait que tant l'objet, que le contenu dont il est représenté sont les mêmes, ce qui, au cas d'exemples discutés, n'en est le cas parce que diffère la modalité de la représentation⁴⁷. Avoir le même contenu au sens improprie signifie, donc, se référer au *même* objet, mais à l'intermédiaire d'un contenu différent comme nature (sensible ou abstrait). L'affirmation qui s'ensuit en texte quant à sujet de la liaison conceptuelle aux autres moments me semble capitale pour entendre le spécifique de la représentation impropre de la fantaisie en rapport avec autres représentations impropres, par exemple en rapport à les représentations impropres analysées dans le cours de logique, puisqu'elle suggère que pour la compréhension de la représentation impropre de la fantaisie ce n'est pas seulement son contenu abstrait qui est fondamental, mais

⁴⁶ Ps 78/c, p. 351; les compléments entre crochets m'appartient ici et aussi dans le texte publié dans le volume: „56. Nous envisageons, ainsi, que les sensations et les représentations de la fantaisie sont différentes selon leur objet (*Gegenstand*). Ça signifie pourtant qu'autre chose est représenté. Il paraît pourtant qu'est [représenté] le même [chose]. Le réponse à cette objection doit être: c'est représenté autre chose, parce que dans un cas (les représentations de la fantaisie) il s'agit de fait de représenter au sens impropre (*uneigentliches Vorstellen*). 57. Dans le cas du fait de représenter au sens impropre nous avons à faire avec des représentations substitut. Celles soit contiennent le phénomène respectif, trouvé, néanmoins, en liaison conceptuelle avec des autres moments, soit l'élément propre (intuitif) n'est pas en fait présent. C'est ce qu'a entendu à ce qu'il paraît Johannes Müller par le fait de représenter au sens impropre. Même un simple nom peut fonctionner pour une représentation au sens propre dans le cas où toutes les deux sont liées d'une manière associative. Dans ce moment la vient au monde ce que nous appellerions représentation de la fantaisie. Á elle appartiennent: [...]" (*GA*, pp. 82-83). Á noter (a) le remplacement par l'éditrice du terme „contenu" (*Inhalt*) par celui d'objet (*Gegenstand*), (b) le complément du texte par l'introduction de l'idée, dont Brentano ne la soutient pas du tout aussi clairement que le texte complété par l'éditrice, que „l'élément propre (intuitif)" („das eigentliche (anschauliche) Element") peut être partie composante de la représentation substitut, (c) comme le fait que, en accord avec le texte établi par elle, Johannes Müller et Brentano pensent le terme de représentation impropre de la fantaisie de même façon, pendant que dans le manuscrit Ps 78/c Brentano affirme que le terme de représentation impropre de la fantaisie a un autre sens chez lui que chez Johannes Müller.

⁴⁷ Cf. en ce sens les affirmations de Brentano sur l'identité des deux concepts dans *LRU*, p. 76.

aussi *la liaison dont, par son intermédiaire, ce contenu l'a aux autres moments*. Bien que le fragment cité ne nous dit rien ni sur la nature de ces moments, ni sur le fait si elle tiennent, d'un façon essentiel, ou seulement accidentel de la représentation impropre de la fantaisie, Brentano fait de suite de son analyse deux précisions qui nous permet soutenir que les moments mentionné ont une nature sensible et que la liaison avec ces moments est fondamentale pour la manière dont il comprend la représentation impropre de la fantaisie. La première précision met en évidence la correspondance entre les représentations au sens impropre et celles au sens propre et appuie que la représentation au sens propre de ce qu'est représenté au sens impropre dans la fantaisie c'est une intuition ou une multitude de représentations intuitives, par exemple le passage de la représentation impropre du visage de l'ami par l'intermédiaire de son nom à sa représentation propre, intuitive (je le vois en venant vers moi)⁴⁸. La seconde précision c'est que, pour lui, les représentations impropres de la fantaisie ne s'obtiennent pas sur la base de la représentation perceptive de l'objet, mais conformément à une représentation intuitive de la fantaisie semblable à l'intuition au sens propre de l'objet: „Je me représente en fantaisie un carré rouge immaculé par le fait que j'utilise l'intuition de l'intuition d'un carré rouge pâle.”⁴⁹ Quoique Brentano n'avance plus loin dans les détails de problème, c'est à présumer que le démarche suivant est constitué de passage de la représentation intuitive en fantaisie à sa représentation d'un façon impropre, abstrait „ce carré rouge pur”.

La dernière remarque jouit de la valeur de tirer au clair le rapport génétique entre la représentation impropre de la fantaisie et les autres deux représentations: les représentations impropres de la fantaisie sont engendrées par ses représentations intuitives qui, à leur tour, viennent au monde par les représentations perceptives. Mais la formule dont Brentano synthétise sa propre vision sur la représentation impropre de la fantaisie n'est pas aussi précise: „En fait, les représentations habituelles de la fantaisie ne sont pas des intuitions, mais, pour dire ainsi, des concepts d'un noyau intuitif.”⁵⁰ La première question dont pose cette formule c'est celle de la perspective génétique ou descriptive dont il faut l'interpréter. La question suivante c'est celle de son acception: qu'est-ce que signifie, en fait, „des concepts d'un noyau intuitif”? En ce qui concerne le premier problème, si nous interpréterons l'affirmation de Brentano en perspective descriptive, alors la

⁴⁸ GÄ, pp. 83-84. Le fait que Brentano parle dans son texte d'une représentation intuitive au sens restreint indique qu'il ne vise pas le passage de représentation au sens impropre, abstraite, de la fantaisie à la représentation sensible de la fantaisie lui correspondante, mais le passage de représentation impropre de la fantaisie à la représentation perceptive lui correspondante (pour reprendre l'exemple concernant la figure d'un ami, on ne passe pas de sa représentation nominale à se remémorer son visage, mais de représentation nominale à sa représentation perceptive directe (à son vue).

⁴⁹ Ps 78/c, p. 351. L'éditrice propose: „Je me représent au fantaisie un carré rouge par le fait que je possède l'intuition d'un carré blanc.” (GÄ, p. 83)

⁵⁰ Ps 78/c, p. 353.

représentation impropre de la fantaisie sera formé d'une partie sensible, le noyau intuitif, et une abstraite, en quelque sorte son toit conceptuel. Le problème de cette interprétation c'est qu'elle attribue la note fondamentale de la représentation propre, son caractère sensible, intuitif, à la représentation impropre de la fantaisie, représentation qui, tel que l'indique le nom, justement n'expose pas l'objet au sens propre, par l'intermédiaire des ses déterminations sensibles, mais par leur substitut abstrait (par exemple, je ne me représente pas l'ami d'un façon intuitif, mais par l'intermédiaire de son nom). L'interprétation en perspective descriptive risque, donc, effacer la différence entre les deux types de représentation. En plus, une représentation impropre constituée de cette manière serait manqué de l'unité propre puisqu'à Brentano il n'existe que l'unité intuitive de la représentation sensible et celle attributive des représentations abstraites, et au cas où les deux sont considérées ensemble, leur unité c'est une extérieure, qui est dû au fait qu'un acte de jugement ou un phénomène émotionnel se rapporte à elle en les envisageant d'une manière unitaire⁵¹. C'est la raison pour laquelle, l'idée d'une représentation impropre de la fantaisie entendue en tant que représentation hybride formée d'un noyau intuitif et un toit conceptuel semble assez difficilement à soutenir.

L'autre interprétation, beaucoup plus vraisemblable de mon point de vue , se situe en perspective génétique et considère le recours au moment intuitif comme signe du fait que pour Brentano la représentation impropre de la fantaisie se constitue soit en tant que *substitué linguistique* de lui, le cas du nom dans la deuxième série d'exemple, soit comme *transposition conceptuelle, abstraite du noyau sensible de la représentation intuitive de la fantaisie*, noyau dont cette représentation expose l'objet donné dans la perception extérieure. À remarquer ici que ce noyau intuitif doit être distingué de sa base d'abstractisation, c'est à dire le contenu du représentation perceptive, entendu comme l'ensemble de déterminations sensibles donnés à la représentation perceptive , base dont il est obtenu par un processus de sélection et de synthèse intuitive des certains traits (la figure de l'ami m'apparaît d'un façon intuitif dans la fantaisie seulement par l'intermédiaire des traits qui marquent prégnant sa physionomie: la forme du front, le profil du nez, le contour du menton ; mais autres détails de son visage, la forme des lèvres ou la couleur de joues, ne m'apparaît pas précisément dans la même mesure). Secondement, le noyau intuitif conserve l'unité intuitive propre aux représentations perceptives dont il est extrait, unité qui réapparaît à niveau abstrait comme synthèse attributive des déterminations conceptuelles qui renferment les qualités sensibles qui constituent le noyau intuitif. Cette dernière remarque nous permet soutenir que tant les représentations dont l'unité est seulement attributive (la représentation du cercle carré et, généralement, les représentations des entités absurdes), que les représentations substitut ne peuvent être considérées comme représentations impropres de la fantaisie puisque (a) elles ne sont pas des représentations

⁵¹ *PsII*, 146, *GÄ*, p. 81.

dont l'objet pourrait être donné par une représentation perceptive, ce qui signifie que (b) il n'y a pas un fondement sensible dont en commençant on pourrait obtenir un noyau intuitif.

En synthétisant, les représentations impropres de la fantaisie présentes à ces deux séries d'exemples sont soit des substitutes linguistiques, soit des transpositions conceptuelles des noyaux intuitifs propres aux représentations intuitives de la fantaisie correspondantes. Comme on l'a vu, essentiel pour leur statut des représentations impropres de la fantaisie c'est la possibilité de leur obtention conformément à un noyau intuitif et, étroitement liée à cette condition, bien que sans la même importance, la possibilité de leur illustration à l'aide d'exemples par une intuition sensible. Quoique le noyau intuitif n'est pas une partie composante de ces représentations de la fantaisie, qui, comme on l'a déjà vu, admettent de l'intuition directe de leur objet, je crois pourtant que pour Brentano la référence à ce noyau constitue une dimension descriptive essentielle des représentations impropres de la fantaisie. Ce fait les distingue d'une manière fondamentale de les représentations impropres de la logique et nous en permette considérer que, à la différence de fonctions usuelles du nom traitées en logique: la fonction de donner de l'expression au phénomène psychique qui a eu lieu pour ce qui le prononce, d'envoyer à un concept et d'appeler un objet⁵², le nom d'une représentation de la fantaisie présente la particularité décisive de renvoyer à un tel noyau intuitif. Ce noyau c'est l'élément en vertu duquel la représentation impropre de la fantaisie s'apparente, pour Brentano, de même que s'apparente la représentation de la fantaisie pour la conception commune ou celle traditionnelle, à la représentation perceptive et peut être considéré comme modalité dont il essaie récupérer la dimension sensible, intuitive de la représentation de la fantaisie accentuée par ces conceptions. Davantage, de ses affirmations on peut déduire que le poids de cet élément intuitif est plus grand, pour l'établissement de la représentation impropre de la fantaisie, que cette a davantage le caractère d'un phénomène (d'une représentation) du *fantaisie*: „[...] nous parlons de représentations de la fantaisie surtout au moment où le rapprochement à les représentations perceptives va si loin que certaines analyses, certains effets et, aussi, certaines expériences esthétiques s'attachent à ces représentations d'une manière semblable à celui dont s'attachent à les représentations intuitives.”⁵³

Aussi cela vaut la peine de discuter dans ce contexte en bref le cas des deux autres représentations, la représentation des phénomènes psychiques de l'individualité étrangères (la constitution de l'alter ego à Husserl) et la représentation des phénomènes psychiques propres et des phénomènes physiques en tant que phénomènes passés ou à venir. En ce qui concerne le premier cas, Brentano appuie qu'on a à faire à représentations impropres de la fantaisie relativement à l'individualité étrangère au moment d'une discussion avec

⁵² LRU, p. 47.

⁵³ GÄ, pp. 86 sq.

quelqu'un, quand on nous raconte quelque chose, au cas de lecture d'une création littéraire, du regard des gestes des autres ou du regard d'un tableau etc. En toutes ces circonstances, il considère, „Le noyau intuitif de propres phénomènes psychiques semblables aux phénomènes psychiques étrangères est sujet à une certaine abstraction et à une détermination conceptuelle.”⁵⁴ Ce n'est pas ici le lieu d'une reconstruction détaillée de cette affirmation selon les thèses fondamentales de la logique et la psychologie brentannienne dont celle-ci les implique, mais c'est important à souligner (1) que le noyau intuitif en discussion c'est un de nature *psychique* (les propres phénomènes psychiques tel comme les sensations au perception intérieure), (2) que l'abstraction en discussion consiste dans le fait que ces phénomènes psychiques sont détachés de leur contexte d'apparition (la propre vie consciente) et sont conçues en tant que phénomènes qui peuvent être vécus par les autres dans la même mesure où ceux-ci sont vécus par nous-mêmes et (3) que la détermination conceptuelle dont parle Brentano consiste en l'établissement du type de phénomène psychique (joie, espoir, tristesse etc.) qui subordonnent les phénomènes de l'individualité propre et étrangère. Le dernier moment constitue le côté abstrait, conceptuel de la représentation impropre du phénomène psychique de l'individualité étrangère (l'état psychique de l'autrui est représenté par l'intermédiaire de la notion à laquelle s'en subordonne), pendant que son noyau intuitif est composé des phénomènes psychiques qui en constituent l'analogie dans la propre vie psychique des phénomènes dont nous les envisageons comme appartenant à l'individualité étrangère appuyé sur ses manifestations verbales ou de conduite. Ce noyau est différent de la notion des phénomènes psychiques qui le compose et il s'appuie dans les phénomènes vécus une fois par l'individualité qui représente, des phénomènes réactualisée d'une manière ou de l'autre dans la représentation de l'individualité étrangère. Brentano ne pénètre plus loin les détails du problème, mais un exemple mentionné par lui concernant la représentation impropre des phénomènes psychiques à venir en suggère cette interprétation: „si, par exemple, je penserai ou voudrais quelque chose exprès, alors j'aurais de sensations de douleur ou plaisir.”⁵⁵ Or, la douleur ou le plaisir en discussion ne sont ni équivalentes à leur notions, ni réduites à celles-ci – les notions n'en les provoquent pas! -, mais elles ont la nature de certains phénomènes psychiques déjà vécus et représenté ou projetés en tant que phénomènes qui seront vécus dans l'avenir. En tant que phénomènes de ce genre ceux-ci ne surgissent plus comme phénomènes psychiques vécus dans le moment actuel, mais comme *objets* des certains actes de représentation actuelles, des actes qui, en accord à thèse brentannienne de l'intentionnalité des tous phénomènes psychiques⁵⁶, aura comme

⁵⁴ GÄ, p. 83.

⁵⁵ GÄ, p. 84; cf, aussi p. 44

⁵⁶ La thèse de l'intentionnalité des phénomènes psychiques est beaucoup trop compliquée pour être ici analysée. Pour le problème présente c'est important à retenir que, selon cette thèse, en rapport à n'importe quel phénomène psychique il faut distinguer l'acte psychique de son contenu ou son objet immanent, contenu vers lequel il est orienté. D'habitude Brentano éclaircit cette distinction

contenu ou objet immanent auquel se rapporte justement le phénomène psychique de douleur ou plaisir représenté comme phénomène à venir⁵⁷. *Mutatis mutandis*, le fait est valable aussi en ce qui concerne la représentation de l'individualité étrangère dont le noyau intuitif sera composé des propres phénomènes psychiques sur le fondement desquels on se représente les phénomènes psychiques étrangers en tant que phénomènes analogues à notre propres phénomènes. À la différence de cas de la représentation de l'ami, où aussi le noyau intuitif, que le moment conceptuel pourraient exister d'une manière indépendante et pourraient constituer des représentations autonomes – je peux appeler mon ami sans le représenter d'un façon intuitif, ainsi que je peux le représenter intuitif à moi-même sans invoquer son nom – il semble que au cas de la représentation impropre de l'individualité étrangère, je ne peux pas me représenter d'un façon abstrait le phénomène psychique vécu par celui-ci, que si moi-même l'ai vécu et si, en vertu de ce phénomène, il me réapparaît dans le contexte de l'appréhension perceptive de l'individualité étrangère en tant que noyau intuitif grâce auquel je me représente le phénomène psychique étranger comme similaire à celui-ci vécu par moi-même. Si on ajoute à ce-ci le fait que pour Brentano les notions des phénomènes psychiques et physiques sont des notions empiriques, obtenues en partant de leur expérience perceptive⁵⁸, et le fait que cette thèse est applicable aussi dans le contexte de la représentation de l'individualité étrangère, alors nous pouvons envisager que entre le moment sensible et celui abstrait de la représentation de l'individualité étrangère il y a une liaison génétique beaucoup plus étroite que entre la représentation intuitive et celle nominale de mon ami.

En comptent sur cette manière de caractériser la représentation de la fantaisie, Brentano revient à la façon dont la conscience commune a utilisé le terme fantaisie et considère que, en fait, elle n'a pas saisisait la nature des phénomènes en discussion puisque celles-la étaient considérées comme phénomènes intuitifs quand, en fait, comme son analyse le montre, en plus de leur côté intuitive, à celles-la le revient essentiellement aussi un côté abstraite⁵⁹. Comme on a mentionné, la sphère d'application de ces représentations est en premier lieu une psychologique,

par recours à phénomènes psychiques dont les contenus consistent en phénomènes physiques: l'acte de voir et la couleur vue, l'acte d'ouïr et le son ouït etc. La particularité du cas met sur le tapis consiste dans ce que les phénomènes psychiques mêmes deviennent les objets vers lesquels s'orientent des autres phénomènes psychiques. Ce fait transforme leur statut au sens qu'elle ne sont plus des objets actuelles de la perception intérieure, mais des contenus (des objets immanentes) des certains actes de représentation qui, à peine elles, sont perceptibles intérieurement (cf. *PsI*, pp. 111 sq. et 124-128).

⁵⁷ Quoique comme phénomènes représentés le douleur ou le plaisir n'ont pas l'intensité des sensations de douleur ou de plaisir vécues au présent, une certaine intensité incombe à celles-ci, plus réduite que celle des phénomènes actuels vécus. Dans son analyse Brentano est d'accord parfois avec la thèse traditionnelle relativement à l'intensité plus réduite de la représentation de la fantaisie par rapport avec la représentation perceptive (*GÄ*, p. 82).

⁵⁸ Cf. par exemple Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig, F. Meiner, 1934, pp. 16 sqq, 110 sq, et Brentano, *Wahrheit und Evidenz*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Hamburg, F. Meiner, 1974, p. 29.

⁵⁹ *GÄ*, pp. 84 sq.

et non esthétique, en précisant que, dans le cadre psychologique même d'application, leur valabilité est réstreinte en rapport avec l'entière classe des phénomènes envisés par la conscience commune comme phénomènes de la fantaisie, à savoir la représentation des phénomènes psychiques étrangères, des phénomènes psychiques propres et des phénomènes physiques comme phénomènes passés ou à venir⁶⁰. La composition hétérogène des représentations impropres de la fantaisie est peut-être celle qui le détermine Brentano considérer au fin du cours qu'il n'y a pas une théorie au sens propre de la représentation de la fantaisie et que, en fait, ses représentations reviennent partiellement au sphère des intuitions, partiellement au sphère des concepts, raison pour laquelle le concept de représentation de la fantaisie ne présente pas l'importance théorique ni de l'un, ni de l'autre⁶¹.

Comme on l'a dit dans l'introduction, la mise centrale de cet étude consiste à démontrer que l'analyse de la représentation impropre de la fantaisie dans *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik* (1885/86) est effectuée en perspective psychologique, et non esthétique, en précisant que cette analyse peut être considérée comme possédant un rôle propédeutique en rapport à l'analyse esthétique de la représentation de la fantaisie créatrice. Après de fait que Brentano n'utilise pas le terme de représentation impropre de la fantaisie dans les écrits où il s'en occupe de rôle de la fantaisie créatrice dans la genèse d'oeuvres d'art, un dernier argument consiste en ce que, en accord à ces analyses, les artistes qui créent en faisant recours aux éléments spécifiques à la représentation impropre de la fantaisie, aux concepts, aux règles⁶² etc., ne sont pas des artistes de génie, mais des artistes de niveau moyen qui conçoivent l'oeuvre et l'amène au but par recours aux règles du domaine et aux solutions des précurseurs⁶³.

⁶⁰ *GÄ*, p. 86.

⁶¹ *GÄ*, p. 87. Malheureusement Mayer-Hillebrand a édité le texte d'une telle manière que produit l'impression que Brentano hésite entre différentes positions, mais sans préférer quelqu'une entre celles-la. Le manuscrit cité indique toutefois que Brentano incline vers l'interprétation des représentation de la fantaisie en tant que concepts à noyau intuitif, bien qu'il est conscient aussi des limites d'utilisation de cette solution, que de la possibilité des nouveaux moyens d'entamer ce problème: „De cette manière (en réduisant la classe de représentations de la fantaisie à la représentation des phénomènes psychiques étrangères, des phénomènes psychiques et physiques passés ou à venir m. n. I. T.) [nous aboutissons] peut être le meilleur. Les plus vastes groupes d'application [du terme fantaisie] sont gardées. D'ailleurs, certains [penseurs] ont déjà commencé ne plus envisager les hallucinations comme représentations de la fantaisie.” (Auf diese Art wohl am besten. Die weitesten Gruppen bisher[iger] Anwendung dabei. Tatsächlich schon manche angefangen, die Halluzinationen nicht dazu zu rechnen.” (Ps 78/c p. 368; les compléments entre crochets et le soulignement m'appartient); concernant le moyen dont Brentano classifie les phénomènes de la fantaisie, cf. *GÄ*, p. 85.

⁶² Il s'agit spécialement d'affirmations de Brentano relativement à celle règles qui peuvent stimuler d'une manière indirecte la création artistique. La connaissance de ces règles peut jouer pour l'artiste le même rôle joué par l'assimilation d'une méthode adéquate de recherche pour le savant (*GÄ*, pp. 6-13).

⁶³ *GÄ*, pp. 102 sq. et 105.

FROM HEGEL TO ARISTOTLE: HORIZON AND LIMITS OF THE PRACTICAL DIMENSION OF MARTIN HEIDEGGER'S THOUGHT

ANNA PIA RUOPPO*

ABSTRACT. It is one of the fundamental characteristics of Martin Heidegger's thought that he proceeds in dialog with other thinkers in the elaboration of his philosophy. Whereas the relevance that the interpretation of Aristotle had for young Heidegger is almost commonplace, it is much less known that before turning to Aristotle, Heidegger had dwelt on Hegel's thought. It is this passage from "Hegel to Aristotle" that the present paper wishes to analyze. This development from the model of mediation of Hegelian dialectic to that of Aristotelian *phronesis* therefore defines the possibility and the limits of the ethical-practical dimension of Heidegger's thought.

Keywords: Heidegger, Aristotelesm Hegel, praxis, phenomenology

1. Introduction

It is one of the fundamental characteristics of Martin Heidegger's thought that he proceeds in dialog with other thinkers in the elaboration of his philosophy. Such attitude is recognizable ever since his first formulation of a philosophical program. However, whereas on the one hand the relevance that the interpretation of Aristotle had for young Heidegger so as to determine his idea of philosophy and to formulate categories through which to understand life is almost commonplace, it is, on the other hand, much less known that before turning to Aristotle, Heidegger had dwelt on Hegel's thought. It is this passage from "Hegel to Aristotle" that the present paper wishes to analyze, as it is my opinion that the possibility to comprehend the practical dimension of Heidegger's thought emerges from this paradigmatic change of perspective.

The latter's early interest in Hegelian philosophy is circumscribed to those few years from 1916 to 1920. A first explicit reference to Hegel is found in fact in the conclusion to Heidegger's habilitation thesis, dedicated to the philosophy of Duns Scotus, where Heidegger identifies the task of a "philosophy of the living

* *Università degli Studi di Salerno, annapiaruoppo@yahoo.com*

spirit” in “a discussion with Hegel”, i.e. with “the most potent system of a historical view of the world, a system which is full, deep, and rich in experience”¹. This discussion with Hegel becomes the implicit leitmotiv of Heidegger’s determination of the idea of philosophy which he elaborates during his first teaching period in Freiburg (1919-1923). As is evident from his first lecture held after World War I, known as *Kriegnotsemester*², Heidegger - in pursuing since the first programmatic formulation of his thought the objective of life-in-its-motility as a whole - finds himself “facing Hegel and therefore before one of the most difficult tasks”³. Such confrontation cannot be simply reduced to Heinrich Rickert’s influence on Heidegger. Rickert was his first master, and in the nineteen-twenties Rickert’s polemical book entitled *Philosophie des Lebens*⁴, published in 1920, considered “young Hegel a philosopher of life”⁵. On the following pages, therefore, it will be my aim to make transparent how Heidegger is not limited to considering his program almost a parallel course to Hegel’s philosophical comprehension of the living spirit as a dynamic process, but how he assumes, even though within a well-confined phase, the latter’s thought as a model of orientation for the determination of the method of his phenomenology of life.

We are in the nineteen-twenties and Heidegger looks for a new “formulation”⁶ of philosophy, understood as a *science of the origins (Urwissenschaft)*. The peculiarity of this kind of thought consists in the critique of the reduction of philosophy to the theoretical and the consequent widening of philosophical research to the sphere of life-in-its-motility. Heidegger outlines a sketch of his program in his course of lectures of the Freiburgian period entitled *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919). In the course of the

¹ M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1916, p. 241.

² M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919)*, in *Gesamtausgabe* vol. 56/57, B. Heimbüchel (edt.), Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1999²: HGA 56/57.

³ HGA 56/57, p 97.

⁴ Through Heidegger’s correspondence with Rickert as well as some passages from his lectures in which Rickert’s theses are examined more or less explicitly, we learn that Heidegger reads *Philosophie des Lebens* and agrees with its propositions. See: Martin Heidegger - Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, A. Denker (Edt.), Frankfurt a. M. 2002. On the August 27th 1920, Heidegger writes a letter to Rickert from Messkirch: “Husserl will give me your book on the philosophy of life when he finishes reading it”. In another letter of April 10th 1924, we know instead that in the meantime he has read the book and he agrees with its invitation to pay more attention on the need of a more rigorous use of the concept: ‘helping out the concept to recover the domain which means to root the conceptual instinct anew, which is the necessary task of those who want to ‘say’ something in the philosophical field. This is why I am pleased you explicitly managed to highlight something obvious and outmoded these days”.

⁵ H. RICKERT, *Philosophie des Lebens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1920, p. V.

⁶ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe* vol. 60, C. Strube (edt.), Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993, p. 4.

immediately following semester (1919-20) entitled *Grundprobleme der Phänomenologie*⁷, Heidegger begins to realize his project, outlining structural characters of life and describing philosophy as science of the origins in terms of a phenomenon motivated by life itself. It is at the time when Heidegger works towards a formulation of his own method to bring life to the word that he faces a confrontation with Hegel. In those years, the contemporary situation is characterized by an irrational and disproportioned domination of the philosophy of life and Heidegger's confrontation with Hegel can be considered only partly as an answer to Rickert's invitation from the pages of his polemical text to "cross through Hegelism" and to "learn from Hegel more than from Zarathustra"⁸. More exactly Heidegger considers Hegel's thought in order to solve internal structural problems of his phenomenological method. We will shortly see, in fact, that the significance of Hegelian philosophy in the determination of the method of "phenomenology of life" is evident in the "mediation" of intuition and comprehension, in the recourse to a productive "negativity" in view of an overcoming of mere negativity of the *epochè*, and, lastly, as a reference to an introduction of the historical theme.

2. *Intuition and comprehension, productive negativity and historicity: the reference to Hegel in the phenomenology of life*

Heidegger's first step towards a new foundation of philosophy is the so-called *Kriegsnotsemester*, following an idea of a critique of the "theoretical primacy"⁹ and identifying the subject of philosophy in the sphere of the *Umwelterlebnisse*. His intention is to formulate a *science of the origins* that expresses life in its multiple meanings. Thereby he opposes theoretical knowledge which characteristically consists in objectifying life in an attempt to comprehend it, from whence emerges the program of overcoming the primacy of theory through the rooting of the latter in pre-theoretical life from which it derives. These programmatic motifs are developed in the winter semester course of lectures 1919/20, entitled *Grundprobleme der Phänomenologie*. This course represents Heidegger's best attempt to comprehend the rapport between life and philosophy. Heidegger locates himself programmatically within the circularity of life itself and tries to deduce from it categories of philosophical comprehension. It is in this context that Heidegger, while looking for a method to comprehend life without objectifying its vitality, turns to Hegel. The discussion with Hegel regards, in particular, the possibility to comprehend dialectic as an instrument for mediation between punctuality of intuition and the horizon of comprehension, as well as an overcoming of the mere

⁷ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, in *Gesamtausgabe* vol. 58, H.-H. Gander (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993: HGA 58.

⁸ *Philosophie des Lebens*, p. V.

⁹ HGA 56/57, p. 59.

negativity of Husserl's *epochè*. Furthermore, the acquisition of history as thematic terrain of philosophy may be understood as an important third point of contact with Hegelian philosophy.

As becomes apparent from the reconstruction of the conclusive part of the winter course (1919-20), philosophy according to Heidegger may comprehend life as a whole through a reciprocal relationship of intuition and comprehension. In this sense Heidegger refers to Husserl's rediscovery of intuition, but underlines "the danger that phenomenological intuition is identified with the intuition of objects"¹⁰. Neither intuition itself nor thought on its own can bring to comprehending a life-situation. Thus Heidegger writes in a letter to Rickert of August 27th 1920: "In my last course on *Phenomenology of intuition* I got to the conclusion that the intuition is not sufficient but that, nevertheless, the returning to thought, vague and imprecise, is even less fecund – this difference is generally excessive and does not correspond with our understanding of the phenomenon"¹¹. Heidegger defines this relationship between intuition and comprehension in which each element is not without the other as "dialectical"¹². Dialectic is not only the form of comprehension, but also of expression. Through this dialectic it is possible to comprehend the inner articulation of the situation, and in this way gain access to life. Hegel's dialectic, the sense of which is adequately recognized, is thus acquired in terms of "the problem of relationship between intuition and expression"¹³ first of all in view of a correction of the merely intuitive aspect of the philosophy of life.

Hegel's importance for the development of Heidegger's thought, in relation to the question of the comprehension of life as a whole, becomes clear if one considers that Heidegger recurs to Hegel's dialectic in his attempt to correct the merely negative side of Husserl's *epochè*. In order to understand life it is necessary to acquire some distance from it. Such distance cannot, however, take the form of reflection. In Heidegger's perspective philosophical comprehension must proceed in unison with life, so that "Husserl's phenomenological reduction seems to be reversed into its opposite"¹⁴: "there I do the exact opposite, I do not participate, I do not take sides, I practice *epochè*."¹⁵ However, according to Heidegger, this "statement is appropriate if one considers uniquely the *negative* side of the question"¹⁶: reduction as simple suspension. Heidegger underlines that instead one needs to explore the positive side of reduction, too, and in order to do this he once again recurs to Hegel. Phenomenological comprehension starts from concrete life-forms. Since life undergoes deformations, "denial represents the

¹⁰ HGA 58, p. 237.

¹¹ M. Heidegger – H. Rickert, *Briefe*, cit., p. 52.

¹² HGA 58, p. 255.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, p. 254.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

fundamental sense of the phenomenological method”¹⁷. Heidegger tries to think the positive side of this distancing from the deformations and objectification of life by using the Hegelian dialectic whose proper sense is identified in “the productiveness of negative”¹⁸. Whenever one proceeds hand in hand with life there is a contemporaneous destruction, a going back with respect to objectification. Heidegger finds “the fundamental sense of *Hegelian* method of *dialectics*” in “negation’s creative force”¹⁹, which makes objective formations of life reversible. However, this is so because Heidegger, in order to accomplish the positive side of *epoché* and to think its character as “productive” for the comprehension of life, assumes history as a fundamental characteristic of life and its vitality. In a letter addressed to Rickert on Jan 27th 1920, Heidegger seems already aware of this disruptive effect of the new theme for the phenomenological method. Looking back to his lecture course of the winter semester 1919/1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*, he remembers how he tried “to comprehend phenomenology in a more philosophical sense – in the question of the *organon*, history”²⁰. But while acknowledging “the fundamental meaning of history for philosophy”, Heidegger “does not comprehend it as such”²¹. However, an interpretation of the role of history for the thematization of life may be proposed here through an analysis of Becker’s notes appended to the often quoted course of lectures 1919/20. History, as life-experience which goes hand-in-hand with life’s vitality, allows a certain distance to be kept between the observed experience and actual experience, with no need to make recourse to reflection²². The theme of history, therefore, fills the void left by the rejection of reflection as a method of comprehension. History is movement by constitution. It offers both the thematic field and the *organon* of comprehension. As the theme of phenomenological comprehension it allows a distancing from itself which is necessary to life for its thematization as well as the return of life to itself without it being reduced to object, i.e. it carries out a task similar to that of the *epoché*. History becomes “the point of contact” or even better “the guiding experience”²³ of phenomenological comprehension, because in memory the fundamental articulations of life are considered at some distance, which allows a reckoning of their constitutive characteristics. History allows comprehension of life’s articulations at some distance while remaining in life itself and in its vitality and without covering excessively through “reflection”, the “strength of the life-current”²⁴. When assuming history as theme of phenomenology

¹⁷ Ivi., 148.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe*, cit., p. 48.

²¹ *Ibid.*

²² HGA 58, p. 255.

²³ Ivi, p. 252.

²⁴ M. HEIDEGGER - E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969*, J. Storck (ed.), Marbach: Dt. Schillerges, 1989, p. 19.

Heidegger acknowledges, once again, “the significance of *Hegelian philosophy* for phenomenology”²⁵. History, however, must not resolve itself in a “panlogism” as is the case in Hegel’s system. In fact, as emerges from his letter to Jaspers of Dec 16th 1925, Heidegger is aware that Hegel has “categorically” skipped from the beginning, life, existence, and the process²⁶. The original connection between history and the problem of life, therefore, becomes apparent only if history undergoes a critical-phenomenological research. It is precisely the excessive logicism of categories through which Hegel comprehends life and history which takes Heidegger away from his first model.

3. *Phronesis instead of dialectic: the reference to Aristotle*

With the precise intent to search for categories with which to comprehend the historical-factual life-in-its-motility, Heidegger dedicates himself from the winter semester 1921/22 onwards to an intense interpretation of Aristotle. A crucial time in this passage “from Hegel to Aristotle” is represented by the phenomenological interpretation of the experience of proto-Christian life assumed by Heidegger as a paradigmatic model for the historical comprehension of existence²⁷. According to Heidegger, an authentic historical conception of life becomes for the first time apparent in the origins of Christianity. Concrete historicity of life comes to light with the experience of conversion through the Word. The conversion represents an instantaneous change of perspective which makes the converts into “new men”. They have “become”, they have chosen a new attitude towards life, characterized by the acquisition of a “concentrated temporality”, of an authentic uneasiness which pushes them to refute identification with worldly things, but takes them to full life each day “as if” it were the last before the end of time. In the comprehension of the uniqueness of proto-Christian experience meant as “historical fact”²⁸, Heidegger is particularly interested in the immediate change of perspective which takes place through conversion. It is precisely with the intention of identifying intuitions relative to historical comprehension and cairological temporality present in proto-Christian life experience, in a more properly philosophical conceptuality, that Heidegger starts to be engaged in a productive confrontation with Aristotle, which he considers “the first expert of phenomenology” in history. Heidegger identifies a central point of Aristotle’s thinking in an ontology oriented to the production model from whence a concept of Being as mere presence and the consequent primacy of the form of theoretical life are derived. In opposition to Aristotle, Heidegger assumes *phronesis*

²⁵ HGA 58, p. 238.

²⁶ M. HEIDEGGER- K. JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel-H. Saner (eds.), Frankfurt a. M.-München- Zürich: Piper, 1992, p. 59.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens (1929/21)*, a M. Jung e T. Regehly (eds.), in *Gesamtausgabe* vol. 60, Frankfurt a.M. 1995: Vittorio Klostermann, HGA 60, pp. 1-156.

²⁸ HGA 60, p. 75.

as the model of philosophical knowledge. Pointing out an ambivalence in Aristotle's thinking, he contrasts to the Aristotelian ontology of production (for which the texts of the *Physics* and *Metaphysics* are the relevant reference) his own ontology of life (the foundations of which he sees in *De Anima*, the *Rhetoric* and the *Nicomachean Ethics*²⁹).

According to his own testimony, Heidegger gains essential insight into the understanding of existence from his analysis of *De Anima*, "a doctrine of living Being" offering "an ontology of Being characterized as life"³⁰. Then, employing a method to which he will come back later in *Being and Time*, he turns to the *Rhetoric*, seen by him as an interpretation of "Dasein" in its "ordinariness" (*Alltäglichkeit*). In this context, Heidegger's attention is focused on the Aristotelian interpretation of *pathe* where he finds a thematic basis for the understanding of the "attunement" (*Befindlichkeit*). Furthermore, by an integration of conceptual elements from the *Nicomachean Ethics*, the concept of *pathe* is interpreted in terms of a disposition or propensity (*exis*) to act, thereby opening a wide horizon with respect to the problem of an ethical dimension of existential analytics. Even though these moments of Aristotelian thinking – the doctrine of *pathe* from the *Rhetoric* and the analyses of life from *De Anima* and of the cairological instant from book VI of the *Nicomachean Ethics* - offer the basis for an understanding of the fundamental categories of life, it is Heidegger's view that Aristotle did not integrate these important intuitions into a doctrine of the entire human life. To achieve this integration is the task Heidegger sets himself in existential analytics. In doing so he does not acquire the fundamental categories of Aristotelian comprehension of life in their original context of Being as production, but instead in the horizon of Being as "Being-unto-death". However, the rapport with Aristotle is essential not only in function of the comprehension of categories of historical existence, but also in determining a model and a method of philosophical knowledge. It is in this sense that the original reference to Hegel comes into play. As already noted, Heidegger criticizes the orientation of Aristotle's ontology towards the model of production and characterizes such an ontology as directly linked with the concept of being as mere presence, from which in turn derives the primacy attributed by Aristotle to the form of theoretical life. Heidegger attempts to contrast this primacy of theory through a recourse to *phronesis* as conceived as practical form of knowledge. It emerges from Heidegger's interpretation of the book VI of the *Nicomachean Ethics* that *phronesis* is to be seen as the most appropriate form for comprehending life-in-its-motility as it means to know and to mediate the universal and the particular and to embrace the situation of action in its entirety. In comprehending life, *phronesis* fulfills a task analogous to the function in the determination of a method for comprehending life that Heidegger attributes to Hegel's dialectic.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der aristotelischen Philosophie* (1924), M. Michalski (edt.), in *Gesamtausgabe* vol. 18, Frankfurt a.M. 2002: HGA 18.

³⁰ HGA 18, p. 101.

However, although in Heidegger's interpretation *phronesis* is shorn of its ethical character and only represents a formal figure of orientation, it introduces an element of transformation in the comprehension of life. A form of knowledge which orients itself to *phronesis* does not enact a simple contemplation of what is before us. What is understood is not simply present there, it is fulfilled in the same moment of conception. *Phronesis* is a knowledge *in fieri* in the situation and not a contemplating knowledge *of the* situation. Transformation is tightly linked to interpretation. This passage from the model of mediation of Hegelian dialectic to that of Aristotelian *phronesis* therefore defines the limit of the ethical-practical dimension of Heidegger's thought, which can be identified only in the transformation of life as brought to pass by interpretation.

In conclusion, I would like to highlight that a number of earlier writings of Herbert Marcuse having only recently been made available to the American public under the title *Heideggerian Marxism*³¹ are instructive for an evaluation of the limits of the ethical-practical dimension of Heidegger's thought. Marcuse's interpretation of Heidegger's thinking, especially with reference to *Being and Time*, is a possible confirmation of the fact that one of the limits of the practical dimension of Heidegger's thinking is the passage from "Hegel to Aristotle" or from the dialectical to the hermeneutic form of understanding of life. Marcuse, after having moved away from Freiburg in 1922, returned there to study with Heidegger in 1927, just after the publication of *Being and Time*, a work in which he gleaned an authentic standpoint for a concrete philosophy. Significantly, Marcuse recognized Heidegger the formal merit of having focalized attention on the historic phenomenon. From Heidegger he drew the conviction that when Being is historical it is in every instant in a concrete historical situation which must be destroyed and indicated in its fundamental structure. Marcuse does not identify the destructive method as pertaining to hermeneutics, but to dialectic which derives praxis from knowledge of a determinate historical situation. Even more significantly, in moving his first steps towards his autonomous formulation of a theory of social action in his planned thesis of habilitation entitled *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*³² - the Marcusean text that, by the author's own admission, resents most of Heidegger's influence - Marcuse develops Heidegger's premises by dedicating himself to study and interpretation of Hegel, the Hegel from which Heidegger soon, perhaps too much so, had distanced himself by limiting the practical dimension of his thought to the sole sphere of hermeneutic interpretation of the real.

³¹ H. MARCUSE, *Heideggerian Marxism*, R. Wolin and Abromeit (eds.), Univ. of Nebraska Press 2005.

³² Id., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

CORPS ET INDIVIDUALITE CHEZ DESCARTES

LEHEL MARKÓ*

ABSTRACT. *Body and Individuality in Descartes.* The particular body has no similarities with the substance of the spirit; he is radically different: he has his own nature, his autonomy inside the human. This difference is fundamental for the constitution of the human person. She is founding -through the redefinition of the concept of passion- the independence of the spirit, the moral neutrality of the body (the body has no responsibility, he is not a source of sin), and the moral integrity of the person (morality has a single source: the control of the *himself*, not the control of the body with the principles of the reason). Nevertheless, the particular human body, qua unified with a soul, became himself a homogeneous individual, changing meaning and as well, in a way, changing substance. Thereby, the body becomes identical with the person; he is the expression of the self.

Keywords: dualism, body, body-mind union, person, individuality.

Le corps humain est, pour ainsi dire, victime de sa propre étendue chez Descartes. Bien sûr (et Descartes ne le nie pas), on sent son propre corps autrement que tous les autres, par une diversité de sensations intérieures sans ressemblance aux perceptions qu'on a des autres corps. Mais la radicalité du *cogito*, au moment crucial de la mise en doute de la sensibilité, demande la mise entre parenthèse de tout ce qui n'est pas strictement présent en tant que conscience; parmi eux tous les corps en tant que matériels, dont le nôtre. Le *cogito* distingue entre l'esprit et la conscience de son corps d'un côté et la réalité du corps de l'autre côté. Le fait d'avoir le privilège d'accéder et expérimenter son propre corps ne change rien au fait qu'il est matériel; ce fait distingue mon corps des corps, mais ne le met pas à part *des* corps. Descartes rompt ainsi avec «la pratique» aristotélico-scholastique qui considère les choses auxquelles on peut assigner une individualité comme des substances premières. Ce n'est pas parce que le corps humain est vivant, donc organique (en plus que mécanique) qu'il diffère en essence, en nature, en substance des autres corps. Par sa matérialité et sa mécanicité indubitable (sans qu'il soit seulement cela, comme nous le verrons), le corps de l'homme est rangé dans le domaine de la physique.

En leur essence, les corps se caractérisent par l'étendue, l'attribut substantiel ainsi que les autres attributs qui en dérivent. Avant tout il est divisible, et c'est par cela qu'il contraste le mieux avec l'âme. Le corps n'est pas individuel, on ne peut pas

* Université de Genève, markolehel@gmail.com

distinguer en lui des parties privilégiées, il n'y a pas une organisation telle qu'on ne puisse concevoir une chose donnée autrement qu'avec son architecture actuelle. Une pierre brisée (si on n'y attache pas une signification subjective) donne naissance non pas à des morceaux de cette pierre, mais à de nouvelles pierres. Comment les corps peuvent-ils alors être des substances? Être une substance signifie le pouvoir d'être conçu en soi. Mais cette subsistance en son essence présuppose au moins en partie que cette substance soit réidentifiée, qu'elle soit la même chose, qu'elle aie donc une identité. Par conséquent, c'est seulement *le* corps en général (et pas *les* corps) qui est une substance, qui est identique à soi en sa matérialité et donc en sa divisibilité, et qui par cela s'oppose à la substance pensante. Il est donc très important que ce ne soit pas le corps humain, en sa concrétion qui soit une substance et qui s'oppose à l'âme; il s'en distingue uniquement par sa matérialité et divisibilité physique qu'il partage avec les corps. Comme le remarque P. Guenancia, «le dualisme est peut-être l'expression d'une conception rigoureusement (et sans doute aussi exagérément) symétrique des choses: les propriétés d'un des types de choses semblent n'être que la négation (ou la privation) des propriétés de l'autre», ce qui n'est valable, à proprement parler, que pour la matérialité en général.

A la thèse de la non-individualité des choses semble s'opposer le fait qu'on retrouve des corps avec une structure plus ou moins complexe. Là, les différentes parties ne sont pas interchangeable, sinon leur structure ne serait plus la même. Mais une horloge ne devient pas pour autant un individu; sa structure, même si bien définie, ne se forme pas par l'ipséité de ses composants qui se rapportent à un même tout. On peut changer un rouage à l'intérieur de cette structure et l'horloge reste la même dans sa fonctionnalité, ontologiquement elle n'est plus *idem numero*. En ce sens, c'est seulement notre idée de la structure de l'horloge, une idée qui procède de sa fonctionnalité projetée qui n'a pas changé, qui reste identique en tant que concept. Cela est valable aussi pour les corps vivants, c'est-à-dire des plantes jusqu'au corps humain. Descartes ne partage pas l'enthousiasme des ses contemporains (une époque des grandes découvertes anatomiques) concernant «le miracle», la perfection machinale des corps vivants. Il tient pour *hybris* cet enthousiasme, parce que le miracle de l'homme excède la perfection de «sa» machine, elle n'est pas ce qui est le plus propre à l'homme¹. Pour Descartes, la merveille de cette complexité des corps des bêtes et celui de l'homme ne nécessite pas une explication qui recourt aux causes finales, les causes efficientes suffisent. La matière n'est pas douée d'une raison métaphysique, ce n'est pas non plus Dieu

¹ cf. Bitbol-Hespériès, A.: «La médecine et l'union dans la Méditation sixième», in.: D. Kolesnik-Antoine (coord.), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIe «Méditation»*, Kimé, Paris 1998. Arnauld, le disciple et avocat le plus fidèle de Descartes, admet que «L'art de Dieu en paraît plus merveilleux de ce que tout ce fait en [les bêtes] par ressorts (...) Mais dès que [les hommes] pensent ce ne sont plus des simples machines». Le cite A. -R. Ndiaye: *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Vrin, Paris 1991

qui agit en elle, elle se construit elle-même par les lois que Dieu lui a données et qu'elle utilise de manière autonome. La grâce divine se montre dans les lois de la nature et non pas dans l'usage de celles-ci par la nature. Le corps-machine est «intelligent», non pas parce qu'il agirait par raison ou finalité, mais parce qu'il contient dans sa nature tout ce qui est nécessaire à maintenir sa nature, sans recourir à quoi que ce soit qui ne soit autre que lui-même. Les anciens ont nommé *anima* à la fois les pensées et la vie, c'est-à-dire le principe par lequel le corps exerce ses fonctions vitales. Descartes sépare les deux sens: la pensée est pour lui ce par quoi le *mens* se manifeste et les fonctions vitales ne sont pas dues à l'esprit mais, au contraire, elle sont ce que le corps a de plus propre. Par cela les deux deviennent substances complètes: l'esprit n'a plus besoin de la notion de corps pour être ce qu'il est, *res cogitans*, et le corps peut être conçu en sa pleine essence sans ne plus avoir à recourir à l'esprit pour expliquer le principe de sa vie organique.

C'est parce que le corps est «animé» par cette «intelligence» qu'il peut y avoir la complexité du corps humain. Bien sûr, l'âme ne peut pas s'unir avec un corps quelconque, parce que l'union exige une complexité («la perfection» de la machine), une organisation, c'est-à-dire l'organicité du corps pour en avoir tirer profit, pour que l'union soit ce qu'elle est. L'âme se trouve dans la naturalité de l'union par le fait que le corps est bien disposé, organisé, apte à s'unir à l'âme: «Je juge que sa première passion [à l'âme] a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie»². Être bien disposé, cela requiert d'être, en quelque façon, individuel, pour ainsi dire plus individuel qu'une pierre, en raison de la disposition requise des organes, d'une architecture qui donne l'impression de l'indivisibilité, une fonctionnalité qui ne serait pas la même si on changeait l'ordre de laquelle ses parties se sont structurées. Mais, si on prend en compte strictement la fonctionnalité de ce corps, cela n'est pas une individualité réelle; physiquement, le corps reste sujet à la division, la mort est toujours possible. La mort n'est pas «la séparation» de l'âme du corps, mais la rupture de l'organisation, condition indispensable de l'union. La mort, la destruction de l'organicité prive l'âme de sa seule raison de faire du corps le sien, raison identifiée, dans la lettre à Chanut, à la joie. L'âme ne choisit pas d'être unie au corps, mais en éprouvant de la joie l'âme rend l'union volontaire, elle en fait en quelque sorte son choix: «vivre n'est-ce pas consentir à être uni à un corps et recréer à chaque instant le consentement inaugural?» se demande P. Guenancia³.

Ainsi, l'organisation du corps humain en vue de la fonctionnalité, son individualité virtuelle qui procède de sa finalité technique (et non pas morale) en tant qu'«horloge» ne le retire pas du monde physique et il continue porter les «signes» de la deuxième substance. Mais est-ce un handicap que le corps ne trahit pas sa

² Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, AT IV, p. 604-605

³ P. Guenancia: *L'intelligence du sensible*, Gallimard, Paris 1998, p. 202

nature et sa radicale différence, est-ce une atteinte à l'intégralité en laquelle la personne se présente indubitablement, comme on est tenté de penser si on coupe court à la réflexion cartésienne en lui donnant l'étiquette de dualisme pur et simple? La thèse que je soutiens ici est qu'au contraire, l'altérité que le corps représente à l'intérieur de l'humain est une garantie solide de sa liberté et le fondement de son unité morale. C'est dans les passions où cette valeur est instituée par le rôle que joue le corps et l'âme dans les passions.

Tout d'abord, la différence du corps institue l'indépendance de l'esprit: «quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras ou quelqu'autre partie étant séparé de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit»⁴. S'il y avait une correspondance exacte, une identité d'organisation que demanderait l'identité en essence, chaque défaut corporel se traduirait par une déficience mentale; or l'expérience nous montre que, sauf dans le cas d'une lésion vitale ou quand la disposition du corps requise à s'unir à l'âme est altéré, l'âme garde son intégrité substantielle.

La nature du corps différente de l'esprit est la garantie de la neutralité morale des passions et de l'union. Etant donné qu'il n'existe pas d'identité de substance entre les deux, le corps ne peut pas «subjuguier» l'esprit, les passions ne sont pas une capitulation devant la chair. Il est nécessaire de ne pas confondre corps et esprit, de les distinguer de la manière cartésienne afin de redéfinir l'idée du péché. Le corps est tout ce qui en nous n'est pas nous, tout ce qui se passe en nous qui n'a pas notre volonté comme cause. L'esprit ne peut pas en être l'esclave parce qu'il n'y aurait aucun principe qui transgresserait la barrière substantielle. Le corps est différent, le corps est autonome; on ne peut soupçonner aucune raison qui agisse en lui, qui serait de même étoffe que les jugements moraux, privilège et attribut substantiel de l'esprit. Le corps et les choses matérielles qui nous causent ou, plutôt, qui nous éveillent les passions sont moralement neutres; la grande innovation de Descartes est justement la séparation entre la valeur que les choses semblent porter et les choses elles-mêmes. Nous ne savons pas pourquoi une chose nous plaît et une autre non, nous ignorons les raisons pour lesquelles nous les aimons ou les évitons; la lumière de l'esprit nous sert à fonder ou à redéfinir la juste valeur et l'importance des objets des passions qui ne sont pas données dans celles-ci (sinon elles ne seraient plus des passions). Il y a quelque chose de gratuit dans les passions qui ne provient pas de la nature des choses, un surplus qui fait découvrir l'autonomie de la subjectivité affective, une autonomie qu'on serait contraint de définir comme péché original ou inclination à pécher si on attribuait une raison (qui se montre plus fort et plus authentique que «la nôtre», et par cela même, il est «le mal») au corps. Le corps est un «autre» non pas parce qu'il s'opposerait à la raison par la force qu'il représente, mais parce qu'il n'est pas raison: il agit par figure et mouvement et non pas par conscience ou volonté. Son

⁴ *Sixième Méditation*, AT VII, p. 85

altérité, son autonomie est à illustrer par des traités d'anatomie et non de morale. Le corps n'est pas contre-raison ou contre la raison, il est non raisonnable, parallèle à toute raison. Bien sûr, l'inverse est également valable: l'action que l'âme exerce sur le corps n'est pas l'assujettissement de celui-ci; contrairement à Malebranche, chez qui la «rébellion» du corps justifie et même exige la suppression, dans la théorie des passions et de la morale cartésienne cela serait une absurdité. L'âme ne peut pas changer le corps, parce qu'il n'y rien à changer dans sa nature, nature qui n'est pas instituée par la raison. La maîtrise des passions est maîtrise de soi-même par l'âme et aucunement maîtrise du corps. L'âme peut influencer le corps, elle peut même agir sur lui avec plus de force que la matière elle-même, écrit Descartes à la princesse Elisabeth: «...la diète et l'exercice sont (...) les meilleures de tous [les remèdes], *après toutefois celles de l'âme*, qui a sans doute beaucoup de force sur le corps, ainsi que le montrent les grands changements que la colère, la crainte et les passions excitent en lui»⁵. Les passions elles-mêmes agissent donc à leur tour et, avec plus d'efficacité, sur le corps. Bien en user (et c'est pour cela que les remèdes de l'âme et sa bonne santé sont si importantes) est le moyen le plus approprié pour contrôler son corps; c'est pour cela que Descartes associe, non sans ironie, le médecin qui s'apprête simplement à lire le corps à l'astrologue. Les deux veulent extrapoler les changements d'état d'une réalité à une autre, différente, et par là même ils se trompent et se ridiculisent. Mais leur diagnostique peut être, par la force que l'âme exerce sur le corps, auto-accomplissante, comme dans le cas de ceux qui, «sur le rapport d'un Astrologue ou d'un Médecin se font accroire qu'ils doivent mourir en certain temps et par cela seul deviennent malades»⁶. Mais le contrôle de l'âme, souligne Descartes, n'est pas direct. En effet, ce n'est pas par la simple volonté que les esprits corporels sont amenés là où ils peuvent être utiles ou nuisibles, mais par une volonté qui veut autre chose, qui pense à autre chose⁷. L'âme est censée, pour ainsi dire, apprendre la logique du corps, observer en quoi il vit son altérité et en quoi il vit sa propre vie. L'âme doit connaître les mécanismes, les techniques qui agissent dans le corps pour pouvoir agir par eux, à son tour, sur le corps. Avoir la conscience de la perfection de cette machine, avoir la conviction qu'elle est tellement bien construite qu'il n'est pas facile de tomber malade une fois qu'on est en bonne santé, cela est la meilleure pensée à garder la santé et à la retrouver après une maladie, simplement par la force de la nature. Il faut bien souligner, ici, que le contrôle *indirect* de l'âme sur le corps ne réduit pas la maladie à un dysfonctionnement et, par conséquent, la médecine à une science du corps machinale. Le corps est autonome en ce qui concerne son fonctionnement qui procède de sa matérialité; il ne l'est pas tant qu'il est le mien, par sa participation à une unité, à moi-même, qui donne sens à son organisation, qui définit comme

⁵ *Lettre à Elisabeth* du juillet 1644 (?), AT V, p. 65 (je souligne)

⁶ *Ibid.* p. 65-66

⁷ *Ibid.* p. 65

aptitude (à savoir l'aptitude de s'unir à l'âme) son organisation. Il n'est ni séparé, ni indépendant de l'âme. Ce n'est donc pas ici qu'il faut chercher les racines de la technicisation des sciences et de la médecine - qu'on déplore du reste aujourd'hui. Pour Descartes, il y a deux conditions d'existence pour la science médicale: il faut que le corps soit concevable en soi, qu'il puisse fonctionner et être décrit de façon autonome, en tant que substance (condition d'objectivation et de positivité) *et* que tout ce qui est fonctionnement de ce corps soit reporté à un registre de sens à qui la diversité des phénomènes du fonctionnement se rapporte comme à un pôle d'unité. En bref, il faut également que le composé âme-corps soit une union et que celle-ci soit la plus intime possible, donc substantielle, ce qui fait, par exemple, que les signes physiques d'un changement/dérèglement d'état soient définis comme les symptômes d'une *maladie* (condition de *sens* ou fondation ontologique). Maladie et guérison ne caractérisent pas le corps: ces processus et changements ne cessent d'être entièrement naturels, propres à tous les états de la matière; toutes ses caractéristiques qui procèdent de sa matérialité ne décrivent pas moins le corps malade que le sain. «Un homme malade n'est pas moins véritablement la créature de Dieu, qu'un homme qui est en pleine santé (...). Et (...) une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier»⁸. Maladie et guérison se définissent au niveau de l'unité substantielle de l'individu humain. C'est ici que le changement de l'état du corps se définit comme *disfonctionnement*: c'est par l'unité et par son sens de personne que le disfonctionnement du corps paraît une perversion de celui-ci, comme s'il s'écartait ou comme s'il revenait (dans le cas de la guérison), à sa nature propre. La maladie est la douleur et le mal-être; l'étude du corps sert à cataloguer la maladie et non pas instituer un état maladif.

En instaurant l'autonomie et l'altérité du corps Descartes veut éviter les erreurs qui nous empêcheraient d'avoir une connaissance véritable des passions et par conséquent une morale, c'est-à-dire l'erreur d'attribuer au corps ce qui appartient à l'âme et faire dépendre de l'âme les phénomènes qui proviennent du corps. La description des passions en physicien nous prépare à surprendre ce qui est le plus propre aux passions, leur spontanéité, leur caractère fondamentalement subjectif, leur capacité à construire la morale par leur valeur intrinsèque et irréductible à rien d'autre; et elle le fait en décrivant le corps et les corps comme objets de la physique. En pensant, comme personne avant lui, l'altérité du corps par rapport à l'âme, Descartes ne tombe pas dans une conception dualiste de *l'homme*, victime de deux natures contraires en conflit perpétuel. Le corps ne peut pas jouer le rôle d'opposant parce qu'il n'est pas spiritualisé et, par conséquent, il ne peut pas avoir un sens négatif, conflictuel, diabolique. P. Guenancia énumère les piliers de «l'anthropologie» cartésienne: distinguer autant que possible de l'âme et du corps

⁸ *Sixième Méditation*, AT VII, p. 84

confondus dans l'expérience, identifier les idées comme les images des choses, dont l'analyse est la vraie voie de la connaissance, tenir la connaissance pour la seule façon pour l'homme d'être en rapport avec le monde. «Pour ces raisons qui n'en font qu'une, Descartes ne verse pas dans le tragique théologique ou existentiel. D'où l'absence dans sa pensée d'une dimension qui pour bien des philosophes modernes est la condition pour qu'il y ait une existence humaine, celle de l'historicité, sans laquelle il n'y a ni drame ni même «existence», au sens des philosophies dont c'est l'objet»⁹. L'homme des passions vit *son* histoire, l'existence de *ses* passions.

Une autre conséquence de l'altérité radicale des deux composants de l'homme est que l'âme peut ainsi être «cause libre». L'âme étant d'une autre nature, la cause qu'elle représente pour le corps n'est pas une espèce particulière du genre cause mais une cause tout à fait différente d'une cause mécanique. Ainsi sa «causalité» est plus radicale que la plus étroite détermination. Au sens strict, où par «causalité» on entend, comme Descartes l'a fait, uniquement cause efficiente, la relation de l'âme et du corps n'est, évidemment, pas de l'ordre causal. Entre les deux il ne peut pas y avoir une détermination causale mécanique, les deux substances participant à une union substantielle en deux sens: d'un côté, leur union peut être conçue comme une troisième substance/notion primitive¹⁰, de l'autre côté, les deux substances participent à l'union dans leur plénitude et radicalité de substance. Pourtant, il semble qu'il n'y ait pas chez Descartes un terme spécifique décrivant comment l'âme peut déterminer un mouvement quelconque du corps. Par «cause libre» nous voulons dire que les deux substances restent fidèles à leurs essences, que l'une n'est pas influencée par la logique de l'autre mais qu'en même temps les deux ont un pouvoir d'agir *immédiat* sur l'autre, et cet immédiat peut être illustré le mieux par l'idée que nous avons sur la causalité. Et cet immédiat du pouvoir des substances de provoquer des changements dans l'autre substance ne requiert pas que les deux, décrits métaphoriquement comme «cause» et «effet», soient du même genre, contrairement à la causalité efficiente agissante dans la substance étendue (causalité qui décrit la matière sans recourir pour cela à une cause extérieure à la matière). Dans l'union, pour faire bouger le bras, il est suffisant et nécessaire de vouloir cela, il n'est pas besoin d'une «médiation» technique. L'âme agit par la pure volonté et elle le peut seulement en agissant sur quelque chose différent d'elle. Cela est même une condition essentielle de l'union intime, substantielle: par sa volonté déterminante pour le corps, l'âme institue et renforce l'union par chaque acte volitif. Elle n'a pas de raison de le faire, il n'y a pas de principe dans ses volontés; l'âme est une cause suffisante en tant que telle, les actions de l'homme n'ont en cela rien à justifier. Bien sûr, l'homme suit la raison, mais c'est par la volonté seule qu'il agit, volonté qui n'a besoin d'aucune raison pour être suffisante et cause libre. C'est aussi en cela (de même qu'en la gratuité des passions, en leur neutralité morale et, par

⁹ P. Guenancia: *op. cit.* p. 211

¹⁰ cf art. 48 des *Principes* et la lettre à Elisabeth de 21 mai 1643

conséquent, en leur «plasticité» morale dans l'usage qu'on en fait, ce que l'âme reconnaît en reconnaissant d'abord sa distinction du corps) que l'union est contingente, libre de toute déduction métaphysique, et qu'elle a une valeur en soi (nous y reviendrons). L'essence de l'âme se manifeste en exerçant sa libre causalité sur son corps et en sa libre affectivité, une essence qui se déploie non pas dans une théorie donc, mais tout au long d'une vie concrète.

Mais ce n'est pas uniquement par l'institution de l'altérité substantielle que la réalité de l'individu se manifeste. En effet, nous sommes les témoins d'une transformation du sens du corps à l'intérieur de la personne. L'art. 30 de la première partie du *Traité des passions* dit: «Il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux» (je souligne). Ici, on rencontre un autre corps que le corps-machine. Ce qu'il faut remarquer est que ce n'est pas, comme on serait tenté d'observer dans une première lecture, la disposition requise des organes qui donne au corps l'indivisibilité et le caractère d'un seul et unique tout qui disparaîtrait si quelqu'un de ses organes sera ôté. Sinon, une horloge serait non moins un individu, parce qu'elle serait défectueuse, elle aussi, si un de ses composants était enlevé. Le corps humain n'est pas individu par le fait qu'il est organisé, mais, au contraire, son organisation prend le sens de l'individualité en tant qu'il appartient à une âme. Ainsi, c'est parce que l'âme est jointe à tout le corps (c'est-à-dire, toutes les parties de ce corps auquel je dis «je» ont leur sens en tant qu'appartenant et construisant ce «je») que celui-ci devient indivisible et non pas l'inverse. L'organique, du point de vue purement physique ou mécanique est plutôt accidentel; on peut s'imaginer, du moins théoriquement, une autre disposition d'organes qui aurait la même fonctionnalité; mais toute cette organisation devient fondée, unique et interchangeable dès qu'on parle du corps de quelqu'un. La scolastique disait que l'âme informe le corps, la forme informe la matière; Descartes reprend volontiers ce terme pour illustrer ce cas précis.

On a affaire ici à un nouveau sens du mot corps, en tant qu'il appartient à un homme et la description qu'on en fait n'est pas celle d'un scientifique qui veut dévoiler son essence, mais celui d'un herméneute qui veut comprendre qu'est-ce que l'on entend par «le corps d'un homme» - quelle signification le corps, *son* corps a pour un homme. Le texte le plus représentatif pour ce sujet, qui est la lettre au père Mesland du 9 février 1645 abonde en expressions qui soulignent cela: «Je considère ce que c'est le corps d'un homme», «quand nous parlons du corps d'un homme, (...) nous entendons ...» etc. Ce n'est plus le corps de la première partie des *Passions de l'âme* ou de *La Description du corps humain*, une construction, un assemblage qui, même considéré comme un tout, est une unité seulement fonctionnelle et l'objet d'une explication analytique. Dans la lettre à Mesland, l'approche au corps est différent: «Quand nous parlons du corps d'un homme (...) nous entendons

toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme (...) C'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme (...) Notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens-là, il est indivisible: car si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé en prenant le nom de corps en la première signification mais non pas en la prenant en la seconde; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme qu'un autre¹¹. C'est donc en tant qu'appartenant à un homme que le corps est un et indivisible, ce qui n'empêche pas, pour autant, qu'il reste divisible en tant que corps qui partage la matérialité avec la nature physique. Il y a un certain malaise par rapport au fait de fusionner ces deux significations en une seule (il est *en quelque façon* indivisible, dit l'art. 30 *Des passions de l'âme...*), mais cela ne doit pas pourtant nous empêcher de jouir des deux significations; et, d'ailleurs ce n'est de loin pas le but du savoir cartésien d'exiler les dualités de sens en ce qui concerne ce domaine si délicat, mais de mieux les comprendre (il le dit aussi à propos du devoir de concevoir l'âme et le corps à la fois distincts et unis, dans les lettres à Elisabeth du 21 mai et 28 juin 1643). L'individualité du corps est paradoxale: il est divisible, parce que même étant le corps d'un homme, la mutilation le rend défectueux, donc non pas *le même*, et en ce sens il serait absurde de dire qu'à un corps mutilé d'un homme *il ne manque rien* pour être *un corps* humain. Mais il est individu, parce que le fait qu'il appartient à une personne fait que ce corps mutilé est le même homme et en ce sens il serait absurde de dire qu'à ce corps *manquerait* quelque chose pour être le *même homme* qu'auparavant. En ce sens, et c'est très important de le remarquer, il y a, chez Descartes, l'identification profonde, sans appel, du corps de l'homme avec l'homme, avec la personne. Dans l'union, le caractère physique du corps est plutôt un trait hérité de la matérialité du monde qu'«une» des natures de l'homme. La fin du passage que nous venons de citer de la lettre à Mesland nous le démontre rien que par sa constitution grammaticale: la phrase qui avait au début comme sujet «le corps» se termine avec le sujet «celui qui», «homme». L'idée appelle ce glissement de sens entre les deux termes. L'organisation du corps glisse vers l'homogénéité de l'individu, et c'est seulement l'«expérimentation» morbide de couper les différentes parties du corps (une réduction eidétique avant lettre) qui peut le ramener à un état de corps physique, en le faisant défectueux (en plein sens), c'est-à-dire inapte à fournir quelque raison que ce soit pour que l'âme puisse le tenir encore pour le sien, ce qui équivaut donc à le ramener à la mort. «Je peux bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (...) ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds», dit Pascal¹². Pour citer un cartésien qui, sans nommer son maître, expose la thèse des lettres de Descartes envoyées à

¹¹ *Lettre à Mesland* du 9 février 1645, AT IV, p. 166-167

¹² *Pensée* No. 339, éd. Brunschvicg

Mesland: «Un corps humain qu'on aurait privé de pieds, de mains, de dents, de narines, d'yeux, d'oreilles, et de toutes les autres parties sans lesquelles il peut vivre, qui serait tantôt gras et tantôt maigre, tantôt sain et tantôt malade, pourvu qu'il fût toujours uni à la même âme raisonnable, serait toujours estimé le même. Et c'est ce qui nous apprend de quelle manière nous devons dire que le corps de l'homme est indivisible, ou comme parlent les Logiciens, individu...»¹³.

C'est par cette individualité homogène que Descartes explique le mystère de l'Eucharistie, contrariant ainsi l'enseignement de l'Eglise. Ce n'est pas parce que les propriétés (les accidents, en termes scolastiques) du pain sacramental sont restées intactes (alors que sa substance aurait changé en celle du corps de Jésus-Christ) qu'on perçoit le pain sacramental comme un morceau *de pain* et non comme *le corps organique* de Jésus-Christ. Non, les organes du corps sacré ont disparu dans l'union substantielle de celui-ci avec l'âme, parce que l'union fait de la définition du corps humain comme organique une absurdité. Dans l'union, la fonctionnalité du corps qui demande la disposition des organes de façon à ce que cette fonctionnalité soit source de joie pour l'âme (voir la lettre à Chanut citée plus haut) et qui accueille ainsi l'âme, disparaît. Le corps d'un homme est le même en toutes ses parties, on n'a pas besoin d'observer ses parties pour percevoir le corps en tant que corps de quelqu'un. C'est pour cela qu'on cherche en vain les bras et les jambes de Jésus-Christ dans chaque morceau du pain. Le corps substantiel est un corps sans organes ou, plutôt, un corps dont les organes qui le constituent ne constituent aucunement son *sens* de corps *d'un homme*. Descartes met en continuité de cette transsubstantiation miraculeuse une autre, «inverse» et «naturelle»: ce qui se passe en nous avec les aliments que nous ingérons. Les petites parties du pain digérées restent, dans leur essence matérielle, numériquement identiques, c'est-à-dire les mêmes qu'elles étaient avant qu'on les a mangé, des choses étendues et matérielles, divisibles à l'infini, quoique déjà très petites. Mais en tant que mêlées à mon sang, mêlées à moi, elles deviennent moi-même, des parties intégrant de mon corps qui ne sont plus identifiables en tant que *parties* et en tant que *pain*. Elles contribuent, par leur distinction, à l'homogénéité de mon corps; elles ont ainsi changé de nature. Ainsi, ce n'est pas parce que le corps tout entier de Jésus-Christ se trouve dans le pain que l'on devrait y trouver les membres qui le composent; bien au contraire, c'est justement parce qu'il est présent comme un tout homogène qu'on ne peut pas y chercher les membres. Le pain sacramental n'est pas le corps de Jésus-Christ qui *a gardé* l'apparence de pain (ce qui contredirait scandaleusement la physique cartésienne), mais le pain *en tant que* corps de Jésus-Christ, dont l'homogénéité fait que les morceaux *remplacent* entièrement le tout, les morceaux sont *identiques* avec le tout. Ainsi, chercher des organes et des parties dans cette manière d'être si spécifique serait absurde.

¹³ Cally dans l'ouvrage anonyme *Durand commenté ou l'accord de la philosophie avec la théologie touchant la Transsubstantiation de l'Eucharistie*, Cologne 1700, p. 171. Le cite G. Lewis, *op. cit.*, p. 76

La transsubstantiation naturelle souligne très bien le fait que la personne fait intégrer en sa signification à *la fois* l'altérité et l'autonomie du corps en tant que matière organisée et l'homogénéité transsubstantielle, non-organique de celui-ci; on a besoin de toutes les deux significations pour comprendre la corporalité humaine et ses répercussions sur la personne. Mon corps doit fonctionner, c'est-à-dire garder son aptitude à être uni à l'âme. En cela, il est une parfaite machine et il serait absurde de l'empêcher de vivre sa nature, une nature jamais assez connue à l'esprit. En un sens, le corps à un savoir, il «sait» ce qui lui est utile et il «sait» comment le suivre¹⁴. Comme le dit D. Kambouchner, «S'il y a passion, si la passion est en quelque façon utile et nécessaire, c'est que le corps «sait» mieux que l'âme elle-même ce qu'elle doit vouloir ou penser»¹⁵. Le corps n'a pas besoin de l'esprit pour effectuer le changement continu qui se fait en nous avec l'appropriation et élimination de la matière distincte de lui-même, de se reconstituer continuellement. En un sens, l'essentiel de mon corps est cette auto-reconstitution continue, il est une matière qui n'est jamais entièrement la mienne, seulement «en partie» parce que toujours temporairement la mienne (si cette expression n'est pas absurde). De l'autre côté, mon corps est toujours mon corps, parce que «toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informé de la même âme humaine est prise pour un corps humain tout entier»¹⁶. *Les Passions de l'âme* est un ouvrage unique dans l'œuvre cartésien parce qu'il tient ensemble les analyses de ces deux significations.

En ce double sens le corps peut être un sujet. D'un côté, son altérité et son autonomie étrangère à toute raison, c'est-à-dire sa substantialité en tant que matière est la condition qu'il puisse faire pâtir l'âme. De l'autre côté, dans sa «transsubstantiation» par l'union avec l'âme, le corps humain prend les valeurs d'unité, de substance et de sujet, valeurs qui caractérisaient alors l'âme et la corporalité *en général*. Dans son union à l'âme qui est la plus intime possible, c'est-à-dire substantielle, le corps, cette fois d'un individu, devient identique à moi-même. Le corps perd sa figure extérieure de corps. Quand il faut définir la main, nous pouvons le faire en décrivant sa forme extérieure, son usage. Mais le corps humain en son intégrité ne peut pas être décrit de cette manière sans que l'on sente qu'il ne s'agit plus de lui en cette description, que c'est une description de l'anatomie du corps et non pas la définition du corps d'un homme. Par conséquent, la forme extérieure et l'usage du corps ne peuvent être que moi-même, et sa réalité ne peut être, à proprement parler, que mon ipséité.

¹⁴ Et l'esprit peut se laisser guider. Pou ne pas rester aux exemples triviales, un cours de direction d'orchestre n'est pas principalement un cours d'interprétation de partition, mais, on peut dire, une sorte d' «entraînement» physique qui suit la compréhension de la partition, en sachant que les mouvements et l'expression du chef d'orchestre sont plus compréhensibles qu'une explication

¹⁵ *Op. cit.*, tome 1, p. 342

¹⁶ *Lettre à Mesland* du 9 février 1645, AT IV, p. 167

BIBLIOGRAPHIE

- Œuvres de Descartes, publiés par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1964-1974
- BALZ, A.: «Man, Tomistic and Cartesian», in.: Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press 1994
- BITBOL-HESPERIES, A.: «La médecine et l'union dans la Méditation sixième», in.: D. Kolesnik-Antoine (coord.), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIe «Méditation»*, Kimé, Paris 1998
- BOROS, G.: «Filológiai bevezetés Descartes levelezéséhez», in.: Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Osiris, Budapest 2000
- CANZIANI, G.: «La métaphysique et la vie» in: K. S. Ong-Van-Cung (coord.), *Descartes et la question du sujet*, PUF Paris 1999
- GONTIER, T.: «Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme?», in: D. Kolesnik-Antoine (coord.), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIe «Méditation»*, Kimé, Paris 1998
- GOUHIER, H.: *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962
- GUENANCIA, P.: *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, PUF Paris 1983
- GUENANCIA, P.: *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, Paris 1998
- GUENANCIA, P.: «Le corps peut-il être un sujet?» in: K. S. Ong-Van-Cung (coord.), *Descartes et la question du sujet*, PUF Paris 1999
- KAMBOUCHNER, D.: *L'homme des passions: commentaires sur Descartes*, Albin Michel, Paris 1995
- KOLESNIK-ANTOINE, D.: ««Comme un pilote en son navire...»: Arnauld lecteur de la VIème Méditation», in.: D. Kolesnik-Antoine (coord.), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIe «Méditation»*, Kimé, Paris 1998
- LEWIS, G.: *L'individualité selon Descartes*, Vrin, Paris 1950
- MATTEI, A.: *L'homme de Descartes*, Aubier Ed. Montagne, Paris 1940
- MEHL, E.: «Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque», in.: D. Kolesnik-Antoine (coord.), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIe «Méditation»*, Kimé, Paris 1998
- NDIAYE, A.- R.: *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Vrin, Paris 1991
- PARIENTE, J.-P.: «La première personne et sa fonction dans le Cogito», in.: K.S. Ong-Van-Cung (coord.), *Descartes et la question du sujet*, PUF, Paris 1999
- RICHIR, M.: «Doute hyperbolique et machiavélisme: l'institution du sujet moderne chez Descartes», article paru en *Archives de Philosophie*, 60, 1997
- SCHMAL, D.: «Az öszvér, a ló és a filozófus-Descartes és Regius az emberi elméről», in: Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Osiris, Budapest 2000
- SEARLE, J. R.: *La redécouverte de l'esprit* (trad. de l'anglais pas C. Tiercelin), Gallimard, Paris 1995
- TALON-HUGON, C.: *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2002

ENTRE LA REPUBLIQUE PLATONICIENNE ET LES EXCREMENTS DE ROMULUS: AUTO PORTRAIT DE L'INTELLECTUEL DANS LA POLITIQUE DE LIPISE

CLAUDIU GAIU*

ABSTRACT. Justus Lipsius's *Six Books of Politics* is possibly the most influential early modern treatise of the art of politics. Lipsius writes against Machiavelli but draws on Tacitus, and proposes a radical brand of realism: we no longer live in Plato's republic and must make do with «Romulus's excrements». Through style and conception, the treatise brings to the fore an unexpected political persona: the intellectual.

Keywords: Justus Lipsius, politics, neostoicism, tacticism, prudence

C'est la galerie Pitti de Florence qui détient les «*Quatre philosophes*», chef d'œuvre de Peter Paul Rubens. Le tableau contient un autoportrait. L'artiste se représente debout, en compagnie de Philip Rubens, son frère, et Jan Voverius, professeur à Louvain. Ces deux derniers, assis, écoutent leur maître, le philosophe néostoïcien Juste Lipse (1547-1606). Ce n'est pas l'artiste lui-même qui est le quatrième philosophe, mais Sénèque, dont le buste en marbre domine la discussion. A côté des œuvres de l'écrivain latin, commentées par Lipse devant ses disciples, le peintre a placé les *Annales* de Tacite. Editeur des premiers éditions critiques de Sénèque et de Tacite, Lipse se sert de l'autorité de ces auteurs pour bâtir sa morale et pour élaborer sa politique. Dans notre essai sur la philosophie politique de Lipse nous nous sommes intéressé de la figure de l'intellectuel moderne qui se constitue dans le marges du pouvoir. Il sert le prince, mais il se détache des intérêts patriotiques et des ambitions personnelles en s'inspirant du cosmopolitisme stoïcien.

Par le savant assemblage des citations, des exemples et des commentaires que constitue sa *Politique*, Juste Lipse s'inspire de la tradition de la philosophie morale ancienne et s'inscrit dans la lignée de la réflexion historique gréco-latine. Le maître à penser des frères Rubens se targue d'avoir institué un nouveau genre littéraire. Dans la *Politique* (1589), il met en ordre et commente un nombre impressionnant de *sententiae* tirées des œuvres des philosophes anciens. Alors, l'auteur flamand peut affirmer avec égale raison que dans cet ouvrage tout lui appartient, pour ce qui est du rangement des propositions et que rien n'est sien,

* "Lucian Blaga" University Library Cluj-Napoca, clausiro@yahoo.com

pour ce qui est de l'origine des textes.¹ Ainsi, cette écriture philosophique opère un double mouvement revendiquant l'autorité antique pour affirmer sa propre originalité. Tous ces rapports complexes sont centrés par l'idée de droite raison qui organise l'existence publique et détermine la vie privée. Son livre a connu une étonnante fortune. L'air de scandale et de provocation, qui entourait le *Prince* de Machiavel, a fait que les autorités politiques et religieuses se sont appuyés plus volontiers sur cet art politique présenté dans la langue d'un universitaire passionné par les belles-lettres anciennes. Dès le début du XVII^e siècle, il existe déjà des traductions françaises, italiennes et hongroises.

Chez Juste Lipse, il y a une coupure qui organise la distinction entre le sens philosophique et le sens public des qualités morales, formulée autour du rapport entre la vertu et la prudence. La réunion des vertus est organisée par la constance, nom donné par Lipse à la force intérieure qui permet à l'homme de garder son équilibre devant les bouleversements heureux ou malheureux de la fortune.² La vertu et la prudence sont les principes de la vie civile, définie comme l'existence en communauté, appréciée par les participants, en vue de l'avantage partagé et de l'utilité réciproque.³ L'articulation entre la morale et l'art du gouvernement représente le lien entre les deux traités de Lipse, *De la constance* et la *Politique*. Elle se construit à partir de l'acception politique des principes de la vie commune: la constance est enseignée au peuple pour lui inculquer la patience et l'obéissance, la prudence est révélée au prince pour l'instruire à l'art du gouvernement. La constance est assignée à la multitude destinée à la soumission, alors que la prudence est affectée au petit nombre pressenti pour le commandement.⁴ Le savant flamand invoque l'autorité de Platon et d'Aristote pour présenter la prudence comme guide non seulement de la vie civile, mais en même temps de la vertu.⁵ En son absence la force morale reste impuissante. Principe directeur de la vie civile, elle est définie comme *connaissance et choix des choses qui en public et*

¹ Lipse, *De consilio et forma nostri operis*, «Nam inopinatum quoddam stili genus instituimus: in quo vere possim dicere, omnia nostra esse, et nihil.» , in Justus Lipsius, *Politica*, Six Books of Politics or Political Instruction, edited, with translation and introduction by Jan Waszink, Royal Van Gorcum, Assen, 2004, p. 232, 1

² «J'appelle constance la juste et ferme force d'un esprit qui n'est point élevé ou abaissé de ce qui est externe ou fortuit», Juste Lipse, *Les deux livres de la Constance. Esquels en forme de devis familier est discours des afflictions, et principalement des publiques, et comme il se faut résoudre à les supporter*, Traduction anonyme du latin, Edition de Tours (1592), Editions Noxia, Paris, 2000, I, IV, p.27

³ Lipse, *Politica*, I, 1, p.260, 12-14, «Vitam Civilem definitio, QUAM IN HOMINUM SOCIETATE MIXTI DEGIMUS ? AD MUTUA COMMODA SIVE USUM»

⁴ *Ibid.*, I, 7, p.282, 15-18; Lipse renvoie à Platon, *Menon*, 97 c1, «la prudence seule est capable de diriger l'action correctement» et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1144b31, «...il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans la vertu morale.»

⁵ *Ibid.*, I, 7, p.282, 15-18; Lipse renvoie à Platon, *Menon*, 97 c1, «la prudence seule est capable de diriger l'action correctement» et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1144b31, «...il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans la vertu morale.»

*en particulier, doivent être évitées ou désirées.*⁶ En conséquence, la constance est nécessaire à tous en tant que sujets de la fortune. Mais très peu sont ceux destinés à faire la fortune des autres. Ces derniers recevront une instruction spéciale constituée par la science de la prudence. Implicitement, Lipse thématise le statut du savant. Son détachement relatif devant les troubles politiques vient de son cosmopolitisme, qui est fondé dans sa connaissance des choses naturelles et des choses humaines.⁷ Ce savoir l'autorise à entreprendre des ouvrages politiques, car s'il n'a pas une expérience directe, il connaît pourtant les enseignements et les exemples du passé. Nous pouvons déceler deux aspects dans la politique lipsienne: une réflexion sur le rôle du savoir dans l'art du gouvernement et une théorie de l'action du pouvoir. Ces deux directions de recherche sont incarnées respectivement par les figures du conseiller et par le prince.

Les dangers de l'intelligence: apologie des esprits émoussés

L'initiation du prince à l'art du gouvernement est une science tirée de l'histoire vécue et des ouvrages des historiens. Etre au-dessus des autres se justifie par l'acquisition de l'expérience des plus illustres prédécesseurs, ajoutée à sa propre habileté. Ainsi, la prudence est engendrée par l'usage et par la mémoire.⁸ L'usage est défini comme la connaissance des choses humaines vues et traitées par soi-même. La mémoire est obtenue par oui-dire ou par la lecture. C'est surtout l'étude des annales et des philosophies antiques qui est recommandée. Finalement, le traité du savant anversois ne peut servir que de support au prince. La science qui y est contenue n'offre que des repères généraux pour l'action politique qui reste essentiellement particulière. D'ailleurs, la *Politique* est un recueil des préceptes tirés des anciens et organisés selon une méthode originale. Or, la prudence s'acquiert principalement par l'expérience personnelle. Elle exige un apprentissage difficile qui ne s'impose qu'avec l'âge. Le jeune prince ne peut pas être un souverain

⁶ *Ibid.*, I, 7, p. 282, 22-23 «INTELLECTUM ET DILECTUM RERUM, QUAE PUBLICAE PRIVATIMQUE FUGIENDE AUT APPETENDAE»

⁷ Les deux arguments se trouvent dans:

a) argument de la connaissance naturelle, *Constance*, I, XI, pp.53-54

«... je vous fais entendre ce grand secret, c'est que si vous considérez l'homme en tout, vous trouverez que tous les endroits qu'on dit être son pays ne le sont point, et que possible on peut bien déterminer une patrie aux corps, mais non à l'esprit, qui étant tombé de ce haut domicile, a toute cette Terre comme pour prison et garde. Car le ciel est son vrai et naturel pays, auquel nous devons aspirer, pour dire de bon cœur avec Anaxagore, auquel le sot vulgaire demandait s'il n'avait point souci de son pays: voilà mon pays, et qu'ainsi nous dressions le doigt et l'entendement vers le ciel.»

b) argument de la connaissance historique, *Constance*, I, XVI, pp.69-71

«Mais où est Rome, faussement dite ville éternelle, la reine de tout et de toutes nations ? Elle a été renversée, détruite, brûlée, noyée, elle est morte de plusieurs morts, on se flatte en la curieuse recherche de celle-ci, et on ne la plus trouver en sa place. Vous voyez Constantinople qui est glorieuse pour être le siège de deux empires, du romain autrefois et du turc à cette heure. Et Venise qui se glorifie d'avoir déjà duré mille ans, leur jour viendra, et toi notre Anvers petit oeil des villes tu as été plus que tu n'es et quelque jour tu ne seras plus.»...etc.

⁸ *Politica*, I, 8, p.286, 4-5

complet, car il se trouve encore sous la tutelle de ses conseillers, ayant besoin de la mémoire de ses proches et de la sagesse des livres. Pour cela, l'usage est nommé *père de la prudence*, tandis que la mémoire serait *sa mère*. En dernière analyse, le caractère mystérieux de l'art du pouvoir tiennent de la nature même du sujet, car aucun discours théorique ne peut être substitué à l'expérience personnelle. Une connaissance abstraite impose des limitations. Au contraire, dans le domaine de l'expérience, personne ne peut prétendre avoir atteint le dernier degré d'intelligence pratique. Néanmoins, Juste Lipse affirme préférer la mémoire à l'usage à cause de la grande largeur de vue offerte par celle-ci. L'expérience peut offrir des bases stables, mais sa compréhension reste très restreinte alors que la mémoire ouvre la voie universelle propre à l'homme d'esprit. Elle est plus facile à acquérir et accessible à tous et à tout moment, assurant une généralité qui reste irréalisable par l'usage.

«La Mémoire est l'autre parent de la prudence. Non seulement je la mets au même rang, mais en quelque sorte j'ose la préférer à l'Usage. Parce que elle se rencontre d'avantage et est plus aisée: elle s'épanche plus au large, donne plus de conseils et à plus personnes, pour acquérir la Prudence. Car elle se présente et appartient à tous et en tout temps. D'autant aussi que ce chemin, que nous faisons à nos dépens, est plus long et périlleux, celui de la Mémoire est plus battu aussi. Et se trouve que plus de gens apprennent au dommage d'autrui que du leur.»⁹

Si l'expérience est un sentier discret et privé, la mémoire représente le grand chemin de l'histoire. Les belles lettres sortent de l'oubli et mettent en lumière les faits glorieux des grands hommes. Les écrivains nous montrent des exemples de vertu et nous avertissent sur la turpitude des méchants. Leur art a une finalité moralement éducatrice auprès du lecteur. Et plus important encore, il offre une instruction certaine en cultivant la subtilité et la force. Pour ces raisons, les plus grands rois se sont entourés des hommes de lettres. La science, avertit Lipse, ne se substitue pas à la prudence, mais elle dispose l'âme à la recevoir. L'érudition et la vertu font bon ménage à condition de savoir se servir réciproquement. La connaissance et la pratique s'intègrent dans une même expérience de vie. Il y a des mauvais usages du savoir, tels que les beaux discours qui couvrent les méfaits ou les parades d'érudition qui cachent les défauts de caractère. Le sens de la science est donné par ses fruits dont le plus important reste l'appropriation de son

⁹ *Ibid.*, I, 9, p.288, 10-15 «At Memoria, parens altera est. quam Usui non appono solum, sed in parte praepono. Magis enim obvia haec et facilis: diffusa latius, et quae plura Prudentiam et in plures confert. In quosvis enim ea, et quovis tempore, cadit: cumque iter illud per propria pericula, logum, nec sine periculis sit: haec via tutior, ideoque tritor, et haud paullo *Plures aliorum eventis docendur*». Nous utilisons la traduction de Simon Goulard, que nous avons remaniée légèrement. Parue pour la première fois à Lyon, en 1594, elle est supérieure littérairement à celle de Charles Le Ber, imprimée à La Rochelle, en 1590. Un autre argument en faveur de la traduction lyonnaise est qu'elle comprend aussi le mot au lecteur sur le projet et la forme de l'ouvrage (*De consilio et forma nostri operis*) et les brèves notes (*Ad libros Politicorum breves notae*) contenant des exemples et des commentaires de Lipse sur les sentences citées. Charles Le Ber n'intègre pas dans son ouvrage ces deux parties du traité de la *Politique*.

naturel.¹⁰ C'est pourquoi, Juste Lipse met en garde l'enthousiaste novice en philosophie et l'avertit qu'il faut être *sage par mesure*.¹¹ Dans ce sens il faut comprendre le mot de Lactance, selon lequel le menu peuple est le plus sage, car il est sage autant qu'il faut.¹² Dans le portrait que Lipse lui dresse, le stoïcien moderne sait tirer profit de chaque renseignement obtenu par épreuve ou par étude. La leçon la plus difficile de la science est de trouver le moyen de ne pas être trop savant et de s'arrêter seulement à ce qui est utile.

La prudence est nécessaire dans toutes les affaires humaines, mais surtout dans les questions d'Etat.¹³ Sans elle, la force de l'âme ne produit que des bouleversements risqués. Le contrôle de soi par la philosophie et le contrôle de la multitude par le gouvernement sont les tâches les plus éminentes et les plus difficiles de l'humanité. Le premier se fait par la constance qui enlève les défauts du caractère et nous prépare à affronter les calamités externes. Le deuxième se fait par la prudence qui assure la stabilité de la communauté et prévient les désordres publics. La principale cause qui rend la prudence nécessaire est le mauvais naturel de l'homme, le plus sauvage des toutes les bêtes, spontanément enclin à l'injustice et à l'insoumission.

«A vrai dire, la Prudence tient le premier rang au maniement des affaires d'Etat: car elle seule est cette douce bride qui ramène les hommes dans le cercle d'obéissance. Vous ne sauriez dompter les animaux sans quelques adresse et maniement: combien moins l'homme, le plus farouche entre tous les animaux, et qu'il faut manier avec plus d'industrie que nul autre? De nature, nous sommes sauvages, indomptables, ennemis d'équité, et encore plus de sujétion.»¹⁴

Chez Lipse, la prudence comprend d'une part le bon conseil et d'autre la force des convictions. Par ces moyens, elle remplace la force brute et destructrice de la nature humaine. Ainsi, le professeur anversoise apprécie plus les princes entourés d'honnêtes hommes capables de donner de sages avis que les souverains solitaires qui ne comptent que sur leur propre jugement. La prudence est une qualité rare, le plus souvent absente chez les gouvernants, faute d'âge, faute d'instruction ou faute de tempérament.¹⁵ De la sorte, il est préférable que le prince associe à son pouvoir les opinions des courtisans expérimentés. Même s'il possède la prudence, celle-ci est une science infinie et nul ne peut embrasser d'un seul

¹⁰ *Ibid.*, I, 10, p. 290, 24-25

¹¹ *Ibid.*, I, 10, p. 292, 11-12

¹² *Ibid.*, I, 10, p. 292, 15-16 «*Plus sapit vulgus, quia tantum quantum opus est, sapit.*» Lactance, *Institutiones Divines*, III, V; repris par Montaigne, *Essais*, II, 17, 660

¹³ *Ibid.*, III, 1, p. 294, 9-17

¹⁴ *Ibid.*, III, 1, p. 384, 4-9; trad. Goulard, p. 145 «Et certe in gubernatione palam potior: quia sola lenè illud fraenum est, quo voluntarii rediguntur in obedientiae gyrum. Ecce, ne animalia quidem cetera domeris sine tractatione quadam et arte: tu speres hominem? quo *nullum animal morosius est, nullum maiori arte tractandum.* (Sénèque, *De Clementia*, I, 17, 1).

Natura nos feroces, indomiti, aequi impatientes, nedum servitutis.»

¹⁵ *Ibid.*, III, 2, p. 350, 14-15

regard le nombre immense des affaires d'un royaume, étant obligé de laisser au soin des autres la plupart des questions de l'Etat. Lipse dédie le troisième livre de sa *Politique* à l'analyse de la prudence des collaborateurs du souverain, car la première œuvre de la sagesse princière est de s'acquérir des amis et des fidèles. Les liens libres de l'affection sont plus stables que la dépendance assurée par la contrainte. La liberté se traduit par le courage du sujet qui donne son avis sans flatterie, sans crainte et sans mettre ses ambitions devant l'intérêt général.¹⁶ Dans son action le prince est servi d'une part par des conseillers (*consiliarii*) qui lui offrent leur *entendement* et leur *langue* et d'autre part par les officiers (*administri*) qui lui prêtent *les mains et les actes*.¹⁷

Le prince choisit ses proches et ses auxiliaires, selon leur vertu et selon leur intelligence, évitant les intrigants et les flagorneurs. A cette fin, il est souhaitable d'éliminer les esprits aigus (*acutiores*) et de préférer les esprits émoussés (*hebetiores*). L'intelligence vive des premiers ne fait que remuer davantage les troubles existantes.¹⁸ Leur clairvoyance est bonne dans les débats pointus et dans les discours subtils, mais elle est inutile dans la délibération et dans l'action. Par exemple, Lipse ne trouve pas parmi ses contemporains un écrivain politique plus pénétrant que Machiavel. Et pourtant, l'illustre secrétaire florentin n'est à ses yeux qu'un mauvais et médiocre conseiller de César Borgia qui aime mieux accuser la fortune au lieu de questionner sa vertu et celle de son maître.¹⁹ Comme autrefois, dans la Grèce antique les Athéniens ont surpassé de loin les autres cités par la vivacité de leur esprit, aujourd'hui, constate Lipse, les Florentins sont inégalables dans les œuvres de leur intelligence. Néanmoins ce sont les Spartiates qui ont vaincu Athènes et ce sont les Vénitiens qui illustrent le mieux la force et la stabilité d'une république.²⁰ Lipse identifie trois raisons qui rendent compte de l'insuccès des subtils. Premièrement, la promptitude de l'esprit ne laisse rien en repos en provoquant des troubles inutiles. Deuxièmement, les esprits aigus préfèrent à la délibération mûre les inventions éclatantes et les explications fantaisistes. Ils dirigent la pensée vers des voies nouvelles, mais dangereuses. Troisièmement, émerveillés par le raffinement de leur propre pensée, ces gens déconsidèrent les adversaires qui ne tardent pas de prendre le dessus.²¹ A l'agitation effervescente de l'intelligence et à l'obstination stupide, Lipse oppose la voie modérée de la constance qui par des moyens divers suit le même chemin ou au moins tend vers la même finalité. Si le caractère *émoussé* de l'esprit est la règle pour la

¹⁶ *Ibid.*, III, 4-5

¹⁷ *Ibid.*, III, 3, p.352, 23-24

¹⁸ *Ibid.*, III, 4, p.356, 5-17; Lipse reprend et interprète la distinction entre *les esprits émoussés et les esprits aigus*, de Thucydide, 3.37.3: «les cités sont en général mieux gouvernées par les gens ordinaires que par les esprits profonds»

¹⁹ *Ibid.*, *Ad libros Politicorum breves notae*, III, IV, p. 754, 29-31

²⁰ *Ibid.*, *Ad libros Politicorum breves notae*, III, IV, p. 754, 32-36

²¹ *Ibid.*, *Ad libros Politicorum breves notae*, III, IV, pp. 754-755, 36-38

sélection des conseillers, elle est d'autant plus valable dans le choix des officiers dont la charge est surtout exécutive. Pour les offices, Lipse recommande ceux qui ont un *jugement droit*, et non pas les *excellents* qui sont trop proches du vice.²²

L'art du prince: le bon usage de la fraude et de la vertu

Après avoir décrit la compagnie du prince, Lipse traite de la prudence princière en elle-même, en temps de paix et en temps de guerre. Evidemment, la *recta ratio* du souverain jouit d'une mobilité plus grande que celle de ses conseillers. Reprenant la métaphore du chemin, l'auteur trouve qu'il est impossible de fixer les limites de ses démarches. Par sa position, le prince partage l'universalisme de la prudence qui rend compte de la totalité des affaires humaines.²³ Mais l'universalité de l'action du souverain n'est pas la généralité de la science. Les voies de la prudence sont incertaines, contradictoires et mystérieuses, car telle est la nature des choses humaines. Pour surprendre ses secrets, l'homme ne peut que lancer son filet dans des conjectures incertaines. Mais, il n'existe pas de rapport entre la connaissance humaine et l'immensité des causes divines, naturelles ou accidentelles. Ce qui est sublime et splendide dans l'ordre anthropologique est indifférent dans l'ordre ontologique. La majesté des empires s'écroule devant le silence de l'univers. Entre ces deux réalités, également menaçantes, l'histoire et le cosmos, l'écrivain qui aborde le thème de la prudence est semblable au navigateur en haute mer qui affronte pour la première fois l'océan suivant une route confuse qu'il essaie de tracer à partir de la lumière des étoiles.²⁴

Le livre IV de sa *Politique* se préoccupe de la prudence ordinaire ou pacifique du prince. La principale fonction de ce genre de prudence est de prévenir les confrontations et d'assurer la tranquillité du pays. Lipse distingue l'attention portée aux choses divines de la préoccupation envers les choses humaines. Par la théorie de la *prudencia divina*, le penseur néostoïcien ébauche une réflexion sur le rôle des coutumes et de la religion dans la société. Son prince n'a pas de responsabilités théologiques et ne suit pas une vocation prophétique. Mais il est le protecteur de la religion, car celle-ci est le premier lien de la communauté et l'un des fondements de l'Etat. Par conséquent, il a l'intérêt à garder une religion simple, accessible à la multitude et à rejeter tous les mélanges proposés par les novateurs. Ces derniers doivent être réprimés rapidement, car ils sèment le désordre et la désobéissance.²⁵ Le prince lipsien ne se mêle pas directement des affaires religieuses, mais il prend des mesures pour que les cérémonies anciennes soient respectées. Derrière le conservatisme de l'auteur, nous retrouvons l'avertissement

²² *Ibid.*, III, 10, p. 374, 18-22

²³ *Ibid.*, IV, 1, p. 382, 10-14 «Alienae Prudentiae semitam decurri: aperitur mihi campus Propriae, sed vere campus. In quo certam viam aut limitem quis comprehendet? Diffusa nimis res est, Confusa, Obscura. Diffusa primum. Quid enim latius se, quam res humanae pandit? quarum omnium Prudentia est, imo et singularum.»

²⁴ *Ibid.*, IV, 1, p.385, 19-24

²⁵ *Ibid.*, IV, 2, p.388, 29-32

contre l'ardeur de l'intelligence. Les esprits aigus ont tendance à tout remuer alors qu'il est préférable de maintenir les vices anciens et robustes au lieu de provoquer des maux latents et peut-être dévastateurs. Si les esprits subtils méritent un traitement intransigeant, les simples doivent être conduits avec clémence. De toute façon, personne ne peut commander aux pensées et aux cœurs des hommes. En conséquence, il vaut mieux que le prince se montre bienveillant afin de ne pas obliger ses sujets à désobéir directement par affrontement armé ou indirectement par la simulation d'un respect hypocrite.²⁶

Le sort du prince est rarement heureux, car il a à faire avec deux réalités extrêmement instables, le peuple et l'Etat. Les principaux traits du vulgaire sont l'inconstance, l'excitation, la cruauté, la légèreté, l'envie, la lâcheté, etc.²⁷ D'autre part, les Etats en raison de leur nature historique, sont soumis à la fortune. Le plus souvent, nous sommes incapables d'expliquer les causes de la misère des pays et il est fréquent de voir des empires en pleine gloire s'effondrant dans un temps très court.²⁸ Si leur puissance les protège contre les ennemis externes, les dangers internes naissent incessamment soit sous la forme des projets de renversements ourdis par les grands, soit sous la forme de tendances séditionnelles qui agitent les petits. A cette atmosphère de suspicion générale s'ajoute la fièvre du pouvoir qui rend les princes jaloux et difficiles, ce qui encourage la félonie et le secret. Pour survivre à toutes les difficultés et maintenir son pouvoir, le prince a deux moyens: la force et la vertu. Par la première, Lipse entend d'une part, les gardes et les troupes dont le souverain peut disposer immédiatement et d'autre part, les forteresses et les citadelles qui défendent ses frontières. Mais cet ordre militaire de sûreté n'est employé qu'en dernier recours et son usage témoigne de l'échec de la prudence pacifique. Le régime de la prudence garde sa paix intérieure et extérieure par la vertu, définie comme «*louable et utile affection pour le bien de l'Etat, au regard du Prince et envers le Prince*».²⁹ La vertu comprend généralement les rapports d'honnête domination établie entre le prince et ses sujets. Elle est l'application de la juste mesure du jugement princier, comprenant deux branches, la bienveillance et l'autorité. La première est recommandée auprès des conseillers, auprès des officiers, mais surtout auprès du menu peuple. Le vulgaire doit être traité avec douceur et indulgence, il faut satisfaire ses besoins vitaux et en lui offrant des jeux publics. La distraction est nécessaire pour tempérer la vigueur des gens, car une ferveur guerrière, utile dans les conflits, est encombrante en temps de paix.³⁰ Inversement, la bienveillance est tempérée par l'autorité qui réunit l'ensemble des mesures inspirant crainte et respect pour le prince. Ces sentiments

²⁶ Cf. *Politica*, IV, 4

²⁷ Cf. *Politica*, IV, 5,

²⁸ Cf. *Politica*, IV, 6

²⁹ *Politica*, IV, VIII, p.418, 1, «LAUDABILE UTILEMQUE IMPERIO AFFECTUM, DE REGE, VEL IN REGEM»

³⁰ *Ibid.*, IV, IV, 8, p.422, 22-23

sont provoqués par la sévérité du souverain et par son attention portée à la conservation des lois et des coutumes. La majesté dégagée par les actes du souverain n'est pas une simple pose, mais l'effet du sérieux avec lequel il traite les graves questions des finances, des armes, des engagements intérieurs et des alliances extérieures. Le portrait du prince est complété par un exposé systématique des maux qui l'entourent. Lipse commence par la contestation violente, *la force* (*vis*) qui peut agir ouvertement, comme dans les cas des séditions, des factions et de la guerre ou secrètement, comme dans le cas des *embouches* (*insidia*) que sont les attentats directs contre la vie du prince et des *trahissons* (*proditiores*) que sont les mouvements d'agitation politique plus amples impliquant l'occupation des forteresses et des villes. Les formes de contestation ont pour cause la corruption du pouvoir princier. Lorsque l'ordre est défié ouvertement, des causes plus obscures ont déjà accompli leur travail d'altération de la société. Elles sont réunies sous le concept de *vice*, défini comme «*affection dépravée et nuisible à l'Etat, touchant celui qui gouverne ou contre lui.*»³¹ Lipse distingue dans le vice une partie pulsionnelle, la *haine* qui est l'affection proprement dite contre le prince et contre l'Etat, et une partie intellectuelle, le *mépris* qui est la mauvaise opinion à l'égard du prince et de l'Etat.

Bien qu'il soit la personne la plus libre moralement, car il est le seul qui n'a ni de trajet préétabli dans son action ni de destination à atteindre, le prince est contraint à se soumettre aux exigences d'un monde ennemi. Le filet des conjectures de sa *droite raison* est mis en pratique, d'une part par le réseau des conseillers, des officiers et des alliés, qui a pour rôle de conserver l'ordre de l'Etat, et d'autre part, par l'observation des lois et des coutumes qui forment cet ordre. Mais la réitération du règlement est parfois insuffisante devant la nouveauté des menaces ou devant la gravité des dangers. Alors le prince s'autorise à recourir à une *prudence mêlée*. Lipse accuse le manque de réalisme des penseurs qui demandent au prince de fonder chacune de ses actions dans la vertu.

«Il me semble que j'ai versé assez largement, et à pleine mesure, comme on dit, des deux fontaines de la Prudence, le plus claire et le meilleur. Me sera-t-il loisible de faire quelque mélange léger et y ajouter quelques gouttes de la lie des finesses ? Oui, il me semble: encore que quelques Zénons me résistent, n'estimant rien louable, s'il ne tend tout droit à la Vertu. Qui n'estime pas raisonnable que la raison donnée de Dieu à l'homme, pour servir à bonne fin, soit employée en finesses et surprises.

Hors de notre dispute, je crois tout ce qu'ils m'en disent: je ne puis en cet endroit. On dirait qu'ils ne voient point, ni en quel temps ni parmi quelles gens nous sommes: et qu'en proposant leurs avis ils ne pensent pas être en quelque République de Platon et non dans les excréments de Romulus.»³²

³¹ *Ibid.*, IV, 11, p. 460, 9-10, «PRAVUM NOXIUMQUE IMPERIO AFFECTUM, DE REGE VEL IN REGEM»

³² *Ibid.*, IV, 13, p. 506, 3-13, «Videor liberaliter satis et plena, quod dicitur, manu, tibi prompsisse e gemino Prudentiae fonte: et quidem probum ac merum. Fasne est ut leviter misceam, et iungam

Ces moralisateurs prêchent l'abandon du bien public et la désertion devant les méchants. Contrairement, le traité de la *Politique* arment le prince des moyens obtenus par une juste moyenne entre l'honnêteté et l'utilité.

Les fraudes sont définies généralement comme «*délibération cauteuse, éloignée de la vertu ou des lois, pour le bien du prince et de l'Etat*». ³³ Lipse distingue trois niveaux de gravité pour les écarts de la vertu commis en faveur du bien commun: léger, moyen et grand. Les fraudes légères ne s'éloignent pas de la vertu, mais l'arrose avec une part de malice. ³⁴ Les plus connues sont la défiance (*diffidentia*) et la dissimulation (*dissimulatio*), qui sont recommandables dans toute action politique. Le bon prince passe au crible du doute tout renseignement, tout avis et toute déclaration. Il retarde ses agissements de sorte à plonger ses adversaires dans l'incertitude et dans la crainte. Mêmes ses proches ne sont pas plus éclairés sur les intentions et sur les croyances du souverain. Par conséquent, l'amitié est rare à la cour, malgré la qualité des nombreux honnêtes hommes qui y participent. Lipse n'insiste pas sur l'hypocrisie et la suspicion qui règnent dans ces assemblées, mais sur la rareté de la loyauté. Le noble véritable est celui qui sait se montrer franc envers tous, sans ouvrir son cœur que devant très peu. Simuler la confiance totale, mais ne l'accorder qu'à un cercle restreint des fidèles, voilà l'art royal du gouvernement de la prudence. ³⁵ Celui qui le possède s'appelle *gracieux*, ayant cette vertu moyenne entre la crédulité et l'escroquerie. Ce sont des gens qui manient l'art de la réticence, tout en exposant leurs qualités. ³⁶ Deuxièmement, nous avons les fraudes moyennes qui s'éloignent sérieusement de la vertu pour se situer aux frontières du vice. ³⁷ Elles comprennent principalement la corruption (*conciliationis*) et la déception (*deceptionis*). Lipse les trouvent tolérables du point de vue moral. La première consiste à attirer les serviteurs d'un rival par des menaces, par des promesses et par des dons. Elle peut aller jusqu'au lit sacré de

aliquid e fraudium faece ? ego puto. Quidquid Zenones quidam mihi abnuant, quibus unum illud ad laudem, cum virtute directum iter, probatur. (Cicéron, Cael. 41)

Qui fas putant Rationem bono consilio a diis immortalibus datam, in fraudem malitiamque converti. (Cicéron, De natura deorum, 3. 78)

Quos alibi sane libens audio: hic qui possum ? Aevum et homines ignorare mihi videntur, et dicere tanquam in Romuli faece sententiam. (Cicéron, Att. 3.78)»

³³ Idem, IV, 14, p. 512, 7-8, «ARGUTUM CONSILIUM A VIRTUTE AUT LEGIBUS DEVIUM, REGIS REGNIQUE BONO»

³⁴ *Ibid.*, IV, 14, 512, 9-10, «QUAE HAUD LONGE A VIRTUTE ABIT MALITIAE RORE LEVITER ASPERSA»

³⁵ *Ibid.*, IV, 14, p.516, 22-25

³⁶ *Ibid.*, IV, 14, p.518, 8-12, «Nam qui modice dissimulatione utuntur, et in iis quae haud plane perspicua et ante pedes oculusque sunt, gratiosi apparent» Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1127b, 30

³⁷ Idem, IV, 14, p. 512, 12-13«QUAE AB EADEM VIRTUTE FLECTIT LONGIUS, ET AD VITII CONFINIA VENIT»

l'adversaire en corrompant sa femme, consigne Lipse avec une noble indignation.³⁸ Quant à la déception elle consiste dans la tromperie et dans l'artifice. Pour Lipse, les ruses sont acceptables à condition de les utiliser contre les méchants et pour le bien public. Troisièmement, les grandes fraudes sont condamnables dans toutes les occasions. Elles s'éloignent à la fois des vertus et des vices et sont accompagnées d'une malice forte et accomplie.³⁹ Parmi les grandes fraudes on compte la perfidie (*perfidia*) et l'injustice (*iniustitia*). La première désigne un engagement non respecté. La deuxième consiste dans la transgression des lois à son propre profit, comme par exemple l'élimination d'un concurrent pour un office public. Ce sont des actions entreprises dans des temps tumultueux, surtout pendant la guerre, au cours de séditions ou à la mort du prince. Elles suspendent les lois et s'orientent selon ce qui est utile, en oubliant l'honnêteté. Mais Lipse considère que le prince a le droit d'enfreindre les lois seulement pour conserver sa puissance, jamais pour l'agrandir.⁴⁰

Finalement, malgré les efforts de systématisation morale entrepris par Lipse, c'est au sujet politique de décider des limites éthiques de l'utile. D'une part le prince est libre parce qu'il commande aux lois mêmes. D'autre part, il est contraint dans ses actions par un univers menaçant. De ce point de vue, la prudence guerrière est le modèle de la prudence civile. Mais la perte de l'Etat au profit d'un envahisseur n'est pas le plus grand malheur qui guette le souverain. Dans cette situation, il peut encore espérer retrouver son trône. Le plus grand mal de la vie politique reste la guerre civile qui dissout tous les liens sociaux et instaure une confusion générale. La discorde s'étend du sein du gouvernement jusqu'à l'intérieur des familles. La démission des forces publiques est l'expression manifeste de la décomposition des mœurs et le signe le plus clair de la ruine générale du pays. La dégradation des lois, des coutumes et des cérémonies éclate dans l'affrontement violent entre les membres d'une même communauté.

Le prince et le savant

Deux figures semblent incarner la prudence à travers la *Politique* de Lipse: le prince qui est au centre de la démarche philosophique entreprise par ce livre et son principal objet ; le lettré qui est tout près du pouvoir en tant que conseiller. Sous la figure de ce dernier se cache l'auteur même de ce traité politique. D'une part le prince est visible, mais agit rarement. Il écoute attentivement ses collaborateurs et veille au respect des lois et des cérémonies. La rareté de ses décisions signifie une situation exceptionnelle. D'autre part, les conseillers et les officiers sont discrets et actifs. Ils agissent au nom du souverain en appliquant ses lois et ses décisions. Ils œuvrent pour sa gloire ayant comme but de leurs actions

³⁸ *Ibid.*, IV, 14, p.520, 6-7 «Quid ? quod in sacrum et individuum thorum penetravit ista fraus? Rem turpen! et faeminae etiam inducuntur sive emuntur»

³⁹ *Ibid.*, IV, 14, p.512, 13-14 «QUAE NON A VIRTUTE SOLUM SED LEGIBUS ETIAM RECEDIT, MALITIAE IAM ROBUSTAE ET PERFECTAE»

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 14, pp.530-532

l'intérêt général. A cette fin, il faut éviter les esprits trop vifs, car ils ont tendance à transgresser l'ordre des choses, à se mettre en vue eux-mêmes et par cela à mettre en danger le pouvoir. Le conflit anime la vie publique soit par sa présence, soit par sa menace. Il est un élément important de la majesté, car le prince s'impose devant les autres par le courage, par la stabilité et par l'inquiétude qu'il inspire.

Seul le savant a une autre compréhension des périls publics, loin de la constance obéissante de la multitude. Lui, il accepte la paix et la grandeur, la guerre et la ruine, comme faisant partie du cours général de l'histoire. Les autres s'attachent aux lois, cérémonies et coutumes qui organisent les communautés.⁴¹ Alors si le prince est l'incarnation de l'égoïsme communautaire en personnifiant le bien public, l'érudit est le véritable altruiste parce que ses lectures lui confèrent une vision universelle qui relativise les intérêts provinciaux des différents Etats. Par sa culture, le lettré acquiert un relativisme qui le libère des contraintes de la patrie. C'est lui qui occupe cette position biaisée par rapport à la hiérarchie politique que constitue la vertu de la prudence. Et c'est grâce à sa distance qu'il peut être un excellent conseiller. Et un traître potentiel.

La suspicion qui entoure la figure du conseiller lettré est due à sa position excentrique. Il soutient son roi et son pays par une loyauté qui n'a d'autre support que la reconnaissance de l'utilité de l'équilibre politique, qui ne peut être assuré que par l'action d'une autorité ferme. Irremplaçable, à cause de ses connaissances et à cause de sa capacité d'estimation, le savant est fragile, en raison de ces mêmes qualités. Connaissant trop bien les rouages du pouvoir, il pourrait être tenté de transgresser son statut en cédant à l'avarice ou, plus probablement, à l'orgueil. Pour cette raison, Lipse, tout au long de son traité, ne cesse jamais de prévenir son lecteur du danger représenté par les esprits remuants.

Le maniérisme politique du savant lipsien vient du fait qu'il fonde sa fidélité civique sur une constance affermie par son savoir des choses naturelles et son instruction dans l'histoire des affaires humaines. Mais cette science ne contient que la preuve troublante du relativisme universel. Le détachement du conseiller consiste dans son maintien en dehors de cette évolution incessante, en opposition avec l'esprit vif qui tente à s'identifier à ce mouvement. L'esprit vif contribue à l'effort du gouvernement, en s'inspirant de l'ambition royale. Par contre, le savant

⁴¹ Juste Lipse, *Constance*, éd. cit, I, XI, p.51 «Car après que les homes délaissant leur façon de vivre rude et sauvage se sont retirés des champs et assemblés aux villes, et ont commencé à bâtir des maisons et forteresses, et faire des compagnies, et unis avec peuple, se défendre ou courir sus aux autres: aussitôt par nécessité se sont engendrées entre eux des communautés, et sociétés de choses diverses. Plusieurs ont eu ensemble des terres et limites communes, des temples et lieux indifférents, des places, des trésoreries, et des palais; et ce qui est leur principal lien, des cérémonies, des coutumes et des lois: lesquels notre avarice a commencé d'aimer et chérir comme siennes, en quoi elle n'a pas du tout failli: car véritablement chacun y a sa part, et ne diffèrent en rien des possessions privés: sinon qu'elles ne sont point à un seul.»

soutient pour des raisons utilitaires l'effort princier, qui vise à offrir une image ferme dans un monde agité par les conflits. Sa loyauté est une expression de la stabilité conférée par son savoir.

L'écriture philosophique est une forme de transgression réciproque entre la culture de soi et le pouvoir public. Lipse se sert de l'autorité des anciens pour formuler son message. Sa confiance dans la connaissance le pousse à chercher des sens parfois inattendus aux sentences tirées des ouvrages classiques. Ainsi, il met à l'œuvre ses recherches en philosophie morale et en histoire greco-latine, pour comprendre son siècle.

Pour Lipse, le seul véritable agent politique était le prince, les autres étant contraints soit à une soumission servile, dans le cas du menu peuple, soit à une obédience librement admise, dans le cas des personnes instruites. En cette dernière circonstance, la conscience de la nécessité de l'ordre civique est obtenue grâce à l'étendue de la connaissance. Par son étude des choses naturelles et des choses humaines, le savant réalise que la faiblesse humaine réclame une autorité organisatrice.

Entre les deux sources de la prudence, la mémoire et l'usage, Lipse préfère la première, car elle ouvre la voie universelle de la connaissance. Par conséquent, une des questions soulevées par sa doctrine est celle de la transmission du savoir prudentiel. Il qualifie de *gracieux* ceux qui savent accorder la défiance avec la confiance, incarnant ainsi la vertu de la prudence. Nous reconnaissons dans cette description l'homme de cour qui inspire assurance à son entourage parce qu'il considère attentivement tous les renseignements reçus. Paradoxalement, sa suspicion le recommande comme quelqu'un à qui nous pouvons nous fier. Le conseiller de Lipse n'est pas un soupçonneux craintif, mais le dépositaire du fondement cognitif de l'action souveraine. Lui, il possède la connaissance qui justifie la décision princière. D'une part, le lettré montre une ouverture d'esprit qui n'est pas à confondre avec la crédulité placide, d'autre part, il affiche une disponibilité de discernement très éloignée de l'hésitation angoissée. Si au plan de la connaissance les choses semblent assez claires, par contre, sur le plan pragmatique, il n'est pas évident qu'il puisse exhiber devant les autres cet art du juste milieu entre la défiance et la créance. Lipse suggère à son prince et à son conseiller de feindre d'accorder crédit à tout le monde, mais de réduire leur cercle d'amis à un nombre restreint. Ainsi, la confiance proposée à très peu sera justement estimée. Sous la défiance, trait commun au représentant du savoir et au détenteur de la force, on entrevoit cette histoire moderne, faite des espoirs déçus et des alliances fragiles qui caractérise le rapport de l'intellectuel au pouvoir.

Peter Paul Rubens se représente lui-même comme témoin silencieux du débat des quatre philosophes. Mais c'est grâce à son témoignage que nous avons connaissance de la méditation de Lipse, nourrie par la lecture de Sénèque et entretenue par la curiosité de ses disciples. De la même manière Juste Lipse insère l'intellectuel dans l'exposition des enjeux du politique. Il se situe dans la proximité de la force souveraine et sa présence garantit la mémoire de la postérité, mais le pouvoir paye sa gloire en admettant dans son sein le regard importun de la critique.

APPEL A PUBLICATION

**DOSSIER RHÉTORIQUES DE LA JUSTICE ET PERCEPTIONS
DELIBÉRATIVES DE L'ÉTAT DE DROIT DANS LES
DEMOCRATIES EMERGENTES**

Le dossier *Rhétoriques de la justice et perceptions délibératives de l'Etat de droit dans les démocraties émergentes* paraîtra dans le n°1/2010 de la revue *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, série *Philosophia*.

ARGUMENT SCIENTIFIQUE:

Conçu dans un esprit résolument comparatiste et pluridisciplinaire, le dossier *Rhétoriques de la justice et perceptions délibératives de l'Etat de droit dans les démocraties émergentes* accueillera des contributions portant sur les stratégies rhétoriques à vocation délibérative opérant dans la sphère publique démocratique post-totalitaire. Ainsi le dossier vise-t-il à reprendre à nouveaux frais les manières plurielles et parfois conflictuelles dont les sociétés ayant fait l'expérience des régimes totalitaires ou d'apartheid construisent la notion et les pratiques de l'Etat de droit liées à l'exigence de justice. La justice est ici entendue au double sens, en tant que système légal mais également en tant que réparation, dédommagement, indemnisation, équité ou encore égalité de chances. Dans la configuration du rapport toujours problématique au passé, le thème de la justice jouit, certes, d'une place importante. Aussi serait-il important de tirer au clair ce que le discours public – politique, juridique, académique ou encore médiatique – sur la justice exprime ou tait selon des calculs et des intérêts souvent inavoués. C'est dans l'intention du numéro de saisir et de suivre les voies qu'emprunte l'expérience de l'injustice pour s'acheminer à la parole, ainsi que le rapport entre la justice attendue ou promise et l'institutionnalisation de l'Etat de droit.

Indications aux auteurs:

Les contributions seront rédigées en français ou en anglais et compteront environ 25000 signes. Les auteurs sont invités à utiliser le système de citation Oxford. Les contributions seront envoyées par courriel aux adresses suivantes:

lorin.ghiman@gmail.com

emilian.cioc@law.ubbcluj.ro

Veillez noter que *Studia Philosophia* utilise un système *blind peer review*. Toutes les informations relatives aux auteurs (nom, prénom, affiliation institutionnelle, courriel) seront mentionnées dans un fichier à part, à envoyer en même temps que les résumés et la version définitive du texte. Dans la version définitive du texte veuillez inclure la liste de mots-clés en anglais ainsi qu'un résumé en anglais, quelle que soit la langue de rédaction.

30 novembre 2009 pour les titres et les résumés (15 lignes)

31 janvier 2010 pour la version définitive des textes.