

La ΦΑΝΤΑΣΙΑ dans la philosophie d'Aristote

Si nous voulons préciser la manière dont Aristote parle de l'imagination, nous devons bien distinguer d'une part l'exposé qu'il donne de l'imagination considérée en elle-même dans le traité *De l'âme* – ce qui fera l'objet de la première partie de notre étude – et d'autre part les allusions qu'il fait au rôle de l'imagination dans les différentes activités humaines ou dans les opérations vitales des animaux parfaits. Et pour mieux respecter le problème de la chronologie des écrits d'Aristote, nous distinguerons dans cette seconde partie ce qu'il dit à ce sujet dans le traité *De l'âme* et ce qui est dit dans les autres traités.

I. Analyse du chapitre 3 du livre III du traité *De l'âme*

Cette étude de l'imagination dans le traité *De l'âme* a pour l'histoire de la philosophie l'intérêt unique d'être la première étude philosophique sur ce sujet. Car si Platon a parlé de l'imagination et s'il a cherché à préciser ses rapports avec la sensation et l'opinion, il n'a jamais traité de l'imagination pour elle-même. L'étude qu'en fait Aristote dans le traité *De l'âme* a donc, indépendamment de son contenu qui peut à première vue nous décevoir, le mérite d'être la première.

En abordant cette étude, il n'est pas inutile de nous rappeler la perspective philosophique en laquelle elle est élaborée¹. Aristote, dans le traité *De l'âme* veut préciser ce qu'est l'âme. Aussi, après avoir rappelé les diverses opinions des philosophes antérieurs sur l'âme, cherche-t-il, au livre II, à nous dire ce qu'elle est.

Il commence par définir son λόγος le plus commun, ce qui consiste à dire qu'elle est une substance, en tant que forme (εἶδος) du corps naturel ayant la vie en puissance. Et puisque la substance est acte (ἐντελέχεια), on peut affirmer que l'âme est ἐντελέχεια du corps organique. Mais il faut bien comprendre que l'âme est acte comme la science et non comme l'exercice de la science. Elle est l'acte premier (ἐντελέχεια ἡ πρώτη).

Cette première approche manque de précision, puisque l'âme est considérée à partir de la philosophie première, et ainsi définie comme substance et acte premier. La question demeure de savoir si l'âme est séparable du corps ou non. L'âme est-elle acte du corps comme le pilote en son navire ? Pour aboutir à une définition propre de l'âme, une définition qui manifeste la cause propre, il faut un autre point de départ : ce qui distingue l'animé du non-animé, c'est-à-dire le fait de vivre. Par là on découvre inductivement que l'âme est ce par quoi le vivant exerce ses diverses opérations de vivant : l'âme est ce par quoi nous vivons, sentons, pensons.

1. Le R.P. ROBERT J. ROTH, s.j., dans un article intitulé *The Aristotelian Use of φαντασία and φάντασμα*, in *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), n°3, pp. 312-26, signale deux difficultés présentées par les textes d'Aristote en cette matière. La première difficulté concerne le soupçon d'idéalisme que l'on considère généralement comme étranger à la théorie aristotélicienne de la connaissance. C'est, commente l'auteur, une difficulté pour toute théorie qui inclut une expérience psychique représentative de la réalité au niveau non-spatial. Le problème est celui-ci : comment l'esprit connaît-il l'objet sans être enfermé dans un monde d'idées ? Mais en fait, ajoute l'auteur, il n'y a pas à proprement parler chez Aristote une critique complète de la connaissance ; il y a chez lui davantage une psychologie qu'une épistémologie au sens moderne du terme.

La seconde difficulté concerne la probabilité de l'erreur dans la vie intellectuelle en raison de la dépendance de celle-ci à l'égard des images. Aristote avait certainement conscience du problème, mais, dit le R.P. Roth, celui-ci a vu aussi la différence entre la correspondance ou non-correspondance objective de l'image à la réalité et une affirmation ou négation basée dessus. Aristote dit dans la *Métaphysique* (Γ, 5, 1010 b 1) que « tout ce qui apparaît n'est pas vrai ». Il se réfère là au fait que l'on ne peut se fier aux images quand l'objet est à distance, ou quand le penseur est malade ou endormi (cf. 1010 b 5 ss.). Dans tous les cas, commente l'auteur, où Aristote signale le danger d'erreur inhérent aux images, il semble davantage avoir dans l'esprit la correspondance ou non correspondance entre image et réalité ; mais il a aussi conscience que le connaissant peut apporter les corrections nécessaires pour qu'il ne juge pas que le soleil n'a qu'un pied de large ; et il reprend ceux qui utilisent de tels exemples et jettent le doute sur la validité des images comme base de la connaissance (Précisément dans *Mét.* Γ, 5, 1010 b 1-11. Cf. *art. cit.* pp. 324-26). - Le R.P. Roth a-t-il bien saisi le point de vue d'Aristote, qui n'est ni psychologique au sens où l'auteur le dit, ni épistémologique au sens moderne ? C'est une étude proprement philosophique de la vie et des degrés de vie. L'imagination, à l'intérieur de la vie sensible, représente un certain degré de vie. L'opération imaginaire est une opération vitale dont on peut rechercher la nature propre et préciser les fonctions dans la vie même de l'animal ou de l'homme.

Pour savoir d'une manière précise ce qu'est l'âme, il faut donc étudier ces diverses opérations vitales, déterminer ce qu'elles sont ; et puisqu'avant les opérations vitales, il y a leurs objets propres (τὰ ἀντικείμενα), ce sont ces objets qu'il faut définir en premier lieu : c'est-à-dire l'aliment, le sensible, l'intelligible. Après avoir étudié successivement ce que sont l'aliment et la procréation, Aristote étudie les divers sensibles, du visible à la qualité tangible. Avant d'aborder l'intelligible (νοητόν), il s'arrête à l'imagination, car celle-ci joue un rôle d'intermédiaire entre le domaine sensible et le domaine intelligible. Mais ceci offre certaines difficultés, car on ne peut traiter l'imagination comme on a traité les sensations, ni comme on traitera la pensée ; l'imagination, en effet, n'a pas d'objet antérieur à son activité. Voyons comment Aristote va procéder, et pour cela analysons minutieusement le chapitre 3 du livre III.

Ce chapitre commence par une affirmation qui est bien une reprise radicale du problème examiné :

« Puisque par deux différences, avant tout, a été définie l'âme, par le mouvement selon le lieu, par le fait de penser (νοεῖν) et le fait de prévoir (φρονεῖν) ; et il semble (δοκεῖ) que le fait de penser et le fait de prévoir sont comme un certain sentir (αἰσθάνεσθαι)... »

Il y a en effet quelque chose de commun : dans les deux cas, l'âme discerne (κρίνει) quelque chose, elle connaît (γνωρίζει) un étant. (Ceci explique comment les anciens disent être « un » le fait d'être prudent (τὸ φρονεῖν) et le fait de sentir (τὸ αἰσθάνεσθαι). Empédocle déclare : « D'après ce qui s'offre aux sens, l'intelligence grandit chez les hommes ». Et Aristote cite alors Homère, *Odyssée* XVIII, 136.)

« Tous supposent (ὑπολαμβάνουσιν) que le fait de penser est, comme le fait de sentir, quelque chose de corporel (σωματικόν) et qu'on sent et qu'on pense le semblable par le semblable (τὸ ὅμοιον) ».

Mais Aristote leur reproche de n'avoir pas traité de l'erreur (ἡ ἀπάτη) ; elle est plus habituelle (οἰκειότερον) aux animaux et « constitue plus souvent le séjour de l'âme »². Il suit de cette confusion « soit que toutes les apparences (φαίνόμενα) sont vraies, soit que l'erreur est dans le contact du dissemblable, car cela est le contraire de la connaissance du semblable par le semblable. Mais on admet d'ordinaire que l'erreur sur les contraires et la science des contraires sont la même »³.

Aristote (qui avait déjà posé cette question dans les apories) ne peut admettre cette identification. Et de nouveau ici il affirme :

« Il est évident que le fait de sentir et le fait de prévoir ne sont pas identiques. L'un appartient à tous les animaux, l'autre à certains, à peu. Mais le fait de penser⁴, lui non plus, n'est pas identique au fait de sentir. Car la sensation des sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux ; tandis que le fait de discourir (διανοεῖσθαι) peut être faux et n'appartient jamais à celui qui ne possède aussi la raison (λόγος).⁵ »

Cette distinction entre le « fait de sentir » et le « fait de prévoir » se prend ici uniquement du côté extensif. C'est un fait : sentir appartient à tous les animaux, mais non pas le fait de prévoir. Mais ceci n'explique pas la différence de nature entre sentir et penser.

Aussi, pour mieux montrer l'impossibilité de cette identification, faut-il discerner le moyen terme, le μεταξύ : l'imagination. Certes Aristote ne fait pas ce raisonnement, mais étant donné le lieu de cette remarque et l'étude de l'imagination qui la suit, on peut le suggérer. Ce qui

2. *De l'âme*, III, 3, 427 b 2.

3. *Ibid.*, III, 427 a 17. 427 b 2-6.

4. τὸ νοεῖν comprend celui qui est droit et celui qui est non-droit ; celui qui est droit, c'est φρόνησις, ἐπιστήμη, δόξα, ἀληθής ; celui qui n'est pas droit, c'est leur contraire (427 b 9.)

5. *Ibid.*, III, 3, 427 b 6-14.

est certain, c'est qu'avant de traiter de l'imagination, Aristote éprouve le besoin de rappeler la confusion des anciens concernant les divers degrés de connaissance et leur carence à l'égard de l'erreur. Or, n'est-on pas obligé de distinguer l'imagination de la sensation et de la connaissance intellectuelle si l'on veut saisir avec précision les divers degrés de connaissance et si l'on veut déterminer la source des erreurs ?

« L'imagination (φαντασία)⁶ en effet est distincte et de la sensation, et de la pensée discursive (διάνοια)⁷. Mais elle ne peut naître (γίγνεται) sans la sensation ; et d'autre part, sans l'imagination, il n'y a pas d'acte d'admettre (ὑπόληψις)⁸. Il est évident qu'elle ne s'identifie ni à la pensée (νόησις) ni à la supposition (ὑπόληψις). Car cet état (πάθος) dépend de nous : lorsque nous le voulons (βουλόμεθα), nous pouvons nous imaginer ce que nous voulons (car il est possible de se fabriquer des images devant les yeux, comme ceux qui se figurent des images et les situent dans des lieux mnémoniques). Tandis que le fait de former une opinion (δοξάζειν) ne dépend pas exclusivement de nous : il est nécessaire, en effet, d'être dans l'erreur ou dans la vérité »⁹.

Comprenons bien l'ordre de la recherche d'Aristote. Il s'agit de préciser que l'imagination est distincte à la fois de la sensation et de la pensée discursive (διάνοια). Et au lieu de continuer de parler de la pensée discursive, Aristote parle de l'acte d'admettre (ὑπόληψις) et de la pensée (νόησις). Et il argumente à partir du fait d'opiner (δοξάζειν). Il est donc nécessaire de saisir les liens entre διάνοια, ὑπόληψις, νόησις, δοξάζειν qui sont tous utilisés ici par Aristote en opposition avec la φαντασία. Un peu plus loin, du reste, (427 b 25), Aristote souligne – sans s'y apâter car ce n'est pas ce qu'il veut traiter ici – qu'il y a différents types de supposition : la science (ἐπιστήμη), l'opinion (δόξα) et la prudence (φρόνησις), et leurs contraires. Ceci non seulement nous montre le caractère fondamental de l'ὑπόληψις et toute sa richesse, mais aussi nous éclaire sur le raisonnement d'Aristote. Parmi les activités de l'intelligence, l'activité la plus radicale semble bien être l'ὑπόληψις, puisqu'elle contient la science, l'opinion, la prudence ; et c'est sans doute pour cela qu'Aristote souligne que sans imagination, il n'y a pas d'ὑπόληψις. Étant donné son caractère fondamental et sa dépendance à l'égard de l'imagination, il est normal que la distinction la plus urgente à faire soit celle de l'ὑπόληψις et de l'imagination. Et puisque l'ὑπόληψις se diversifie en science, opinion et prudence, c'est évidemment à l'égard de l'opinion qu'elle est le plus imparfaitement réalisée, et donc le plus proche de l'imagination. C'est donc le fait d'opiner qu'il s'agit de distinguer en premier lieu de l'imagination¹⁰.

Comprenons bien ce premier argument qu'utilise Aristote pour distinguer l'imagination de l'opinion : l'homme a un plus grand pouvoir sur l'exercice de l'imagination que sur celui de l'opinion, car l'exercice de l'imagination ne dépend pas de la réalité existante ; l'imagination ne dépend ni de la vérité ni de l'erreur.

Dans l'ordre de la connaissance, nous sommes en face d'un type particulier de connaissance, qui possède une autonomie à l'égard de la réalité existante, ne dépendant que de la volonté du sujet. C'est donc cette plus grande dépendance à l'égard de la volonté de l'homme qui caractérise en premier lieu l'exercice de l'imagination.

6. *De l'âme*, III, 427 b 14.

7. Dans le *Sophiste*, Platon posait déjà la question à propos des rapports entre être et non-être : il faut chercher à préciser les liens qui existent entre λόγος, δόξα, φαντασία. (260 c et 263 d).

8. ὑπόληψις (de ὑπό-λαμβάνω ; prendre, saisir par dessous, accueillir) est traduit en latin par *adsumptio* ou *sumptio*. Les traducteurs français disent « croyance » (Barbotin, Tricot) ou « conception de l'esprit » (Mugnier dans la traduction des *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris 1953) ou même « jugement ». On pourrait traduire par « acte d'admettre », d'accepter, ou même par « appréhension ». C'est le premier acte de l'intelligence, qui atteint l'universel, qui l'appréhende. C'est l'appréhension la plus fondamentale, où l'on saisit le tout ; c'est la conception. Voir PLATON, *Euthydème*, 295 b ; *Gorgias*, 458 e ; *Théétète*, 159 b.

9. Voir *Mét.*, K, 6, 1062 b 34 : « Attacher une même valeur aux opinions et aux imaginations de ceux qui sont en désaccord entre eux, c'est une sottise ».

10. Il reste à préciser les liens entre διάνοια, νόησις et ὑπόληψις. Mais ceci ne peut se faire qu'en traitant du νοῦς.

Quant au second argument que prend Aristote, il souligne un autre aspect de l'autonomie de l'imagination :

« Lorsque nous opinons (δοξάζωμεν) que quelque chose est redoutable ou effrayant, immédiatement (εὐθύς) nous compatissons, semblablement s'il s'agit de quelque chose de rassurant ; tandis que selon l'imagination nous sommes comme si nous considérions en peinture les choses redoutables ou rassurantes »¹¹.

Les répercussions affectives des exercices de l'opinion et de l'imagination peuvent être très différentes : ce qui montre bien que les causes sont différentes, puisque les effets le sont. Nous voyons par là que, si nous avons un plus grand *dominium* sur l'exercice de l'imagination, nous sommes également moins atteints affectivement par cet exercice. Celui-ci est moins immédiatement relié à notre vie affective.

C'est donc la double indépendance de l'imagination – à l'égard de la réalité comme objet, et à l'égard des réactions affectives – qu'Aristote relève ici, comme ce qui signale le mieux l'irréductibilité de l'imagination au fait d'opiner. Cette connaissance nous apparaît à la fois comme plus soumise à notre vouloir que l'opinion, et comme moins engagée affectivement que cette dernière : ce qui nous manifeste son caractère de connaissance indépendante et déréalisée.

Aristote continue :

« Au sujet du fait de penser (νοεῖν), puisqu'il diffère du fait de sentir, et qu'il semble impliquer d'une part l'imagination (φαντασία), d'autre part l'acte d'admettre (ὑπόληψις), il nous faut traiter d'abord de l'imagination et ensuite de l'acte d'admettre ».

Donc, après avoir distingué l'imagination du fait d'opiner (qui est une différence de l'ὑπόληψις), Aristote va maintenant considérer ce qu'est l'imagination et verra ensuite ce qu'est l'ὑπόληψις.¹²

« Si donc l'imagination est [la faculté] selon laquelle nous disons que se produit (γενέσθαι) pour nous un phantasme (φαντάσμα), et si nous ne donnons pas un sens métaphorique à ce terme, elle est une puissance (δύναμις) ou un état (ἔξις), une de celles selon lesquelles nous discernons (κρίνομεν) si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur. Telles sont, en effet, la sensation, l'opinion, l'intelligence (νοῦς), la science. »¹³

Voilà la première définition qu'Aristote nous donne de l'imagination : elle est source pour nous du phantasme (φάντασμα τι) ; elle est donc une puissance ou un état qui nous permet de discerner si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur. C'est vraiment une première définition très générale (analogue à la première définition de l'âme), qui nous montre ce qui apparente l'imagination à la sensation, à l'opinion, à l'intelligence, à la science. Toutes sont des pouvoirs qui nous permettent de discerner si nous sommes dans la vérité ou dans l'erreur.

Après avoir distingué l'imagination de l'opinion, il faut maintenant la distinguer de la sensation :

« Que la φαντασία ne soit pas la sensation, en voici la preuve¹⁴. La sensation est soit en puissance, soit en acte (par exemple, vue ou vision) ; au contraire, une chose est imaginée sans que ni l'une ni l'autre ne soit présente (par exemple, ce qui est imaginé durant le sommeil)¹⁵.

11. *De l'âme*, III, 3, 427 b 21-24.

12. Aristote traite de l'ὑπόληψις en traitant de l'activité du νοῦς.

13. *Ibid.*, III, 3, 428 a 1 ss.

14. Ceci est évidemment destiné à préciser ce que disait Platon : *Théétète*, 152 c : « L'imagination et la sensation sont identiques pour la chaleur et autres états semblables. Tels chacun les sent, tels aussi à chacun ils risquent d'être ».

15. *Ibid.*, III, 3, 428 a 5-7.

Que veut dire exactement Aristote ? L'imagination n'est-elle pas, elle aussi, en puissance et en acte, comme la vision ? Ce texte est très elliptique ; mais si nous sommes attentifs à ce qu'Aristote a dit au sujet de la sensation, nous pouvons comprendre. L'imagination n'est pas en acte et en puissance comme la vision. Celle-ci, pour être en acte, dépend de la présence de la couleur et de la lumière. Tandis que l'imagination ne dépend ni de la couleur ni de la lumière : elle porte en elle-même sa propre lumière et sa propre forme. Donc, ce qui est souligné ici, c'est la double indépendance de l'imagination à l'égard de son *objet* et du *milieu*. Elle porte en elle-même l'un et l'autre. C'est pourquoi les deux états, être en puissance et être en acte, si nettement distincts lorsqu'il s'agit de la vue, sont tout autres lorsqu'il s'agit de l'imagination. Celle-ci, pourrait-on dire, est toujours dans un état intermédiaire, à la fois en acte et en puissance, car elle porte en elle ses formes ; elle est donc toujours déterminée, mais elle n'est pas toujours en acte ultime à l'égard de toutes les formes qui sont en elles.

Cette première raison que donne Aristote est donc extrêmement profonde. Elle nous signale qu'à la différence de la sensation qui est soumise au réel et donc à cette distinction de la puissance et de l'acte, l'imagination, qui n'est plus soumise au réel, échappe à cette distinction.

Aristote relève ensuite cette seconde raison : « La sensation est toujours présente (πάρεστι) ; l'imagination, non ¹⁶. Cette seconde raison est encore plus brève, plus elliptique que la première. Il faut donc l'interpréter, mais en fonction du contexte. Or, on vient de dire que la sensation est en puissance ou en acte. Donc, si l'on affirme maintenant qu'elle est toujours présente, cette présence est antérieure à cette diversité d'états qui, eux, regardent l'exercice. La sensation est toujours présente à la vie animale, tandis que l'imagination ne l'est pas. La sensation est le propre de la vie animale, tandis que l'imagination ne l'est pas.

Après avoir donné ces deux raisons, Aristote poursuit son analyse en se servant d'une preuve par mode d'impossibilité : « Si elles étaient identiques en acte, tous les animaux devraient posséder l'imagination », ¹⁷, ce qui semble contraire aux faits. Que l'on pense aux fourmis, aux abeilles ou aux vers : il semble bien que ces animaux ne soient pas dans la même situation à l'égard de l'imagination. N'oublions pas ce qu'Aristote dit des abeilles en parlant du sang :

« C'est pourquoi les abeilles et les autres animaux de cette espèce sont doués de plus de prudence (φρονιμώτερα) que bien des animaux sanguins » ¹⁸.

Plus profondément, Aristote souligne que « les sensations sont toujours vraies, tandis que les imaginations, la plupart du temps, sont fausses » ¹⁹. Cette raison est plus profonde que les autres et plus propre à la nature de la connaissance. Les sensations ont ce privilège d'être plus naturelles et, grâce à cela, d'être toujours vraies ; tandis que les imaginations sont des connaissances qui, étant moins déterminées, s'écartent plus facilement de la vérité ; elles ont même une propension à l'erreur.

La raison suivante, la cinquième, est celle-ci :

« Nous ne disons pas, lorsque nous opérons avec exactitude auprès du sensible, que cela nous apparaît un homme, mais nous disons cela plutôt lorsque nous ne sentons pas clairement ; alors la sensation est vraie et elle est fausse » ²⁰.

16. *De l'âme*, III, 428 a 8. L'expression qu'Aristote utilise ici est *ἔτα αἰσθησι μὲν αἰπάρεστι*. A ce sujet, cf. *Parties des animaux*, II, 647 a 21 : « Comme il n'est pas possible qu'un animal existe sans la sensibilité. » ; cf. également III, 681 a.

17. *Ibid.*, III, 3, 428 a 9.

18. *Parties des animaux*, II, 648 a 6 ; 17. Voir également *Mét.* A, 1, 980 b 25.

19. *De l'âme*, III, 3, 428 a 11 : *ψευδεῖς*. Voir aussi *Mét.* G, 5, 1010 b 3. Platon dans le *Sophiste*, semble affirmer l'inverse : « La pensée (*διάνοια*), l'opinion (*δόξα*), l'imagination, n'est-elle pas désormais évident que ce sont là des genres susceptibles, en nos âmes, aussi bien de fausseté que de vérité ? » (263 d)

20. *Ibid.*, III, 3, 428 a 12-14. Voir l'exemple donné par Aristote dans son traité des *Météorologiques* à propos de l'optique (III, 2, 372 b 8 ; 374 b 8 ss.)

Cet argument fait appel à notre manière de nous exprimer. Lorsque la sensation est claire, précise (*ἀκριδῶς*), elle n'a pas besoin d'un achèvement imaginaire et on ne la confond pas avec l'imagination ; lorsque la sensation est confuse, c'est autre chose ; à ce moment, on ne peut plus la distinguer nettement de l'imagination, à tel point qu'on peut la considérer comme vraie et comme fausse. Ceci montre bien qu'une sensation qui faiblit ne se distingue plus aussi nettement de l'imagination, et que par le fait même l'imagination vient suppléer à cette faiblesse.

Enfin, dernier argument, « comme nous le disions plus haut, on s'imagine même quand on a les yeux fermés »²¹. Même quand la vision cesse, l'imagination peut durer : ce qui manifeste l'indépendance de l'imagination. Si l'imagination apparaît comme ce qui complète nos sensations imparfaites, elle possède cependant une certaine autonomie à l'égard des sensations, puisqu'elle dure même quand celles-ci cessent. Elle est donc à la fois relative à nos sensations et cependant autonome, dans une certaine mesure, à leur égard.

Ces six raisons auxquelles Aristote fait appel pour manifester la distinction des sensations et de l'imagination sont certes de valeur inégale ; mais elles montrent bien à la fois l'autonomie plus grande (comparativement aux sensations) de l'imagination à l'égard des réalités existantes - l'imagination n'est pas dépendante de la présence physique des réalités qu'elle imagine -, et ses liens moins fondamentaux à l'égard de la vie animale : elle ne fait pas partie de la structure essentielle de la vie animale.

Si le rôle de suppléance de l'imagination apparaît nettement lorsqu'il s'agit de nos sensations imparfaites, ce rôle est moins visible quand sont en cause nos sensations parfaites. Par contre, ce rôle apparaît toujours dans l'ordre de la durée et de la permanence. Enfin l'imagination se révèle incapable d'atteindre la vérité ; par nature elle est une connaissance imparfaite. Considérée en fonction de la sensation et comme se distinguant d'elle, l'imagination apparaît à la fois comme plus autonome (relativement à la présence de l'objet) et comme plus imparfaite (considérée relativement à sa fin), comme plus rare et plus évoluée (relativement à la vie animale), et comme secondaire, suppléant à certaines imperfections²². On voit par là combien elle est complexe et combien il est difficile de préciser ce qu'elle est.

Ayant noté avec tant de force la carence congénitale de l'imagination à l'égard de la vérité, Aristote veut montrer d'une manière plus profonde tout ce qui sépare l'imagination des activités propres à l'intelligence :

« L'imagination ne saurait être aucune des opérations qui sont toujours vraies, comme la science ou l'intelligence (*νοῦς*), car l'imagination est aussi fausse, trompeuse (*ψευδῆς*) »²³.

Cette propension à l'erreur a déjà permis de distinguer l'imagination des sensations ; maintenant elle permet de la distinguer de la science et des activités de l'intelligence qui sont toujours vraies. Aristote souligne là une raison très importante, montrant bien la faiblesse essentielle de ce type de connaissance. On ne peut pas fonder sur elle la science, car le parfait ne peut se fonder sur l'imparfait. Aristote ne dénonce-t-il pas l'erreur de la dialectique de Platon, qui n'a pas saisi cela assez nettement ?

Mais cette propension à l'erreur, si elle distingue bien l'imagination de la sensation et de la science, ne la distingue pas pour autant de l'opinion, puisque celle-ci, comme l'imagination, peut être vraie ou fausse. Il y a là une parenté foncière entre l'imagination et l'opinion, parenté qui n'avait pas encore été dénoncée. Il faut donc préciser la différence d'indétermination de l'imagination et de l'opinion à l'égard de la vérité ; toutes deux impliquent cette indétermi-

21. *De l'âme*, III, 3, 428 a 15-16.

22. Aristote dans la *Rhétorique*, parle de l'imagination comme d'une sensation affaiblie (*ἀσθενής*), (I, 11, 1370 a 28-29)

23. *Ibid.*, III, 3, 428 a 17.

nation, mais de manière différente. Pour saisir ces différences, il faut regarder les fruits propres de l'imagination et de l'opinion :

« A l'opinion fait suite la foi (πίστις), car il n'est pas possible qu'on ne puisse croire aux choses dont on a une opinion ; or à aucune bête n'appartient la foi, tandis que l'imagination appartient à beaucoup »²⁴.

Si l'opinion permet l'éclosion de la foi, l'imagination n'y suffit pas. Il y a donc dans l'opinion un ordre vers la vérité qui n'existe pas dans l'imagination ; celle-ci est plus radicalement indéterminée à l'égard de la vérité, puisqu'elle ne permet pas l'adhésion de foi.

Aristote précise encore, dans le même sens :

« A toute opinion fait suite la foi, et à la foi fait suite le fait d'être persuadé (τὸ πεπεισθαι), et à la persuasion le λόγος. Il est donc évident que l'imagination ne saurait être ni une opinion accompagnée de sensation, ni une opinion produite par la sensation, ni un complexe d'opinion et de sensation »²⁵.

Si l'opinion donne naissance au λόγος, et que celui-ci ne peut exister chez l'animal – bien que l'imagination puisse exister chez lui –, il est évident que l'opinion est autre chose que l'imagination. Ici encore, on voit la différence d'indétermination (à l'égard de la vérité) de l'imagination et de l'opinion. Si celle-ci, en fonction de son imperfection, demeure indéterminée, elle demande cependant de sortir de cette indétermination ; tandis que l'imagination est indéterminée en fonction de sa nature : elle ne peut sortir de cette indétermination ; par elle-même elle n'est pas ordonnée au λόγος.

Cette distinction doit nous aider à mieux saisir les confusions des philosophes antérieurs, notamment l'opinion que Platon soutenait dans le *Sophiste*²⁶ :

« Pour les raisons précédentes, il est clair que (si on prétend) que l'opinion n'est pas autre chose que la sensation, mais est celle-ci même, je dis que l'imagination est alors le complexe (συμπλοκή) de l'opinion et de la sensation du blanc ; car elle ne pourrait pas provenir de l'opinion du bien et de la sensation du blanc. Le fait d'imaginer est donc le fait d'opiner sur cela même qui est senti, non d'une manière accidentelle. Mais, en même temps on peut avoir une appréhension (ὑπόληψις) vraie ; par exemple, on imagine que le soleil a un pied de diamètre, et on est persuadé (πέπεισται) qu'il est plus grand que la terre²⁷. Il en résulte donc soit que l'on a renié son opinion vraie antérieure – la réalité n'en étant en rien changée, aucun oubli ni aucune conviction n'étant intervenue – soit, si l'on garde peu ou prou l'opinion première, celle-ci doit alors nécessairement être vraie et fausse. Mais elle ne pourrait être fausse que si la réalité avait changé à notre insu. Par suite, ce n'est pas l'une de ces opérations, ni ce qui provient de celles-ci, qui est l'imagination »²⁸.

Autrement dit, si l'opinion et la sensation étaient identiques, l'imagination ne pourrait être que la composition des deux, mais des deux portant sur la même réalité sensible. Mais alors on aboutirait à des impasses. Car on peut très bien avoir une opinion vraie à l'égard de telle réalité et en avoir une représentation imaginative fausse : l'exemple du soleil est extrêmement net. Si donc la sensation et l'opinion sont identiques, il faut bien admettre que l'opinion est ramenée à l'imagination, ou l'inverse. Dans le premier cas, on abandonne son opinion vraie

24. *De l'âme*, III, 428 a 20 ss.

25. *Ibid.*, III, 428 a 22 ss. Ce passage est extrêmement intéressant si l'on veut comprendre la genèse du λόγος tel qu'Aristote le comprend : δόξα, πεπεισθαι, λόγος. On ne passe pas directement de l'opinion au λόγος ; il y a la πίστις entre les deux. Et celle-ci implique un assentiment qui détermine, d'où va naître le λόγος.

26. Platon, dans le *Sophiste*, définit l'imagination comme la combinaison (σύμμιξις) de sensation et d'opinion (264 a). Il demande aussi : « Quand l'opinion (δόξα) se présente non selon elle-même (καθ' αὐτήν) mais par la sensation (δι' αἰσθήσεως), une telle affection (πάθος) peut-elle être correctement dénommée d'un autre nom qu'imagination ? »

27. Notons qu'Aristote semble exprimer la même attitude intellectuelle par le fait d'avoir une ὑπόληψις ἀληθῆ et le fait d'être persuadé (πεπεισθαι).

28. *Ibid.*, III, 3, 428 a 26 - 428 b 10.

au profit de l'imagination et de la sensation, et ceci d'une manière illégitime ; dans le second cas, si l'on garde l'opinion première, on doit alors abandonner la représentation qu'on s'en fait. Or l'opinion est vraie ou fausse. Mais elle ne peut être fausse que si la réalité a changé à notre insu – ce que l'on ne peut plus vérifier puisque la sensation est ramenée à l'opinion. Donc, identifier opinion et sensation, c'est rendre vaines l'une et l'autre, et par le fait même l'imagination.

Après avoir distingué l'imagination de la sensation et de l'opinion, Aristote peut de nouveau considérer l'imagination pour elle-même. Mais l'imagination ne peut être considérée pour elle-même comme la sensation, vision ou toucher. Car elle n'est pas une connaissance fondamentale et première : elle est connaissance de connaissance ; et elle n'est pas une connaissance parfaite ayant en elle-même sa propre finalité, elle est une connaissance relative. C'est pourquoi elle est si difficile à saisir. Ceci fait comprendre la manière dont Aristote va la considérer :

« Mais puisqu'une chose est mue, une autre peut être mue par la première ; or l'imagination semble être un mouvement (κίνησις) et elle ne peut devenir (γίνεσθαι) sans la sensation ; elle n'est que des choses senties [objet] et elle n'appartient qu'à ceux qui ont la sensation [sujet] »²⁹.

Tout ce qui a été dit précédemment aboutit à cette affirmation : l'imagination est un mouvement provenant de la sensation. Or comme celle-ci est également un mouvement, l'imagination est mouvement d'un mouvement ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas un mouvement premier comme la sensation, qui est actuée par un objet qui meut sans être mû, mais qu'elle est actuée par un mouvement. L'imagination est donc un mouvement qui a une double relativité : celle du mouvement et celle de son origine, ce qui explique son caractère si mobile et si relatif. Elle est un mouvement dans l'ordre de la connaissance. Celle-ci, en ce qu'elle a de plus profond, est au-delà du mouvement. Elle réalise l'unité de celui qui sent et de ce qui est senti – bien que sa modalité implique un mouvement³⁰. La sensation se réalise à la manière d'une altération³¹. Mais ce type spécial de connaissance qu'est l'imagination est un mouvement : c'est le devenir dans l'ordre de la connaissance, où il n'y a pas de point fixe, si ce n'est en deçà ou au-delà. C'est le *fluxus* sensible conscient, immanent au vivant, animal parfait. Ce *fluxus* se réalise à travers les contraires en impliquant un sujet au-delà des contraires, et capable de les porter. L'imagination est un mouvement dialectique qui en lui-même n'est ni parfait, ni imparfait, mais qui a une propension à se dégrader.

Ceci caractérise l'imagination dans l'ordre de la connaissance, et souligne également ses conditions d'exercice – elle ne peut s'exercer qu'à l'égard de choses senties –, et ses conditions d'existence – elle ne peut exister que dans un vivant possédant la sensation, un animal. Nous sommes bien ici en présence de la définition propre de l'imagination (analogue à la définition propre de l'âme).

Aristote précise ensuite que cette dépendance essentielle de l'imagination à l'égard de la sensation l'établit dans une situation très particulière :

« Et comme un mouvement peut devenir par la sensation en acte, et par suite sera nécessairement semblable à la sensation, un tel mouvement ne pourra exister sans la sensation, ni exister chez les êtres non-sentants ; et selon elle-même, celui qui la possède pourra faire (ποιεῖν) et pâtir (πάσχειν) beaucoup (πολλὰ) et être vrai ou faux »³².

Provenant de la sensation, l'imagination lui est semblable (ὁμοῖαν) sans pour autant s'identifier à elle ; c'est-à-dire qu'elle demeure une connaissance sensible, qui ne peut exister

29. *De l'âme*, III, 428 b 10-11. Voir aussi *Phys.* VIII, 3, 254 a 29 : « l'imagination et la δόξα semblent être certains mouvements.

30. *Ibid.*, III, 8, 431 b 22 ; « La science s'identifie en quelque sorte aux objets du savoir, comme la sensation aux objets sentis ».

31. *Du sommeil et de la veille*, 2, 459 b 5 : « Puisque la sensation en acte est une certaine altération (ἀλλοίωσις τις) ».

32. *De l'âme*, III, 3, 428 b 14-17.

en dehors de la sensation. Si donc elle est limitée de ce point de vue – elle ne peut dépasser le domaine de ce qui a été senti –, elle possède cependant une très grande extension, elle a une capacité de « faire » et de « pâtir » beaucoup d'images qui seront vraies ou fausses. Voilà ce qui caractérise l'imagination : le *ποιεῖν* ; car le *πάσχειν* est commun à l'imagination et à la sensation³³. L'imagination est une connaissance qui fait et qui pâtit. D'autre part, à la différence de la sensation, elle est vraie ou fausse, comme l'a déjà noté Aristote.

Puisque l'imagination est le mouvement engendré par la sensation, si celle-ci diffère, celle-là nécessairement différera aussi. Peut-on alors préciser, comme pour les sensations, différents degrés de perfection ? Voici l'argumentation d'Aristote qui commence par rappeler ce qui avait déjà été dit :

« Ceci s'établit comme suit : la sensation des sensibles propres est toujours vraie, ou ne comporte que le minimum d'erreur. En second lieu, le fait de sentir que ces sensibles propres appartiennent à quelqu'un par accident, et ici déjà l'erreur est possible ; en effet, qu'il y ait là du blanc ne prête pas à l'erreur, mais que *ce* blanc soit celui-ci ou un autre, on peut alors se tromper. En troisième lieu, la sensation des sensibles communs qui sont conséquences des sensibles par accident auxquels appartiennent les sensibles propres, je dis par exemple le mouvement, la grandeur, accidents des sensibles propres ; c'est à leur endroit que l'erreur quant à la sensation est possible au plus haut degré. Par suite le mouvement – celui qui provient de la sensation en acte, celui qui résultera de ces trois sortes de sensations – différera. Le premier – celui qui résulte de la première sensation – est vrai quand la sensation est encore présente. Les autres pourront être faux, que la sensation soit présente ou absente, et principalement lorsque le sensible sera éloigné »³⁴.

Ce passage nous montre comment, au niveau même des sensations, il y a possibilité d'erreur, et comment cette possibilité se retrouvera de nouveau et d'une manière amplifiée, au niveau de l'imagination. De fait, il n'y a qu'un seul cas où l'on puisse dire que la sensation est vraie : quand il s'agit de la sensation des sensibles propres³⁵. Aristote ajoute : elle comporte le minimum (*ὀλίγιςτον*) d'erreur. On retrouve dans le mouvement issu de cette sensation le même caractère de vérité : le caractère de vérité de la sensation se prolonge jusqu'à l'imagination lorsque la sensation demeure présente en acte ; par là elle garantit le contact direct avec le sensible propre³⁶. Nous sommes en présence de la connaissance la plus naturelle, qui garde la finalité propre des mouvements naturels : *ut in pluribus* ils atteignent leur fin. Pour la connaissance, atteindre sa fin propre, c'est être vraie.

Les deux autres cas de sensation impliquent certaines possibilités d'erreur. La possibilité d'erreur intervient dès qu'il ne s'agit plus du sensible propre, mais du sensible accidentel – *ce* blanc au lieu de *blanc* –, ou des sensibles communs, ceux qui proviennent des sensibles accidentels – le mouvement de *ce* blanc. Les sensibles propres sont indivisibles par eux-mêmes, et ne peuvent impliquer de mouvement qu'en fonction de leur propre sujet corporel. La possibilité d'erreur provient de la composition : ce n'est plus *blanc* qui est vu, mais *ce* blanc ; *ce* est vu par *blanc*, car seul *blanc* est senti directement. Dès qu'il y a composition, il n'y a plus connaissance directe, et donc il y a une possibilité d'erreur. on n'est plus en présence d'un mouvement naturel et premier, parfaitement déterminé par son objet. Il y a composition : par la sensation de blanc, autre chose est atteint ; et cette composition s'est réalisée grâce à une habitude, à une série de connaissances ; ce qui, par le fait même, laisse

33. Voir *De l'âme*, II, 5, 417 b 12, où Aristote précise le sens du *τὸ πάσχειν* à propos de la sensation ; et *Du sommeil et de la veille*, 2, 459 b 27 : le fait des miroirs prouve en même temps « que comme la vue pâtit (*πάσχει*), de même elle agit (*ποιεῖ τὴν*) ».

34. *Ibid.*, III, 3, 428 b 18-28.

35. Voir *Ibid.*, II, 6, 418 a 14 ss. : « Chaque sens discerne (*κρίνει*) au sujet de ces sensibles propres et il ne se trompe ni sur la couleur ou le son mais à propos de ce qu'est la réalité colorée ou de son lieu ».

36. Voir *Du sens et du sensible*, 3, 439 b 6, où Aristote parle de l'imagination de la couleur (*ἡφαντασία τῆς χροῦς*) : « Dans les corps déterminés, si le milieu ambiant ne la fait pas changer, l'imagination de la couleur se détermine ».

la possibilité de faire une mauvaise composition : ce blanc, on pense que c'est un mur, et ce n'est qu'un décor de carton. Le blanc peut être rigoureusement le même tout en ayant des sujets divers, puisque le lien entre le blanc et ce sujet demeure accidentel comparativement au blanc.

Aristote souligne que c'est à l'égard des sensibles communs que la possibilité d'erreur est la plus grande. Pourtant ces sensibles demeurent des sensibles, et ils semblent être saisis moins indirectement que les sensibles accidentels : le mouvement semble plus proche du blanc que le *ce...* ³⁷ La raison que donne Aristote est précise : ces sensibles sont dérivés des sensibles accidentels, donc ils sont rattachés aux sensibles propres par les sensibles accidentels : il y a donc à leur égard une double composition, d'où une double possibilité d'erreur.

Ces possibilités d'erreur se retrouvent dans le mouvement imaginaire provoqué par ces deux types de sensations, ce qui est normal puisque le mouvement imaginaire provenant d'une sensation complexe impliquera lui-même la même complexité ; l'effet ne peut être plus simple que sa cause. Et la possibilité d'erreur augmente si, de fait, le sensible senti est loin.

Notons qu'Aristote ici gradue trois types de sensations en fonction de trois types de sensibles ; et il les gradue selon leur possibilité d'imperfection puisque la possibilité d'erreur provient de l'imperfection de la connaissance comme telle. Et cette hiérarchie propre au sensible se trouve, par l'intermédiaire de la sensation correspondante, prolongée jusqu'à l'imagination. Ceci est encore très significatif : on hiérarchise les diverses imaginations par les diverses sensations qui sont à leur origine, comme les diverses sensations sont hiérarchisées par les divers sensibles qui sont leurs principes propres. Donc ces diverses imaginations ne sont hiérarchisées qu'en fonction des sensations ; elles n'ont pas en elles-mêmes de principes propres qui permettent de les hiérarchiser selon leurs perfections propres. C'est pourquoi il ne faut pas conclure qu'il y a trois types d'imagination comme il y a trois types de sensibles. Ces diverses imaginations, spécifiquement, sont les mêmes, mais elles ont des possibilités d'erreur plus ou moins grandes suivant que l'image sensible produite représente avant tout les sensibles propres, ou les sensibles accidentels, ou les sensibles communs, et suivant que la réalité sensible est, ou non, actuellement sentie. La seule chose qui rectifie l'imagination étant la sensation, celle-ci, suivant qu'elle est plus ou moins vraie, est capable dans cette même mesure de la rectifier.

Par là nous est mise fortement en lumière la fragilité propre de l'imagination, mais aussi la diversité et la richesse de son champ propre d'investigation. tout ce qui est sensible est son domaine.

Aristote termine ce chapitre en essayant de définir une dernière fois ce qu'est l'imagination :

« Si donc aucune autre fonction que l'imagination ne possède les caractères que nous avons indiqués et si elle est toujours ce que nous venons de dire, elle doit être définie : le mouvement produit par la sensation en acte ³⁸. Et puisque la vue est le sens par excellence, l'imagination a reçu le nom à partir de lumière (*φάος*) puisque sans la lumière la vision n'est pas possible ³⁹. Et parce que les images demeurent et sont semblables aux sensations, les animaux

37. Voir *De l'âme*, II, 6, 418 a 8, où Aristote dit expressément que le sensible comporte trois espèces ; deux d'entre elles sont sensibles par soi (*καθ'αυτά*) et l'autre est sensible par accident (*κατὰ συμβεβηκός*). Il est très curieux de noter l'ordre différent des espèces de sensible qu'Aristote donne en ce chapitre 6 du livre III à propos de l'imagination. Au chapitre 6 (livre II), il distingue les sensibles par soi - des sensibles par accident - selon leur ordre propre à la sensation ; seuls le sensible propre et le sensible commun sont vraiment sentis, tandis que le sensible par accident n'est pas vraiment un sensible : « Le sujet sentant ne subit aucune passion de la part du sensible par accident » (418 a 23). Alors qu'au chapitre 3 (livre III), le Philosophe ne considère le sensible qu'en fonction de son existence réelle, sa capacité de stabiliser la connaissance ; l'ordre n'est plus le même : c'est le sensible commun qui est source, le plus souvent de confusion.

38. Voir *Du sommeil et de la veille*, I, 459 a 17, où l'on trouve la même définition : l'imagination est le mouvement engendré par la sensation en acte.

39. Y a-t-il ici une reprise, dans un sens tout différent, de ce que Platon disait dans le *Cratyle* à propos d'Héphaïstos (407 c) ?

accomplissent grâce à elles beaucoup d'actions, les uns parce qu'ils ne possèdent pas de *νοῦς*, je veux dire les bêtes, les autres parce que leur intelligence est quelquefois voilée par la passion, les maladies ou le sommeil, je veux dire les hommes. Au sujet de l'imagination, qu'il suffise d'avoir dit ce qu'elle est (*τί ἐστὶ*) et à cause de quoi elle est (*διὰ τί ἐστὶν*) »⁴⁰.

Aristote reprend donc ce qu'il avait déjà dit précédemment, en le disant d'une manière plus précise :

« L'imagination est le mouvement engendré par la sensation en acte ».

Ce mouvement qu'est l'imagination est relié spécialement à la vision, car celle-ci est la sensation par excellence. Donc la vision est source privilégiée de l'imagination – mais non pas exclusive. Aristote ne traite pas le problème ; mais ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'exclut aucune sensation comme cause et source de l'imagination, sauf peut-être le toucher lorsqu'il est seul⁴¹. Il semble bien qu'il faille une certaine perfection de la vie animale pour que l'imagination puisse apparaître.

Enfin, Aristote note que les images demeurent et sont « semblables aux sensations », et que, grâce à elles, les animaux et les hommes accomplissent beaucoup d'actions. Aristote souligne donc ici la permanence des images, leurs similitudes à l'égard des sensations, et leur pouvoir, principe d'opération.

Que les images demeurent plus longtemps que les sensations, cela a déjà été relevé et montre bien l'un des caractères propres de l'imagination : son indépendance à l'égard des réalités sensibles et donc à l'égard du temps.

Que les images soient semblables aux sensations, ceci est très important à noter. Aristote avait déjà relevé précédemment que l'imagination, mouvement provenant de la sensation, était nécessairement semblable à la sensation. Il y a donc une similitude au niveau des opérations et également au niveau des objets respectifs, ce qui est normal puisqu'il s'agit d'opérations de connaissance. Peut-on aller plus loin ? Nous savons que le Philosophe affirme que le propre de la sensation est de recevoir la forme (*εἶδος*) sans la matière (*ἄνευ τῆς ὕλης*)⁴². Et, parlant des images il affirme aussi : « Les images sont comme les sentis, sauf qu'elles sont sans matière »⁴³. Comprenons bien : la sensation est la forme des choses senties, et les images sont ce qui est atteint par l'imagination, comme les choses senties sont atteintes par les sensations, mais avec cette différence, que les images n'impliquent pas de matière ; elles sont de pures formes sensibles.

Ces formes imaginées sont semblables aux formes des choses senties. Or Aristote a précisé que les formes sensibles peuvent se comprendre de trois manières différentes : sensible propre, sensible commun, sensible par accident. Nous sommes là en présence de trois degrés de sensible ; seul le sensible propre est absolument pur et simple, les deux autres types de sensible étant liés à d'autres éléments : le sujet ou des propriétés de ce sujet. Les phantasmes sont-ils semblables à ces trois espèces de sensible ? Comme il y a trois degrés de sensation, plus ou moins purs, y a-t-il trois degrés d'imagination et de phantasmes ?

Aristote ne traite pas explicitement cette question. Mais il souligne que l'imagination qui suit la sensation du sensible propre, lorsque celui-ci demeure présent, ne peut être erronée : donc l'image, à ce moment, prolonge la sensation sans la déformer. On pourrait dire que cette représentation imaginative de ce qui est senti actuellement demeure semblable à ce qui est

40. *De l'âme*, III, 3, 428 b 30 - 429 a 9.41. Voir *De l'âme*, II, 2, 413 b 23. « Les êtres vivants doués du toucher ont le désir (*ὄρεξις*) mais possèdent-ils l'imagination ? C'est une question douteuse ». Et III, 11, 434 a 2, où la même question est soulevée : « Dans les animaux imparfaits n'ayant que le toucher, l'imagination peut-elle exister comme l'appétit (*ἐπιθυμίαν*) ? Ils ont plaisir et douleur, donc appétit. Mais comment seraient-ils doués d'imagination ? Il faut répondre ceci : comme ils se meuvent d'une manière indéterminée, de même ces fonctions leur appartiennent d'une manière indéterminée (*ἀορίστως*). »

42. *Ibid.*, III, 8, 431 b 29 ; 12, 434 a 29.

43. *Ibid.*, III, 8, 432 a 9-10.

senti⁴⁴. Mais dès que la sensation n'est plus actuelle, la représentation imaginative n'a plus la même détermination ; elle peut nous induire en erreur. La représentation du rouge, lorsque nous fermons les yeux, n'est plus la sensation du rouge que nous avons précédemment lorsque nous regardions telle réalité rouge. Le sensible propre qui détermine immédiatement la sensation ne détermine l'imagination que par la sensation, et donc celle-ci n'est jamais immédiatement déterminée par le sensible propre : elle n'est déterminée que par la sensation – c'est-à-dire par la forme du sensible propre vécue par et dans la sensation. Par le fait même, cette forme est toujours liée au mouvement et à un certain sujet. Au niveau de l'image, on ne peut plus distinguer les diverses espèces de sensible car tous sont unis et présents. C'est ce qui explique comment si facilement, dans l'image, la forme des sensibles communs devient prédominante.

Enfin, n'oublions pas que les images sont principes d'opération dans la vie de l'animal, et que, pour les hommes, ce sont les passions, les maladies ou le sommeil qui redonnent à l'imagination une valeur primordiale. Nous aurons l'occasion de le préciser en considérant comment Aristote, dans ses autres traités, relève les fonctions de l'imagination⁴⁵.

Notons bien, d'autre part, qu'Aristote ne détermine l'organe de l'imagination que d'une manière assez générale. Il est certain que, pour lui, la faculté sensitive n'est pas sans le corps, sans un organe corporel ; seule l'intelligence est séparée⁴⁶. Donc l'imagination doit avoir un organe corporel, puisqu'elle fait partie de l'âme sensitive⁴⁷. Elle peut exister chez certains animaux. Cependant, Aristote distingue la partie imaginative de la partie sensitive et de la partie désirante ; et il affirme que cette faculté imaginative selon son être diffère des autres⁴⁸.

Au terme de l'analyse de ce chapitre 3, nous sommes très frappés, en le comparant aux précédents, de constater qu'Aristote n'y détermine plus l'imagination comme opération vitale, par son objet propre – ce qu'il avait annoncé et fait précédemment. Son souci dominant est à la fois de distinguer l'imagination de la sensation et du fait de penser, de raisonner, et de la situer comme un mouvement provenant de la sensation.

44. A propos du « mouvement produit par la sensation en acte, et qui est nécessairement semblable à la sensation » (428 b 14), M. De Corte écrit : « Pareil déclenchement dynamique peut se produire *simultanément* à la présence de la sensation et donc de l'objet dont il y a sensation : l'image constitue ainsi comme une ébauche de ce que les scolastiques appelleront plus tard *species expressa* répondant à l'information entitative et cognoscitive de la *species expressa* et où le connaissant contemple l'objet connu. Il peut se prolonger en l'absence de la sensation et de l'objet, et l'on comprend qu'en ce cas l'objet connu n'est connu que proportionnellement à la longueur de cette absence, la sensation n'étant plus là pour insinuer dans l'imagination la force et la fraîcheur de son acte.

*C'est pourquoi la répétition de la connaissance sensible, l'induction et l'expérience sont nécessaires au développement du savoir. C'est pourquoi aussi l'imagination en tant que représentation floue et brumeuse d'un objet perçu par conséquent comme tel à travers son phantasme doit être constamment épaulée et redressée par l'imagination en tant que liée à la sensation présente. Pour acquérir valeur de connaissance, et de la seule connaissance qui vaille aux yeux d'Aristote, celle d'un objet, l'imagination doit être en rapport continu avec la sensation qui en détermine la puissance d'appréhension du réel. De là vient qu'elle apparaît si proche du *sensus communis*, mais, tandis que celui-ci enregistre la réalité sensible, l'imagination, sans la reconstruire, la perçoit à travers le phantasme qu'elle exprime conformément aux données imprimées en lui. L'imagination au sens propre n'est par conséquent pleinement ce qu'elle est comme faculté de connaissance qu'en liaison actuelle avec la sensation et avec l'objet qui provoque celle-ci.* • Et M. De Corte ajoute : « On entrevoit la place importante qu'occupe cette faculté dans l'organisation systématique de la connaissance conceptuelle. Adossée à la sensation, elle en dépend en fonction de l'objet, mais elle la transcende en fonction de sa causalité supérieure qui l'utilise comme instrument de connaître. Elle se hausse de la sorte au niveau des opérations rationnelles : selon Plutarque qui dégage sur ce point avec bonheur le contenu virtuel de la pensée d'Aristote, l'imagination constitue vraiment l'intermédiaire entre la sensation et la pensée, le gond sur lequel tourne la connaissance. Aristote ne va-t-il pas jusqu'à parler d'une imagination de caractère intellectuel, *φαντασία λογιστική* ? » - *De l'âme*, III 10, 433 b 29. Cf. 11, 434 a 7. Voir Philopon, 515, 12. M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence selon Aristote*, Paris, Vrin 1934, pp. 173-175.

45. Voir *Du mouvement des animaux*, 7, 701 b 16, où Aristote souligne que les sensations sont des altérations, et que les imaginations et les *νοήσεις* ont le pouvoir des réalités. Si toutes trois changent, l'imagination et la pensée ont cependant quelque chose de spécial, en ce sens qu'elles ont comme un pouvoir.

46. *De l'âme*, III, 4, 429 b 5.

47. Cf. *Éth. à Eud.*, VII, 2, 1235 b 29. « Ce n'est pas dans la même [partie] de l'âme que se trouvent l'imagination et l'opinion ». Voir également *Du sommeil et de la veille* I, 458 b 29, où Aristote pose la question de savoir si la faculté imaginative (τὸ φανταστικόν) et la faculté sensitive de l'âme sont identiques, ou si elles sont autres... Un peu plus loin, renvoyant à l'étude du traité *De l'âme*, Aristote affirme : « Puisque la faculté imaginative (τὸ φανταστικόν) est identique à la faculté sensitive, leur être (τὸ εἶναι) étant différent ... » (1, 459 a 15 ss.).

48. *De l'âme*, III, 9, 432 b 1 ss. : « Vient ensuite la partie imaginative (τὸ φανταστικόν) qui, par son être, est autre que toutes les autres, mais dont on ne saurait dire sans grande difficulté à quelle partie elle se ramène et de laquelle elle se distingue si l'on suppose en l'âme des parties séparées ».

On comprend pourquoi Aristote a changé si radicalement de méthode, sans du reste nous avertir. Car, lorsqu'il s'agit de l'imagination, on ne peut plus dire que l'objet soit antérieur à l'opération : il n'y a pas, au sens propre, d'*objet* de l'activité de l'imagination, mais il y a un *fruit*. L'imagination produit une image, un phantasme. Cette image n'existe que par et dans cet acte, elle n'existe pas antérieurement. Au niveau de l'imagination, la distinction sujet-objet ne peut donc plus être appliquée ; l'imagination ne peut plus être saisie que dans son exercice propre. Pour savoir ce qu'elle est, il faut donc rechercher sa cause efficiente, puisqu'elle n'a pas non plus de cause finale. C'est pourquoi la méthode génétique s'impose et seule nous permet de savoir ce qu'elle est.

II. Rôle de l'imagination dans l'épanouissement de notre vie d'homme.

Dans l'ordre de la connaissance, l'imagination apparaît bien comme un pur moyen. Elle n'est ni bonne ni mauvaise : tout dépend de l'usage qu'on en fait. Par elle-même, elle est une possibilité d'aller plus loin, puisqu'elle possède une autonomie plus grande que les sensations ; mais elle peut aussi occasionner un repliement terrible, enfermant celui qui connaît sur lui-même, sur son avoir senti. L'imagination peut permettre une mise en relief du sensible connu, du sensible propre, mais elle peut aussi enfermer celui qui connaît dans sa propre subjectivité : c'est une connaissance idéalisante. Voyons comment Aristote nous montre ce rôle de l'imagination dans l'épanouissement de notre vie d'homme.

a - Fonctions de l'imagination dans la connaissance intellectuelle, dans la perspective du traité De l'âme

Si l'imagination est un mouvement provenant de la sensation, elle est utilisée par notre âme intellectuelle dans ses diverses activités. Parlant de l'âme discursive (*διανοητική*), Aristote souligne : « Les images (*τὰ φαντάσματα*) lui sont présentes (*ὑπαρχει*) comme les sensibles (*αἰσθήματα*) et lorsqu'elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou elle le recherche. C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans image (*ἄνευ φαντάσματος*) »⁴⁹. Et après avoir rappelé le rôle du sens commun, Aristote conclut :

« La faculté noétique pense donc les formes (*τὰ εἶδη*) dans les phantasmes. Et comme c'est en ceux-ci qu'est déterminé pour cette faculté, ce qui est à rechercher ou à éviter, elle se meut, même en dehors de la sensation, lorsqu'elle s'applique aux images... D'autres fois, par les images ou par les pensées (*νοήμασιν*) qui sont dans l'âme, on raisonne (*λογίζεται*) et on délibère, comme si l'on voyait des choses futures par les données présentes »⁵⁰.

Ces diverses affirmations montrent bien que, pour Aristote, l'image est indispensable à la pensée discursive. Mais si l'on ne peut penser sans image, ce n'est cependant pas l'image qui détermine et spécifie notre pensée. L'image est une condition nécessaire : elle n'est pas l'objet qui active notre connaissance noétique.

Mais la pensée discursive n'est pas seule à avoir besoin des images : il en est de même de l'âme qui contemple : « Et aussi, lorsqu'on contemple (*θεωρῆ*), le fait de la contemplation s'accompagne nécessairement d'une image »⁵¹.

Et en terminant ses analyses de l'activité intellectuelle, Aristote se pose la question : « Mais les premiers intelligibles (*τὰ πρῶτα νοήματα*), par quoi se distinguent-ils des images ? »⁵²

49. *De l'âme*, III, 7, 431 a 14 ss. Même affirmation dans *De la mémoire et de la Reminiscence*, I, 449 b 30-31 : « On ne peut penser sans images ». Aristote s'était posé la question au début de son étude du traité *De l'âme* : « Le fait de penser (*τὸ νοεῖν*) semble éminemment propre à l'âme. Si cette activité est identique à une certaine imagination (*φαντασία*) ou si elle peut s'exercer sans l'imagination, elle ne pourra pas, elle non plus, être sans le corps ». (*De l'âme*, I, 1, 403 a 8)

50. *Ibid.*, III, 7, 431 b 2-7.

51. *Ibid.*, III, 8, 432 a 8.

52. *Ibid.*, III, 8, 432 a 12.

Aristote venait d'affirmer que l'imagination est distincte de l'affirmation et de la négation, car celles-ci impliquent une synthèse (συνπλοκή) des intelligibles. Sans trancher la question, car ce n'est pas au traité *De l'âme* d'y répondre, mais à la philosophie première, Aristote suggère que ces premiers intelligibles ne sont pas des images, mais qu'ils n'existent jamais sans images⁵³. C'est toujours la même doctrine qui est affirmée : nos activités intellectuelles, aussi bien celles qui raisonnent que celles qui contemplent, présupposent toujours la présence de phantasmes ; mais elles se servent des phantasmes pour atteindre les formes intelligibles et pour atteindre la réalité, affirmant ou niant son existence et ce qu'elle est.

Pour Aristote, ceci est très net : seules les sensations et les activités de l'intelligence peuvent atteindre la réalité existante ; l'imagination ne peut atteindre que les phantasmes, formes sensibles sans la matière. Mais ces phantasmes sont utilisés dans toutes nos activités intellectuelles, des plus imparfaites aux plus parfaites.

Si l'imagination est présente à toutes nos activités intellectuelles, elle est aussi présente, et d'une autre manière plus déterminante, à la formation du langage par où nous pouvons communiquer aux autres ce que nous pensons. Relevons ce texte étonnant :

« Tout bruit (ψοφός) émis par l'animal n'est pas une voix (φωνή). On peut faire du bruit par la langue, comme ceux qui toussent ; mais il faut que l'être qui produit le bruit soit animé et avec une certaine imagination (représentation : μετὰ φαντασίας τινός) car la voix est un certain son capable de signifier (τις ψόφος σημαντικός) »⁵⁴.

La signification de la voix, qui est le propre de la parole, exige une certaine présence de l'imagination.

Notons enfin ce passage de la *Métaphysique* : « Tout ce qui apparaît (πᾶν τὸ φαινόμενον) n'est pas vrai... Même si la sensation ne nous trompe pas... cependant l'imagination n'est pas la même chose que la sensation (ἡ φαντασία οὐ ταυτόν τῇ αἰσθήσει) »⁵⁵.

b - Fonctions de l'imagination à l'égard du mouvement local de l'animal *Imagination et désir selon le traité De l'âme*

Recherchant le principe du mouvement local dans l'animal, Aristote note que cette faculté n'est pas la puissance nutritive. Ce mouvement lui-même « est toujours avec imagination ou désir » (μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεώς)⁵⁶. Et il précise : « Il y a deux principes du mouvement local : le désir (ὄρεξις) et l'intellect (νοῦς), si l'on considère l'imagination (φαντασίαν) comme une certaine intellection »⁵⁷.

Et pour appuyer son affirmation, le Philosophe rappelle :

« Souvent les hommes se détournent de la science pour suivre leurs imaginations, et les autres animaux ne possèdent ni intellection ni raisonnement (λογισμός) mais seulement l'imagination »⁵⁸.

Voilà les deux principes de tout mouvement local chez l'animal : l'intellect pratique ou l'imagination et le désir⁵⁹.

Mais si l'intellect est toujours droit, « le désir et l'imagination peuvent être droits ou erronés »⁶⁰. Et, terminant cette analyse du principe moteur de l'animal, Aristote résume sa pensée :

53. *De l'âme*, III, 8, 432 a 13-14.

54. *Ibid.*, II, 8, 420 b 32.

55. *Mét.*, Γ, 5, 1010 b 1-11.

56. *De l'âme*, III, 9, 432 b 16.

57. *Ibid.*, III, 10, 433 a 9-10.

58. *Ibid.*, III, 10, 433 a 11 ss.

59. *Ibid.*, III, 10, 433 a 20 : « L'imagination, lorsqu'elle meut, ne meut pas sans le désir. »

60. *Ibid.*, III, 10, 433 a 27.

« En somme, c'est parce qu'il désire que l'être vivant se meut lui-même. Mais la faculté désirante n'est pas sans imagination (*ἄνευ φαντασίας*). Et toute imagination est ou rationnelle ou sensible. C'est de celle-ci que les animaux autres que l'homme participent » ⁶¹.

Comprenons bien cette affirmation : « Toute imagination est ou rationnelle (*λογιστική*) ou sensible (*αἰσθητική*) ». Il s'agit de discerner deux exercices différents de l'imagination, l'un qui se fait avec l'intelligence, l'autre qui uniquement accompagne la sensation. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'explication que donne Aristote lui-même de ces deux types d'imagination :

« L'imagination sensitive existe même dans les animaux irrationnels, tandis que l'imagination délibérative (*βουλευτική*) n'appartient qu'aux êtres doués de raison. Car savoir si l'on fera ceci ou cela, c'est déjà l'œuvre du raisonnement... Ainsi ils [les êtres doués de raison] peuvent former une seule image de plusieurs phantasmes. Et la raison pour laquelle les animaux inférieurs semblent ne pas posséder l'opinion (*δόξαν*), c'est qu'ils n'ont pas cette sorte d'imagination qui procède du syllogisme, tandis que celle-ci suppose la première » ⁶².

Ici, Aristote ne parle plus de l'imagination rationnelle (*λογιστική*), mais de l'imagination délibérative (*βουλευτική*). Mais il est facile de comprendre qu'il s'agit toujours de distinguer les deux sortes d'exercice de l'imagination ⁶³.

Ces deux chapitres 9 et 10 du livre III du traité *De l'âme* montrent bien le rôle capital de l'imagination et du désir dans le mouvement local animal. La coopération très intime de l'imagination et du désir permet à l'animal de se mouvoir, car elle lui montre ce qu'il faut fuir et ce qu'il faut rechercher. Nous voyons ici le lien très étroit qui existe entre l'imagination et le désir, donc entre l'imagination et la vie affective. Cependant Aristote ne développe pas cette question dans le traité *De l'âme*, car ce qu'il y cherche, c'est à déterminer ce qu'est l'âme en analysant ses opérations propres. Il lui suffit donc de préciser ce qui actue le mouvement local vital ⁶⁴.

Si maintenant nous regardons les autres oeuvres d'Aristote, nous pouvons compléter ce qui nous est dit d'une manière si précise et si sobre dans le traité *De l'âme*. Nous considérerons d'abord le rôle de l'imagination à l'égard de la mémoire et le lien entre imagination et rêve, pour examiner ensuite le rôle de l'imagination à l'égard des passions et de la volonté.

c - *L'imagination est la source de la mémoire*

C'est dans son petit traité *De la mémoire et de la réminiscence* (où il se demande ce que sont – *τί ἐστι* – la mémoire et la réminiscence, par quelle cause elles deviennent – *διὰ τίν αιτίαν* – et quelle est la partie de l'âme intéressée par cette affection et par le fait de se remémorer ⁶⁵) qu'Aristote montre les liens entre imagination et mémoire.

La première chose est de reconnaître que la mémoire ne considère ni l'avenir (qui est objet de l'opinion et de l'espérance) ni le présent (qui est objet de la sensation), mais le passé (*τὸ παρὸν*) ⁶⁶.

61. *De l'âme*, III, 10, 433 b 27 ss.

62. *Ibid.*, III, 11, 434, a 5 ss.

63. Voir *De la mémoire et de la Réminiscence*, I, 2, 453 a 14. Parlant du vouloir (*τὸ βουλευτικόν*), Aristote affirme ; « car le fait de délibérer (*βουλευέσθαι*) est un certain syllogisme (*συλλογισμός*) ».

64. Examinant le rôle du désir, Aristote montre que ce désir qui s'exerce à partir d'une qualité qui attire ou qui fait fuir, ne peut s'exercer que grâce à la pensée ou à l'imagination. Citons ce texte curieux : « Donc le principe du mouvement, c'est ce qui doit être poursuivi dans l'ordre de l'action, et il est nécessaire que la qualité chaude ou froide de ce qui est poursuivi ou fui s'accompagne de pensée ou d'imagination ». *Du mouvement des Animaux*, 8, 701 b 35 ; cf. 7, 701 a 33 : « La cupidité me dit qu'il faut boire ; et cela, le *νοῦς*, ou l'imagination, ou la sensation, affirme que c'est à boire. » Et *Ibid.*, 701 a 36 : « Le désir est la cause ultime du fait de bouger, qui procède par la sensation, ou par l'imagination et la pensée ». Et encore *Ibid.*, 701 a 30, à propos du désir : « Lorsqu'il est en acte par la sensation, ou par l'imagination, ou par l'intellection à l'égard de la fin qu'il désire, il le réalise immédiatement ».

65. *De la mémoire et de la Réminiscence*, I, 1, 449 b 4-6.

66. *De l'âme*, I, 1, 449 b 14-15.

« La mémoire (μνήμη) n'est ni la sensation ni la supposition (ὑπόληψις) mais la possession (ἔξις) ou la modification (πάθος) de l'une de celles-ci, lorsque le temps est devenu »⁶⁷.

Le temps est toujours lié au souvenir. Réfléchissant sur cette perception du temps impliquée dans le souvenir, Aristote note : « Nécessairement, nous connaissons (γνωρίζειν) la grandeur et le mouvement par ce qui nous fait connaître le temps ; et le phantasme (τὸ φάντασμα) est une affection (πάθος) de la sensation commune (τῆς κοινῆς αἰσθήσεως) »⁶⁸.

On demeure ici dans la connaissance sensible. Quant à la mémoire des intelligibles, (τῶν νοητῶν), elle ne peut avoir lieu sans image (ἄνευ φαντάσματός) ⁶⁹. De sorte que la mémoire ne s'applique pas immédiatement aux intelligibles ; elle ne peut s'y appliquer que par l'imagination – selon elle-même, elle demeure sensible.

Aristote peut donc répondre à la question : à quelle partie de l'âme la mémoire appartient-elle ?

« Il est évident que celle des parties de l'âme d'où relève la mémoire est précisément celle à laquelle appartient l'imagination et ce qui est imaginable est par soi capable d'être mémorisé ; et ce qui est objet de la mémoire par accident ne l'est pas sans l'imagination »⁷⁰.

Et Aristote se demande comment il se fait que chez les uns l'image demeure, alors que d'autres n'en sont pas effleurés⁷¹. Pourquoi les enfants et les vieillards semblent-ils être ceux qui ont le moins de mémoire, de même que ceux qui sont dans un grand mouvement, comme si le mouvement et le cachet étaient appliqués sur une eau courante⁷² ?

Ceci montre bien la différence et la parenté qui existent entre imagination et mémoire. Si celle-ci présuppose toujours la première, elle implique en elle-même certaines exigences propres : celle du temps et celle de la permanence ; l'image doit durer. Le souvenir apparaît comme une connaissance plus réaliste que l'imagination.

Voulant préciser ce qu'est le souvenir, Aristote note :

« L'animal peint sur un tableau est à la fois un animal et une copie (εἰκόν), et tout en étant un et le même, il est ces deux ; cependant le fait d'être (τὸ εἶναι) n'est pas le même pour les deux et il est possible de le contempler comme animal et comme copie. Ainsi il faut supposer que le phantasme en nous est quelque chose qui est par lui-même et le phantasme d'un autre. Par conséquent, en tant qu'on considère le phantasme en lui-même, il est représentation (θεώρημα) ou phantasme ; en tant qu'il est d'un autre, il est comme une copie ou souvenir »⁷³.

Le phantasme peut donc être utilisé de deux manières : on peut le considérer en lui-même comme phantasme ; on peut aussi le considérer en tant qu'il est image d'un autre. Dans le premier cas, c'est l'imagination qui le perçoit de la manière la plus pure. Dans le second cas, on s'en sert comme « copie » ou « souvenir » (εἰκόν et μνημόνευμα). Ceci permet de mieux discerner encore l'imagination du souvenir.

Cette distinction est pour Aristote très importante, et la confusion que l'on peut faire entre ces usages de l'image explique certaines erreurs. Certains, en état d'extase (ἔξισταμένος), « parlaient des phantasmes comme si c'étaient des réalités et comme s'ils s'en souvenaient. Cela arrive lorsque quelqu'un contemple comme une copie ce qui ne l'est pas »⁷⁴.

A propos de la réminiscence (ἀνάμνησις), Aristote affirme : « La réminiscence est une

67. *De l'âme*, I, 1, 449 b 24-25.

68. *Ibid.*, I, 1, 450 a 9-11.

69. *Ibid.*, I, 1, 450 a 13.

70. *Ibid.*, I, 1, 450 a 23.

71. *Ibid.*, I, 1, 450 b 10.

72. *Ibid.*, I, 1, 450 b 2.

73. *Ibid.*, I, 1, 450 b 20 ss. εἰκόν est traduit en latin par *imago* et φάντασμα est traduit par *phantasma*.

74. *Ibid.*, I, 1, 451 a 10 ss.

recherche de l'image dans celui-là même (ἐν τοιούτῳ) »⁷⁵. Et si les mélancoliques se troublent facilement quand ils doivent se rappeler, c'est que « les images les excitent au plus haut point (μάλιστα) »⁷⁶.

d - L'imagination et les rêves.

Si l'on voulait saisir les liens entre images et rêves tels que le philosophe les conçoit, il faudrait analyser complètement le court traité d'Aristote sur *les rêves*⁷⁷. Il suffit du reste de se reporter à la fin de ce traité pour comprendre comment le Philosophe définit le rêve par l'image :

« ... Le rêve n'est pas non plus toute image (φάντασμα πᾶν) qui se montre dans le sommeil... De même il n'est pas toute pensée véritable qui nous vient dans le sommeil indépendamment des images (παρὰ τὰ φαντασμάτα). Mais l'image (τὸ φάντασμα) qui provient du mouvement des impressions sensibles, quand on est dans le sommeil en tant que l'on dort, voilà le rêve »⁷⁸.

On voit le lien entre le rêve et le souvenir : les deux sont liés à l'image et aux impressions sensibles, mais l'un se fait dans l'état de veille, l'autre dans l'état de sommeil. D'un côté comme de l'autre, l'image joue un rôle essentiel ; mais comme on ne peut identifier image et souvenir, on ne peut pas davantage identifier image et rêve. Cependant, de même qu'il n'y a pas de souvenir sans image, il n'y a pas de rêve sans image.

Relevons ici certains passages de ce petit traité qui nous semblent particulièrement intéressants si l'on veut saisir les liens entre l'image et le rêve. Le Philosophe, après avoir affirmé que ce n'est ni par la sensation⁷⁹, ni par l'opinion, que nous « sentons » les rêves car durant ceux-ci, nous « concevons » (ἐννοοῦμεν) quelque chose d'autre que l'objet – dans le sommeil, nous pensons (ἐννοοῦμεν) parfois autre chose en dehors des phantasmes (παρὰ τὰ φαντασμάτα)⁸⁰ –, précise :

« Il arrive souvent, en effet, aux personnes qui cherchent à se souvenir de ce qu'elles ont rêvé, qu'en plus du rêve, elles se remettent sous les yeux quelque autre image dans le lieu qui reçoit les images »⁸¹.

« Par suite il est évident que tout phantasme dans le sommeil n'est pas un rêve, et que ce que nous pensons (ὃ ἐννοοῦμεν) nous le saisissons par l'opinion »⁸².

« Mais soit que l'imagination et la sensibilité soient identiques dans l'âme, soit qu'elles soient différentes, aucun rêve ne se produit sans que l'on voie et que l'on sente quelque chose... »⁸³

« Si donc il est vrai qu'on ne voit rien dans le rêve, il n'est pas exact que la faculté de sentir n'éprouve rien, mais il est possible que la vue et les autres sens éprouvent quelque affection. Chacune des impressions agit d'une certaine manière comme si elle était éveillée, mais non comme si on était éveillé réellement »⁸⁴.

« Et tantôt l'opinion nous dit que ce que nous voyons est faux, comme elle le dit à ceux qui sont en état de veille, tantôt elle est saisie par l'image et l'accompagne »⁸⁵.

75. *De l'âme*, I, 1, 453 a 15.

76. *Ibid.*, I, 1, 453 a 19.

77. *Du sommeil* (περὶ ἐνυπνίων) I, 1, 458 b 1 ss. Ce traité débute ainsi : « Après ces études, il faut chercher, au sujet du rêve, d'abord dans quelle partie de l'âme il apparaît et s'il est une affection (πάθος) de la partie noétique ou sensible ».

78. *Ibid.*, I, 3, 462 a 18-19 ss.

79. *Ibid.*, I, 1, 458 b 9.

80. *Ibid.*, I, 1, 458 b 18 : παρὰ τὰ φαντάσματα.

81. *Ibid.*, I, 1, 458 b 23.

82. *Ibid.*, I, 1, 458 b 24-25.

83. *Ibid.*, I, 1, 458 b 29-30.

84. *Ibid.*, I, 1, 459 a 3 ss.

85. *Ibid.*, I, 1, 459 a 6-7.

Après cette première analyse, Aristote conclut :

« Il est donc évident que cette affection (τὸ πάθος) que nous appelons le rêve n'appartient ni à celui qui opine, ni à celui qui pense ; ... ni à celui qui sent, pris absolument »⁸⁶.

Il faut donc faire appel à l'imagination :

« L'imagination est le mouvement engendré par la sensation en acte, et le rêve apparaît être un certain phantasme car nous appelons rêve le phantasme dans le sommeil (τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα) soit absolument soit d'une certaine façon. Il est évident que le rêve appartient à la sensibilité en tant qu'elle est capable de phantasmes »⁸⁷.

Parlant ensuite des erreurs possibles, le Philosophe cite certains faits : un accès de fièvre peut produire des illusions, comme du reste un certain état passionnel de colère...

« La cause de ces phénomènes est que ce n'est pas selon la même puissance que naît le fait de discerner [ce qui est] le principal (κρίνειν τὸ κύριον) et [que naissent] les phantasmes. Le signe de cela, c'est que le soleil paraît avoir un pied de largeur, et souvent quelque chose d'autre contredit l'imagination »⁸⁸.

Le Philosophe précise ensuite les conditions qui sont favorables à l'éclosion des images et celles qui ne le sont pas :

« Tout comme dans un liquide, si on agite beaucoup, tantôt aucune image (εἶδωλον) n'apparaît, tantôt il en apparaît une tout à fait déformée, de sorte que l'objet se montre autre qu'il n'est, tandis que si le liquide est en repos, les images sont nettes et visibles ; ainsi, dans le sommeil, tantôt les images (τὰ φαντάσματα) et les mouvements qui restent de la veille et qui proviennent des sensations sont tout à fait annulés, quand le mouvement dont il est question est trop considérable, tantôt les visions qui se produisent sont effrayantes et monstrueuses et les rêves sont malsains, par exemple chez les mélancoliques et ceux qui ont de la fièvre et chez ceux qui sont ivres »⁸⁹.

Quand le calme revient, alors certains discernements peuvent se faire.

Puis Aristote cherche à préciser la manière dont, dans les rêves, nous avons conscience des apparences :

« Dans le sommeil, si l'on a conscience que l'on dort et si l'on se rend compte de l'état qui révèle la sensation du sommeil, il y a apparence (φαίνεται), mais il y a quelque chose en soi qui dit que c'est l'apparence de Coriscus et non Coriscus lui-même (car souvent, quand on dort, il y a quelque chose dans l'âme qui dit que ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον) est un rêve), mais si l'on ne se rend pas compte que l'on dort, rien ne contredit l'imagination »⁹⁰.

Et le Philosophe conclut :

« On verra que nous disons la vérité et qu'il y a dans les organes sensoriels (ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις) des mouvements susceptibles de produire des images (φανταστικάι), si l'on s'efforce avec attention de se souvenir de ce que l'on ressent et quand on est endormi et quand on se réveille ; parfois en s'éveillant, on découvrira que les images apparues (τὰ φαινόμενα εἶδωλα) dans le sommeil sont des mouvements dans les organes »⁹¹.

86. *Du sommeil*, I, 1, 459 a 8 ss.

87. *Ibid.*, I, 1, 459 a 17 ss.

88. *Ibid.*, I, 2, 460 b 16-18. Et, un peu plus loin, relevons cette affirmation : « Donc, ce qui apparaît entièrement, il semble non entièrement être ce qui apparaît (τὸ γαινόμενον) sauf si ce qui discerne est entravé et n'a pas son mouvement propre ». (*Ibid.*, I, 3, 461 b 5 ss).

89. *Ibid.*, I, 3, 461 a 14 ss. Aristote emploie ici εἶδωλος ; traduit en latin par effigies ou simulacrum (462 a 12, 462 a 16) ; ce mot, qui a donné « idole », implique une idée de confusion qui risque de tromper. φαντάσμα, qui désigne le fruit de l'imagination, n'implique pas l'idée de trouble. εἶκον, employé dans la *Poétique*, vient de εἶκα être semblable, et indique la ressemblance de ce qui est relatif à un autre. Ces trois mots se rapportent à ce qui apparaît (φαίνω) immédiatement, alors que l'ὑπόληψις est l'acte de prendre par dessous, comme si l'on saisissait quelque chose au delà de ce qui apparaît.

90. *Ibid.*, I, 3, 462 a 2-8.

91. *Ibid.*, I, 3, 462 a 8-12.

Donc « le rêve est une sorte d'image (φάντασμα τι) et dans le sommeil, car les apparences (εἶδωλα) dont nous venons de parler ne sont pas des rêves... »⁹²

Enfin, dans le traité *De la divination dans le sommeil*, notons ces remarques d'Aristote : « Mais en vérité, il n'est pas absurde que certaines des représentations (φαντασμάτων) durant le sommeil soient causes d'actions propres à chacun de nous... »⁹³

Il se peut que les mouvements qui ont lieu durant le sommeil soient principes d'actions accomplies durant le jour ; c'est que la pensée (διάνοιαν) de ces actions a déjà été préparée dans les phantasmes (ἐν τοῖς φαντάσμασι) nocturnes (τοῖς νυκτερινοῖς)⁹⁴. Ainsi, il est donc possible que certains rêves soient des signes et des causes.

Et, à propos de l'interprétation des songes, Aristote note :

« L'interprète (κριτής) le plus habile des songes est celui qui peut observer les ressemblances (τὰς ὁμοιότητας)... Je dis les ressemblances parce que les phantasmes (τὰ φαντάσματα) sont à peu près semblables aux représentations d'objets dans l'eau (τοῖς ἐν τοῖς εἰδώλοις)... »⁹⁵

« Alors si le mouvement des liquides est violent, la représentation (ἔμφασις) n'est aucunement semblable et les images (τὰ εἶδωλα) ne ressemblent pas aux modèles »⁹⁶.

Le rôle de l'image apparaît donc comme étant essentiel à cet état particulier du sommeil. Mais il ne faut pas pour autant identifier imagination et rêves.

e - L'imagination et nos passions.

Dans la *Rhétorique*, Aristote souligne constamment le rôle de l'imagination à l'égard des passions, et particulièrement à l'égard des plaisirs. Relevons ici certains textes :

« Puisqu'éprouver du plaisir est dans le fait de sentir une certaine affection (πάθους), l'imagination est une certaine sensation de ce qui a été senti, et il s'en suit que quand on se souvient et qu'on espère, on se fait une sorte d'image (φαντασία τις) de ce dont on se souvient et de ce qu'on espère »⁹⁷.

D'autre part,

« L'opinion des autres à notre égard alimente notre imagination, celle qui nous fait croire que nous sommes un homme de bien. Les honneurs et l'εὐδοξία sont parmi les choses les plus agréables, parce qu'à chacun l'imagination fait croire que lui-même est comme l'homme de bien »⁹⁸.

L'imagination réalise au plus intime de nous une image de nous-même qui nous fait plaisir ; c'est ainsi qu'on aime de s'imaginer sa supériorité sur les autres :

« Vaincre est agréable non seulement pour les ambitieux, mais pour tout le monde ; car il se produit une imagination de supériorité, ce dont tous les hommes ont un désir plus ou moins fort »⁹⁹.

L'imagination peut augmenter le plaisir de l'amitié en nous donnant une conscience plus grande de notre bonté :

« Le fait d'aimer (τόφιλεῖν) est agréable (ἡδύ) et le fait d'être aimé (τὸφιλεῖσθαι) est agréable ;

92. *Du sommeil*, I, 3, 462 a 16-17.

93. *De la divination*, I, 463 a 21 ss.

94. *Ibid.*, I, 463 a 29-30.

95. *Ibid.*, I, 464 b 5 ss.

96. *Ibid.*, I, 464 b 10 ss.

97. *Rhét.*, I, 11, 1370 a 27-30. Voir également *Réth.*, II, 5, 1383 a 17 : « de sorte que l'espérance suit la représentation (μετὰ φαντασίας) des choses qui peuvent nous sauver comme étant proches ... »

98. *Ibid.*, I, 11, 1371 a 8 ss.

99. *Ibid.*, I, 11, 1370 b 32 ss.

car l'imagination alors nous fait découvrir que nous possédons le bien que tous désirent... être aimé d'un ami, c'est être en soi et par soi un objet d'affection » ¹⁰⁰.

L'imagination peut aussi augmenter notre plaisir en nous faisant nous venger intérieurement :

« Un certain plaisir suit la colère pour la raison donnée (l'espoir de venger) et aussi parce que l'homme passe son temps à se venger en pensée (τῇ διανοίᾳ) ; donc l'imagination s'exerçant nous cause du plaisir (γινόμενη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ) comme elle le fait dans les songes » ¹⁰¹.

Ce lien avec la colère est également affirmé dans l'*Ethique* ¹⁰².

L'imagination peut nous exalter en nous donnant une haute image de ce que nous sommes, mais elle peut aussi nous mettre dans un état de honte à l'égard de nous-même « Puisque la honte(ἡ αἰσχύνη) est l'imagination au sujet de la déconsidération (περὶ ἀδοξίας) » ¹⁰³.

Elle peut aussi nous mettre dans un état de crainte et de trouble :

« Admettons que la crainte est une certaine peine ou trouble causé par l'imagination (ταραχὴ ἐκ φαντασίας) d'un mal à venir susceptible de nous perdre ou de nous faire éprouver de la peine ; car toutes les choses mauvaises ne sont pas objet de crainte » ¹⁰⁴.

Étant donné ce rôle si important de l'imagination à l'égard des passions, on comprend comment elle peut être occasion de manque de prudence et de manque de maîtrise de soi, et donc devenir un grand obstacle à la vertu :

« Ce sont surtout les gens emportés et d'humeur sombre qui manifestent cette absence de maîtrise de soi si fougueuse ; les premiers par suite de leur impétuosité, les seconds par suite de la force de leurs impressions, se referment au λόγος (διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον), parce qu'ils suivent l'imagination » ¹⁰⁵.

Aristote rappelle que les bêtes ne manquent pas de maîtrise sur elles-mêmes parce qu'il leur est impossible de concevoir l'universel (οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν) mais qu'elles possèdent seulement l'imagination et la mémoire des choses particulières (ἀλλά τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίᾳ καὶ μνήμην) ¹⁰⁶.

Si l'imagination joue un rôle si important à l'égard de notre vie passionnelle, nos vertus agissent à leur tour sur nos imaginations, ¹⁰⁷ l'homme ayant un certain pouvoir sur ses imaginations ¹⁰⁸. C'est pourquoi l'imagination pourra être considérée alors comme engendrée par la pensée - comme normalement elle est engendrée par la sensation ¹⁰⁹. Ceci indique une forme nouvelle de coopération entre l'imagination et l'intelligence.

f - L'imagination et la volonté.

Ce n'est pas seulement sur les passions que l'imagination peut agir, mais aussi sur la volonté. A l'égard de celle-ci, l'imagination joue aussi un rôle important, car elle présente le

100. *Réth.*, I, 11, 1371 a 17 ss.

101. *Ibid.*, II, 2, 1378 b 7-9.

102. - Le λόγος ou l'imagination lui a montré qu'il y avait outrage ou dédain ; et la colère, comme si elle avait conclu à la suite d'un raisonnement (συλλογισάμενος) qu'il faut partir en guerre contre l'adversaire, s'emporte immédiatement. Par contre le désir (ἐπιθυμία), dès que le λόγος et l'αἴσθησις ont montré un objet agréable, s'élançait vers la jouissance ». (*Éth. à Nic.*, VII, 7, 1149 a 32.)

103. *Réth.*, II, 6, 1384 a 23.

104. *Ibid.*, II, 5, 1382 a 23.

105. *Éth. à Nic.*, VII, 8, 1150 b 28.

106. *Ibid.*, VII, 5, 1147 b 4-5. Aristote vient de distinguer ἐπιθυμία et βόεα.

107. Voir *Éth. à Eud.*, II 1, 1219 b 24 : - Les imaginations des hommes vertueux sont meilleures -.

108. Cf. ci-dessus, p. 6 !!!!!

109. Voir *Du Mouvement des Animaux*, 8, 702 a 19 : - En effet les parties organiques disposent harmonieusement, convenablement les passions, le désir également ; mais pour le désir, [c'est] l'imagination [qui le dispose]. Or celle-ci est engendrée soit par la pensée, soit par les sensations.

bien apparent : τὸ φαινόμενον ἀγαθόν¹¹⁰. Citons ce texte particulièrement significatif :

« Nous voyons que ce qui meut l'animal c'est : la pensée (διάνοιαν), l'imagination, le choix, la volonté (βούλησιν), l'appétit (ἐπιθυμίαν). Tous se ramènent au νοῦς et au désir, car l'imagination et la sensation ont le même horizon (χώραν) que le νοῦς »¹¹¹.

Cette dernière affirmation doit s'entendre dans la perspective du traité du *mouvement des animaux*.

g - L'imagination peut être source d'opposition à la connaissance réaliste.

Nous avons déjà vu comment l'imagination peut coopérer à la connaissance intellectuelle ; mais il faut noter aussi que l'imagination, réalisant une connaissance irréductible à la sensation comme à l'opinion, peut être à l'origine d'une connaissance anarchique s'opposant au discernement des sens et de l'intelligence. Nous pouvons ne considérer que ce qui apparaît, sans tenir compte du discernement de la connaissance qui atteint le réel¹¹².

Par là, l'imagination peut être source d'erreur¹¹³. Dans le traité sur *Les rêves*, Aristote note, comme nous l'avons déjà signalé, que cette propension à l'erreur se manifeste dans le fait que, « comme le soleil paraît avoir un pied de largeur, souvent quelque chose d'autre contredit l'imagination »¹¹⁴.

h - L'imagination et l'art.

Notons d'abord qu'Aristote souligne le rôle capital de l'imagination dans *l'art rhétorique* :

« Dans la rhétorique, tout dépend de l'imagination, celle-ci ayant en vue l'auditeur »¹¹⁵.

Or on sait que, pour le Philosophe, la rhétorique est un art ordonné à la persuasion (πιθανόν), et que celle-ci apparaît dans le discours (λόγος) qui fait ressentir la passion¹¹⁶. Nous voyons ici, exprimée très nettement, la coopération de l'imagination et du λόγος.

Ceci du reste n'est pas propre à l'art rhétorique : tout art semble bien être le fruit d'une coopération très spéciale de l'intelligence et de l'imagination, du λόγος et des phantasmes.

Aristote ne parle pas explicitement de l'imagination dans son traité de la *Poétique* ; mais en montrant l'importance de l'image (εἰκὼν μεταφορά) dans la poésie¹¹⁷, de la fable (mythe) dans la tragédie¹¹⁸, en parlant d'art d'imitation, il indique bien par là le rôle capital de l'imagination ; cependant il indique aussi le rôle capital de l'intelligence : la poésie est plus philosophique, et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie dit davantage les choses d'une manière universelle (τὰ καθ' ὅλου), tandis que l'histoire dit les choses « selon le particulier »¹¹⁹.

110. Voir *Éth. à Eud.*, II, 1, 1235 b 26 : « Le bien apparent pour les uns est objet d'opinion, pour les autres est objet d'imagination, quoiqu'il ne soit pas objet d'opinion ». Voir aussi *Du Mouvement des Animaux*, 6, 700 b 28 : τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

111. *Du Mouvement des Animaux*, 6, 700 b 17.

112. Dans le traité *Du ciel*, II, 13, 294 a 7, à propos de la forme circulaire de la terre, Aristote note qu'il ne faut pas confondre ce que l'on connaît de la réalité dans son apparence et ce que l'on connaît de la réalité en elle-même. Voir également II, 14, 297 b 31 ; et *Du monde*, 395 b 6 ; *Météor.*, I, 5, 342 b 32 ; 339 a 35 ; *Réf. soph.*, 4, 165 b 25 ; 168 b 7-8 ; *Top.*, I, 1, 100 b 21.

113. *Météor.*, II, 9, 370 a 15. Parce que l'imagination est source d'erreur, on en vient à identifier imagination et illusion, erreur. « L'imagination, écrit G. GANGUILHEM, est non-perception. C'est perception de quelque objet autre que son objet authentique... Il n'y a pas de conscience vide, privée d'objet, et la perception est de tous les instants. Mais tantôt la perception est droite, tantôt elle est gauche ; en ce dernier cas, elle est imagination. L'imagination est la pensée ayant toujours un contenu, mais capable de poser pour elle un objet différent de celui par lequel elle est suscitée. Imaginer, c'est donc vivre un comportement effectif, corrélatif d'un objet différent de l'objet réel. » Et G. GANGUILHEM cite ALAIN (*Système des Beaux-Arts*, p. 18) : « Désordre dans le corps, erreur dans l'esprit, l'un nourrissant l'autre, voilà le réel de l'imagination ». (G. GANGUILHEM, « La création artistique selon Alain » in *Revue de Métaphysique et de morale*, LVII, n° 2 (avril-juin 1952), pp. 176-77).

114. *Du sommeil et de la veille*, 2, 460 b 19.

115. *Rhét.*, III, 1, 1404 a 11.

116. *Ibid.*, I, 1, 1356 a 12 ss.

117. Voir *Réth.*, III, 4, 1406 b 20. Il faudrait bien préciser ici encore la différence entre les expressions : φαντασία, εἶδωλον, εἰκὼν μεταφορά. Cette dernière implique une diversité de relations.

118. *Poét.*, I, 6, 1460 a 4 : « L'imitation d'une action, c'est un mythe (μῦθος) ; j'appelle mythe la synthèse des actions ».

119. *Ibid.*, I, 9, 1451 b 5 ss.

A propos de l'imitation, Aristote souligne le fait que « la tendance à imiter est instinctive à l'homme dès l'enfance »¹²⁰.

« C'est par l'imitation qu'il acquiert ses premières connaissances et c'est par elles que tous éprouvent du plaisir. Le signe en est fourni par les faits : des objets réels que nous ne pouvons pas regarder sans peine, nous contemplons avec plaisir les images (τὰς εἰκόνας) les plus fidèles, par exemple en ce qui concerne les bêtes sauvages les plus repoussantes et les cadavres »¹²¹.

Il faudrait préciser les liens exacts qui existent entre les phantasmes et les images ou les fables, pour mieux saisir la coopération de l'imagination et de l'intelligence dans l'art. Ce qui est évident, c'est que toute image, toute fable, présuppose un phantasme, une représentation, mais toute connaissance intellectuelle présuppose aussi un phantasme, et ne peut se produire sans phantasme¹²². Ce qui caractérise l'art d'imitation, c'est qu'il se sert du phantasme pour en faire une image, une fable. On est alors en présence d'une image-exemplaire.

Au terme de cette étude, il apparaît avec netteté qu'Aristote n'a pas méprisé le rôle de l'imagination dans la vie humaine, intellectuelle et affective – ce qui est bien une conséquence de son réalisme et de sa conception philosophique de l'union substantielle de l'âme et du corps¹²³. S'il a vu toute l'importance et toute la richesse de l'imagination, il en a saisi aussi les dangers. Mais il ne s'est pas contenté de décrire et de situer les diverses fonctions de l'imagination dans notre vie ; il a voulu préciser ce qu'elle est, le type spécial de connaissance qu'elle présente – ce qui est particulièrement difficile étant donné son caractère si fluide, si mobile, si peu déterminé. N'est-elle pas la connaissance la moins déterminée, précisément parce qu'elle ne regarde plus le réel, n'est pas spécifiée par un objet propre ? N'est-elle pas la connaissance la plus mobile, la plus dynamique, celle où le *se movere* se réalise de la manière la plus manifeste et de la manière la plus exclusive, puisque c'est un *se movere* sans finalité ? Aussi Aristote cherche-t-il en premier lieu à la distinguer, d'une part de l'opinion, d'autre part de la sensation, pour nous montrer comment l'imagination, d'une part n'atteint pas la connaissance la plus imparfaite du *νοῦς*, et d'autre part demeure une connaissance sensible mais médiatisée par une autre connaissance sensible : c'est une connaissance sensible seconde. C'est pourquoi on peut la considérer comme une sensation affaiblie ou comme une connaissance sensible plus évoluée. De fait, elle est les deux. Du point de vue qualitatif et de la détermination qualitative, elle est bien une sensation affaiblie ; et du point de vue de l'autonomie, elle est bien une connaissance plus vitale, plus immanente, plus parfaite, car elle prolonge la connaissance sensible au point de vue de la représentation.

120. *Poét.*, I, 4, 1448 b 5 ss.

121. *Ibid.*, I, 4, 1448 b 7 ss.

122. Citons à ce sujet ce passage de G. Ganguilhem, très significatif des théories récentes concernant l'imagination, et qui s'opposent directement à Aristote : « Sartre, qui sait assez du reste ce qu'il doit à Alain sur ce point, fait remonter à Descartes avant Hume cette conception de l'image mentale qui en fait une impression des choses dans la pensée, un objet dans l'esprit, une carte dans un album. Il me semble personnellement que Sartre n'est pas remonté assez loin dans la recherche des responsabilités en matière de cette conception de l'image, copie et présence, qu'il refuse avec Alain et après lui. Car c'est finalement Aristote qui tient l'imagination pour un pouvoir théorique sans activité productrice propre, son rôle étant seulement de fournir à la pensée rationnelle un contenu. Si l'imagination joue un rôle dans l'art, c'est par sa fonction d'instrument de la connaissance, par sa fonction logique ». (art. cit., p. 176)

123. On est allé jusqu'à dire que l'imagination était « le principe de la forme et de la fin (cause finale) qui relie toutes les parties du système d'Aristote dans sa conception de l'univers. » FROSCHAMMER, *Über die Prinzipien der Aristotelischen Philosophie und die Phantasia in derselben*, München 1881, p. 108. Et l'auteur de ce livre - où l'imagination, faculté divine, est la créatrice de l'univers, Dieu étant l'artiste et le monde une oeuvre d'art - ajoute : « Quand nous arrivons à préciser l'action de l'imagination dans le sens objectif et subjectif comme principe d'unité de la conception de l'univers chez Aristote, il ne s'agit pas simplement d'exposer ce qu'Aristote lui-même soutient et expose précisément, mais aussi ce qui reste non développé dans ses écrits et ce qui s'offre comme conséquence, ou ce qui reste au fond comme supposition ». Ch. Bénard, citant ce passage dans *L'Esthétique d'Aristote et de ses successeurs*, commente : « Il est clair qu'avec cette méthode on peut faire accoucher la philosophie d'Aristote d'une muse qui sera l'imagination elle-même deux mille ans après le Stagirite. » (p. 379)

Pour l'homme, elle est donc au sommet de la connaissance sensible et dispose à la connaissance rationnelle ; elle est donc essentiellement intermédiaire, permettant d'unir les contraires. Etant donné cette place d'intermédiaire, on comprend le rôle très important qu'elle joue dans toute la vie humaine, très spécialement dans la vie affective et dans la vie artistique. Le phantasme devient alors l'image, le mythe, ce que l'intelligence est capable d'imiter de la réalité, la manière dont elle reconstruit en elle l'univers. L'imagination permet alors une certaine synthèse de l'intelligible et du sensible, de l'universel et du singulier.

On voit ainsi comment on peut considérer l'imagination soit comme un intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (si on la considère en elle-même, ce que fait avant tout Aristote), soit comme une synthèse de ces deux types de connaissance, si on la considère dans sa fonction artistique – ce que fait avant tout Platon.